

Université de Montréal

**Éticas indígenas en discursos coloniales de los Andes y de Quebec:  
análisis, interpretación y perspectivas**

par Nicolas Beauclair

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

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention du grade de Ph. D.  
en Littérature  
option Littérature hispanique

août, 2012  
© Nicolas Beauclair, 2012

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée:  
**Éticas indígenas en discursos coloniales de los Andes y de Quebec:  
análisis, interpretación y perspectivas**

présentée par:  
Nicolas Beauclair

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Catherine Poupeney-Hart  
président-rapporteur

Juan C. Godenzzi  
directeur de recherche

Pierre Beaucage  
membre du jury

Alan Durston  
examineur externe

Catherine Poupeney-Hart  
représentant du doyen

## Résumé et mots clés

Cette thèse est une étude analytique et comparative des conceptions éthiques autochtones, à travers des discours coloniaux de deux régions de l'Amérique : le Pérou et le Québec. Le but ultime de cette étude est permettre de découvrir les principes de ces éthiques des communautés autochtones et de les faire participer au débat et à la création d'éthiques interculturelles et écologiques pertinentes pour le monde contemporain. À cette fin, ce travail se consacre à l'étude des traditions orales autochtones, et plus particulièrement à la littérature de source orale coloniale. Plus précisément, nous étudions deux chroniques coloniales autochtones des Andes : le *Manuscrit de Huarochirí* et la *Relation* de Joan Santa Cruz Pachacuti, ainsi que les relations de deux missionnaires jésuites en Nouvelle-France : Paul Lejeune et Jean de Brébeuf. Étant donné que ces textes ne peuvent être considérés comme des transcriptions littérales des traditions orales autochtones, nous optons pour une méthodologie qui prend en compte à la fois les locus de l'énonciation, les traditions discursives et les processus de textualisation de la mémoire, ainsi que les relations contextuelles (référentielles, intertextuelles et interpersonnelles) et les instances d'une analyse « éthicologique ». Du côté des textes des Andes, des dynamiques éthiques synthétisées comme une « éthique de la réciprocité » sont dégagées. Cette dernière se veut hautement écologique, prend en considération la cohabitation avec toutes les entités de l'environnement (humaines et non humaines) et, par conséquent, peut être considérée comme un effort pour répondre aux défis imposés par le contexte dans lequel elles vivent. En ce qui concerne les textes québécois, leurs principes éthiques se résument en une « éthique du respect », celle-ci pouvant

également être considérée comme une éthique écologique. De fait, on y observe l'absence d'une réelle séparation entre l'être humain et les autres entités de son milieu, remplacée par une continuité fluide de relations entre celles-ci, formant un « cercle sacré » de relations. À partir de ces résultats, un bilan comparatif est dressé et montre que les différences sont pour la plupart de nature formelle. En effet, les éthiques sont ancrées dans des réalités sociohistoriques différentes puisqu'elles se réfèrent à différents environnements et aux coutumes qui y sont reliés. En termes de similitudes, celles-ci se résument au concept de « cosmoéthique du cercle » qui révèle une conception de l'éthique comme un processus dynamique mettant en jeu non seulement les humains, mais aussi l'environnement et ce qui échappe à l'appréhension palpable du monde. Enfin, une tentative est faite, celle de donner une perspective à certains principes dégagés lors des analyses, montrant qu'elles peuvent impliquer une complexité parfois niée ou écartée par certains philosophes occidentaux contemporains. Ainsi, ce travail montre que l'étude de discours proprement autochtones est une porte d'accès à leurs manières de concevoir l'éthique et peut donc contribuer au travail interculturel de la philosophie et, plus précisément de l'éthique.

**Mots clés** : éthiques interculturelles et écologiques; discours coloniaux autochtones des Andes; relations des jésuites de la Nouvelle France; Manuscrit de Huarochiri; Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua; Paul Lejeune; Jean de Brébeuf; éthique de la réciprocité; éthique du respect; cosmoéthique

### **Abstract and keywords**

This thesis is a comparative study of indigenous ethical conceptions, through the analysis of colonial discourses from two regions of the Americas: Peru and Quebec. The aim of this study is to discover the principles of indigenous ethics and have these participate in the creation of and discussion about intercultural and ecological ethics that are relevant to the contemporary world. To this end, this paper is devoted to the study of indigenous oral traditions, and more particularly to colonial literatures based on oral sources. Specifically, we study two indigenous colonial chronicles from the Andes: the *Huarochiri Manuscript* and the *Relation*, by Joan and Santa Cruz Pachacuti; we also examine the *relations* of two Jesuit missionaries in New France: Paul Lejeune and Jean de Brébeuf. Since these texts cannot be considered as direct transcriptions of indigenous oral traditions, we use a methodology that takes into account the locus of enunciation, discursive traditions and processes of textualization of memory; as well as contextual relationships (intertextual, referential, and interpersonal) and the different instances of an “ethicologic” analysis. Regarding the Andean texts, ethical dynamics are highlighted and then synthesized as an “ethics of reciprocity”. This highly ecological ethics takes into consideration the coexistence of all environmental entities (human and non-human), and may be viewed as an effort of Andean people to respond to the specific challenges they faced. Concerning the texts from Quebec, the ethical principles identified may be summarized as an “ethics of respect”. These may also be viewed as an ecological ethics as they do not perceive a real separation between man and the other entities that inhabit their environment. Rather, they view the

relationship between human and non-human entities as a fluid continuity that forms a “sacred circle”. Based on these results we draw a comparative assessment that demonstrates that the difference is mostly formal: ethics are anchored in different socio-historical realities related to environmental differences and the customs associated with these environments. Regarding the similarities between the Peruvian and Quebec indigenous ethics, they may be summarized by the concept of a “cosmoethics of the circle”. This reveals a conception of ethics as a dynamic process that brings into play not only humans, but also the environment, as well as that which escapes a palpable apprehension of the world. Finally, this thesis attempts to lend a perspective on some of the principles outlined in the analysis, by showing that they can involve a complexity that is at times denied or dismissed by contemporary Western philosophers. In summary, this dissertation shows that the study of indigenous discourses, or discourses which give a voice to indigenous people, is a gateway to their ways of thinking about ethics and therefore can contribute to the intercultural work of philosophy and ethics.

**Keywords:** intercultural and ecological ethics; Andean colonial indigenous discourses; Jesuit relations of New France; Huarochirí Manuscript; Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua; Paul Lejeune; Jean de Brébeuf; ethics of reciprocity; ethics of respect; cosmoethics

## Resumen y palabras claves

La presente tesis es un estudio analítico y comparativo de las concepciones éticas indígenas, a través de discursos coloniales de dos regiones de América: Perú y Quebec. La finalidad última de este estudio es la de permitir descubrir los principios de esas éticas indígenas y de hacerlas participar en el debate y creación de éticas interculturales y ecológicas pertinente al mundo contemporáneo. A ese fin, este trabajo se consagra al estudio de las tradiciones orales indígenas, y más particularmente al de la literatura de fuente oral colonial. Concretamente, se hace un estudio de dos crónicas coloniales indígenas de los Andes: el *Manuscrito de Huarochirí* y la *Relación* de Joan Santa Cruz Pachacuti; y de las relaciones de dos misioneros jesuitas en Nueva Francia: Paul Lejeune y Jean de Brébeuf. Puesto que estos textos no pueden ser considerados como transcripciones literales de las tradiciones orales indígenas, se ha optado por una metodología que toma en consideración tanto los locus de enunciación, las tradiciones discursivas y los procesos de textualización de la memoria, como las relaciones contextuales (intertextuales, referenciales e interpersonales) y las diferentes instancias de un análisis “eticológico”. Del lado de los textos andinos, se destacan dinámicas éticas que se sintetizan en una “ética de la reciprocidad”, ética altamente ecológica que toma en consideración el convivir con todas las entidades del entorno (humanas y no humanas) y, en consecuencia, que se puede considerar como un esfuerzo para responder a los desafíos impuestos por el contexto en el cual viven. Por lo que se refiere a los textos quebequenses, se identifican principios éticos que pueden ser resumidos como una “ética del respeto”, que también puede ser considerada como

una ética ecológica, ya que no se concibe una real separación entre el ser humano y las demás entidades de su entorno, sino más bien una continuidad fluida de relaciones entre ellos, formando un “círculo sagrado” de relaciones. A partir de estos resultados, se elabora un balance comparativo que muestra que las diferencias son sobre todo de orden formal, ya que las éticas se anclan en realidades socio-históricas diferentes por tener que ver principalmente con las diferencias del medio ambiente y de las costumbres que les están asociadas. En cuanto a las similitudes, estas se resumen en el concepto de “cosmoética del círculo”, que releva una concepción de la ética como una dinámica que pone en juego no sólo a los humanos, sino también el medio ambiente y lo que escapa a la aprensión palpable del mundo. Para terminar, se intenta dar perspectiva a algunos principios destacados en el análisis, mostrando que pueden conllevar una complejidad que a veces es negada o descartada por los filósofos occidentales contemporáneos. Así, este trabajo muestra que el estudio de discursos propiamente indígenas, o que dan la palabra al indígena, es una puerta de acceso a sus maneras de concebir la ética y que, por tanto, puede contribuir en una labor intercultural de la filosofía y de la ética.

**Palabras claves:** éticas interculturales y ecológicas; discursos coloniales indígenas de los Andes; relaciones jesuitas de Nueva Francia; *Manuscrito de Huarochiri*; Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua; Paul Lejeune; Jean de Brébeuf; ética de la reciprocidad; ética del respeto; cosmoética

## Índice

Résumé et mots clés.....	i
Abstract and keywords.....	iii
Resumen y palabras claves.....	v
Índice.....	vii
Agradecimientos.....	ix
<b>PARTE A: CUESTIONES PRELIMINARES.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1: Introducción: Problemáticas y propuesta de investigación.....</b>	<b>3</b>
1.1 Introducción general.....	3
1.2 España y los indígenas del Nuevo Mundo.....	9
1.3 Los españoles y los indígenas en la región peruana.....	13
1.4 Franceses e ingleses frente a los indígenas del Noreste de América.....	15
1.5 Problemáticas, propuesta de investigación e hipótesis.....	17
<b>CAPÍTULO 2: Estado de la cuestión y presentación del corpus.....</b>	<b>29</b>
2.1 Estado de la cuestión.....	29
2.1.1 La filosofía latinoamericana.....	30
2.1.2 La filosofía canadiense.....	36
2.1.3 Posicionamiento propio frente al estado de la cuestión.....	41
2.2 Descripción y justificación del corpus.....	42
<b>CAPÍTULO 3: Marco teórico y metodológico.....</b>	<b>49</b>
3.1 Consideraciones teóricas éticas.....	50
3.2 La tradición oral y el archivo.....	55
3.3 El mito y la ética.....	62
3.4 El discurso y la semiosis colonial.....	66
3.5 El análisis del discurso.....	73
3.6 Procedimiento metodológico.....	75
<b>PARTE B: TEXTOS ANDINOS.....</b>	<b>83</b>
Introducción: Las crónicas indígenas de los Andes.....	85
<b>CAPÍTULO 4: El Manuscrito de Huarochirí.....</b>	<b>89</b>
4.1 Texto, contexto y sujeto dicente.....	89
4.2 Cuniraya Huiracocha.....	102
4.3 Pariacaca.....	117
4.4 Chaupiñamca y lo femenino.....	138
4.5 Los huarochiranos y los incas.....	143
4.6 Los huarochiranos y los españoles.....	145
4.7 Balance.....	149
<b>CAPÍTULO 5: La Relación de Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui.....</b>	<b>157</b>
5.1 Texto y contexto.....	157
5.2 El sujeto dicente y las tradiciones discursivas.....	165
5.3 <i>Purun Pacha</i> , Tonapa y los Incas.....	174
5.4 Balance.....	188
Conclusiones.....	193
<b>PARTE C: TEXTOS QUEBEQUENSES.....</b>	<b>201</b>
Introducción.....	203
Las <i>Relaciones</i> de los jesuitas de Nueva Francia.....	205
Lejeune y Brébeuf: texto y discurso.....	207

CAPÍTULO 6: Mitos innus en las relaciones de Paul Lejeune.....	221
6.1 El mundo innu.....	221
6.2 Mitos en la relación de 1634.....	225
6.3 El mito de Tshakapesh de 1637.....	232
6.4 Balance.....	243
CAPÍTULO 7: Mitos wendats en las relaciones de Jean de Brébeuf.....	247
7.1 El mundo wendat.....	247
7.2 Mitos de creación del mundo en la relación de 1636.....	252
7.3 Mitos wendats sobre el país de las almas.....	261
7.4 Balance.....	268
Conclusiones.....	273
PARTE D: ELEMENTOS CONCLUSIVOS.....	279
CAPÍTULO 8: Conclusiones: balance y perspectivas.....	281
8.1 Balance comparativo.....	281
8.2 Perspectivas ético-filosóficas.....	288
8.2.1 El concepto de relacionalidad.....	288
8.2.2 El concepto de reciprocidad.....	291
8.2.3 El concepto de respeto.....	295
8.3 Conclusión general.....	298
BIBLIOGRAFÍA.....	307
ANEXO.....	321

## **Agradecimientos**

Quiero expresar mi reconocimiento al Departamento de literaturas y lenguas modernas de la Universidad de Montreal por haberme acogido entre sus estudiantes durante todos estos años. Un especial reconocimiento a los profesores del departamento por su inspiración y su confianza, particularmente a mi director de tesis, Juan C. Godenzzi, por su generosidad, su paciencia, sus lecturas atentas y sus reflexiones y comentarios profundos y justos. Igualmente, expreso mi gratitud a los colegas, en especial a Sara, por las largas charlas que tuvimos, a Tatiana, por el cariño y el ánimo, a Paulina, por su generosidad, y a todos los demás. Evidentemente, este recorrido académico no habría sido posible sin el apoyo de mi familia y amigos, así que les doy las gracias a todos y en particular a Julie y Ulysse, mis padres, mi hermana, Carole Anne, Gilles, Alain y Rachel.



**PARTE A:**  
**CUESTIONES PRELIMINARES**



## CAPÍTULO 1

### Introducción: Problemáticas y propuesta de investigación

#### 1.1 Introducción general

El punto de partida que dio origen a las reflexiones contenidas en la presente tesis fue la mundialización que enfrentamos actualmente, tema bastante trabajado en los medios académicos desde hace varios años. Varios ángulos, desde una gran variedad de disciplinas, pueden ser adoptados cuando se aborda este fenómeno, pero una faceta parece tomar cada vez más importancia, independientemente del acercamiento y propósito que se adopta<sup>1</sup>, aquella de las exigencias éticas que implica.

Esta mundialización ha supuesto, y sigue suponiendo, una aceleración de los contactos intra e inter-estatales; y una mayor visibilidad de estos y de los conflictos que pueden engendrar. Estos contactos suponen también intercambios y migraciones entre las diferentes sociedades del planeta y, entonces, el desarrollo cada vez más acelerado de sociedades pluralistas. Además de los contactos entre humanos, vemos más y más las cuestiones relativas a nuestras relaciones con el medio ambiente y los problemas ecológicos que causan. Estos fenómenos puestos de relieve por la mundialización nos obligan a (re)pensar nuestras maneras de actuar y convivir con los demás y el mundo y subrayan las necesidades éticas actuales. Edgar Morin usa la

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, en Europa, dos grandes acercamientos al concepto de mundialización han predominado en las últimas décadas. En el primero de ellos, se conceptualiza la mundialización como un hecho del cual tenemos que gestionar los efectos más que saber la forma en que se constituye; en el segundo, se conceptualiza la mundialización como un mito, o una doxa, y es casi sinónima de neoliberalismo; más que un hecho, se concibe como un proceso evitable contra el cual se puede luchar. Lucia Re (2005), en su artículo *Approches européennes de la 'mondialisation'*, pone en el primer acercamiento a autores como Anthony Giddens, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman y, en el segundo, a la “escuela francesa” de Pierre Bourdieu y de los intelectuales asociados al periódico de política internacional “Le monde diplomatique”.

metáfora de una nave espacial descontrolada para hablar de la mundialización y sus problemas, destacando al mismo tiempo la importancia de la exigencia ética:

Le vaisseau spatial Terre est propulsé par quatre moteurs associés et en même temps incontrôlés : science, technique, industrie, capitalisme (profit). Le problème est d'établir un contrôle de ces moteurs : les pouvoirs de la science, ceux de la technique, ceux de l'industrie, doivent être contrôlés par l'éthique, qui ne peut imposer son contrôle que par la politique; l'économie doit non seulement être régulée, mais elle doit devenir plurielle [...]. (2003: 41)

Esta necesidad ética se manifiesta en el nivel mundial, pero también en el nivel local, porque las sociedades pluralistas están enfrentadas a “choques” entre las diferentes culturas que las componen y, en consecuencia, a diferentes maneras de entender y vivir la ética. El filósofo Pierre Fortin indica que este pluralismo moral, que experimentamos a menudo de manera dramática, puede ser algo positivo si sabemos aprovecharlo. Permite, primero, darse cuenta de la relatividad y fragilidad de nuestras concepciones morales; segundo, nos lleva a adoptar una actitud de diálogo, para dejar abierto el sentido de la existencia humana y de las prácticas que inspiran; finalmente, nos obliga a examinar el estado de nuestra buena convivencia *de facto* que reposa sobre compromisos necesarios, pero que no son inmutables (Fortin 1995: 16). Podríamos decir, entonces, que las exigencias éticas de hoy se articulan entre un pluralismo global, que implica exigencias para regular la ciencia, la técnica, la industria y la economía, y un pluralismo local, que exige convivencia a la vez que muestra la relatividad de las visiones del mundo y apunta al diálogo y a los compromisos.

Frente a las necesidades éticas engendradas por la mundialización y el pluralismo, diferentes respuestas y proyectos han sido desarrollados. Mencionamos,

por ejemplo, la Fundación por una ética planetaria<sup>2</sup>, dirigida actualmente por el teólogo Hans Küng, que aboga por la formación de una ética mundial. Dicha ética debe ser intercultural e interreligiosa, es decir tomar en cuenta la visión moral de “todas” las culturas y religiones, para responder a los problemas globales actuales de manera completa, sin discriminación o marginalización. En este orden de ideas, cabe preguntarse cómo emprender esta labor intercultural e interreligiosa y quiénes entran en ella. En realidad, los mismos conceptos de interculturalidad e interreligiosidad son problemáticos en este caso, porque sobreentienden un cierto idealismo en cuanto a las relaciones entre comunidades y, en consecuencia, una ética planetaria resulta proyectarse como utopía, pudiendo reunir pacíficamente a todos los pueblos del planeta. Las cuestiones de geopolítica del poder y del conocimiento se imponen como freno a este proyecto, ya que la actual mundialización es en realidad la continuación de un proceso que empezó a finales del siglo XV con el establecimiento de las redes mundiales de intercambios económicos que resultaron de la conquista de América y de la gradual aparición del capitalismo (Quijano 2004). En otras palabras, el sistema mundial actual es heredero del colonialismo y, aun cuando los grandes imperios coloniales dejaron oficialmente de existir, hay una perpetuación de sus funcionamientos a través de una colonialidad del poder que sigue ejerciendo la hegemonía económica y política occidental. Además, a través de su ola colonial moderna, occidente no sólo ha logrado imponerse como centro de los intercambios económicos mundiales, sino también como centro de producción de un saber legítimo y universal, desplazando a las regiones colonizadas hacia la periferia:

---

<sup>2</sup> Se puede tener más información y leer la declaración de esta fundación en este sitio web: [http://www.weltethos.org/dat\\_fra/indx\\_0fr.htm](http://www.weltethos.org/dat_fra/indx_0fr.htm)

además de una colonialidad del poder, se ha impuesto también una colonialidad del saber.

Walter Mignolo da el ejemplo del caso latinoamericano, el cual podría extenderse a otras regiones periféricas como África y Asia:

[...] “América Latina” es una consecuencia y un producto de la geopolítica del conocimiento, esto es, del conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la “modernidad”, en su autodefinición como modernidad. En este sentido, “América Latina” se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que asumieron los intelectuales y estadistas latinoamericanos y se esforzaron por llegar a ser “modernos” como si la “modernidad” fuera un punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder. (citado en Walsh 2002: 17)

En otras palabras, los “modernos” fueron descartando los conocimientos y las maneras de percibir y gestionar el mundo que no resultaban funcionales a su poder. Enrique Dussel afirma que, con la “invención” de la modernidad, el mundo occidental ha escondido el otro lado de su desarrollo “superior” y “emancipador”: la violencia coercitiva y genocida que se ha ejercido sobre la periferia de manera tanto física como intelectual (2001: 68-69).

Si estas cuestiones de geopolítica se manifiestan en el nivel global dentro de un juego de poder entre el centro y la periferia, no hay que olvidar que tal conceptualización binaria esconde otras estructuras de poder dentro del centro y de la periferia. Entonces, para que una ética global pueda ser efectiva, tienen que hacerse primero esfuerzos locales que permitan que la interculturalidad e interreligiosidad, promovidas por un proyecto como el de la ética planetaria, puedan efectivamente realizarse. Así, la tesis que sigue quiere inscribirse en este esfuerzo más bien local, sin perder la perspectiva de su eventual contribución a los esfuerzos globales.

Más precisamente, haremos una aproximación al caso de América y sus pueblos indígenas, ya que la marginalización de éstos, en las diferentes sociedades americanas, se ha perpetuado desde la llegada de los europeos al continente hasta nuestros días. En este sentido, aun cuando el espacio americano es considerado muchas veces como postcolonial, y formalmente lo es, ya que sus Estados no son más coloniales como tales y pasaron por procesos de independencia de sus antiguas metrópolis, cuando pensamos en los pueblos indígenas este “postcolonialismo” no existe realmente, ya que los pueblos indígenas nunca han pasado por un real proceso de descolonización. En esta línea de pensamiento, Jorge Klor de Alva enuncia bastante bien este fenómeno diciendo que los que se beneficiaron de las independencias en Hispanoamérica no fueron los indígenas:

But the winners were obviously not the Indians. It was not indigenes who could now enjoy a postcolonial moment crowded with decolonizing initiatives and the anxious search for their precolonial selves. Instead the sons and daughters of the formers colonialists won and, consequently, neither postcolonialism nor decolonization ever took place [...]. (1992: 19)

En América del Norte, aun cuando la situación es diferente debido a que la colonización y los procesos de independencia fueron gestionados de otra manera, el marco conceptual del postcolonialismo tampoco parece calzar con la situación indígena. En este sentido, Laura Moss subraya la necesidad de no olvidar la situación indígena cuando se habla de postcolonialismo:

A clear divide in the postcolonial paradigm is often perceived between the ‘invader-settler’ nations of Australia, New Zealand, and Canada, where the process of colonization was predominantly one of immigration and settlement, and those parts of the world where colonization was more predominantly a process of displacement, impoverishment, sublimation and even annihilation. However, too sharp a division may obscure the terrible consequences of colonialism for the Indigenous peoples in the territories settled, as it might over the complexity of cultural and political reconstruction in territories exploited under the economic and political imperatives of empire. (2003: 2)

Por eso, nos parece juicioso, para no caer en trampas conceptuales y teóricas, concentrarnos en el caso indígena; es decir, en el problema de la marginalización del ‘otro’ que está dentro del ‘nosotros’<sup>3</sup>. Esto no permite estudiar América como un todo homogéneo, pero sí como un conjunto de regiones que tuvieron experiencias coloniales similares en comparación con otras regiones del mundo, y que pueden considerarse todavía en proceso de descolonización. Estas comparaciones al interior del continente americano no han sido aun suficientemente estudiadas<sup>4</sup>.

De un modo aún más preciso, intentaremos rastrear las grandes líneas de las concepciones éticas de ciertos pueblos indígenas a través del estudio de manifestaciones discursivas propias de ellos durante la época colonial. Ahora bien, para que la tesis no se vuelva demasiado extensa, nos concentraremos en dos regiones específicas de América: Perú y Quebec<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> En este sentido, Amaryl Channady identifica con precisión la problemática de las naciones americanas en relación a las Naciones Originarias y otros marginalizados, como los negros: “[...] comment doit-on se comporter à l’égard de ceux qui appartiennent à notre nouvelle société mais qui vivent dans la marginalité ou qui sont considérés comme différents? [...] Le ‘nous’ ne désign[e] pas les Européens métropolitain qui se livr[ent] à une réflexion sur les ‘autres’, c’est-à-dire les non-Européens, mais les [...] Américains qui s’interroge[nt] sur les rapports entre les groupes dominants et les différents ‘autres’ de leur propre société, puisque les ‘autres’ f[ont] partie du ‘nous’” (1999: 11).

<sup>4</sup> Normalmente se suele estudiar los “post-colonialismos” según los antiguos imperios que colonizaron las regiones. Así, en el mundo anglo-sajón los “postcolonial Studies” designan lo que antes era nombrado “Commonwealth Studies” y cubren todas las regiones que fueron ocupadas por los británicos aun cuando tienen experiencias coloniales muy diferentes. Evidentemente, esto no significa tampoco que los países de América del Norte y de Latinoamérica tuvieron experiencias coloniales y “postcoloniales” iguales; así, por ejemplo, Pierre Beaucage (2006) señala que se pueden diferenciar dos tipos de colonialismo en América: un colonialismo de sustitución (principalmente en América del Norte donde se sustituyó una población local por colonos) y uno de dominación (en las regiones hispanoamericanas donde la población local fue dominada por los colonos, pero siguió formando parte del universo social). Sin embargo, nos parece que una región como Canadá tuvo una experiencia colonial más parecida a la de México, por ejemplo, que a la de India en cuanto a la conquista y ocupación del territorio.

<sup>5</sup> Designamos aquí los territorios actuales de Perú y de la provincia de Quebec como espacios de los cuales emanan los discursos que estudiaremos, pero, en realidad, esto es una generalización. Por un lado, decimos Perú porque es el territorio que cubre la parte más importante de la cordillera de los Andes, región donde fueron producidos dos de los textos que estudiamos. A lo largo de la tesis hablaremos más bien de la región de los Andes y utilizaremos el adjetivo *andino* y no *peruano*. Por otro lado, nombramos la provincia de Quebec porque es un territorio en la continuación histórica de

Para entender mejor las preocupaciones que tenemos y que orientan la tesis, nos parece pertinente empezar rastreando, aunque de manera breve, la historia de la situación de los pueblos indígenas de las dos regiones mencionadas. Evidentemente, la historia colonial de Perú se desarrolló de manera diferente que la de Quebec, pero las consecuencias para estos pueblos presentan algunas similitudes. Primero, veamos cómo, de manera general, los españoles concibieron a los hombres que habitaban el Nuevo Mundo al llegar al continente americano. Empezamos con estas consideraciones generales concernientes a los españoles y a los indígenas porque fueron las que orientaron primero todas las concepciones europeas sobre los pueblos autóctonos americanos. Luego, hablaremos de las situaciones más precisas de Perú y Quebec desde los primeros contactos hasta hoy en día.

Después de esta presentación histórica general, delimitaremos nuestras preocupaciones en relación a la situación indígena esbozada e iremos presentando más precisamente nuestra propuesta de investigación en relación a ellas.

## **1.2 España y los indígenas del Nuevo Mundo**

Los primeros europeos en haber estado en contacto con los habitantes del Nuevo Mundo fueron los españoles con la llegada de la expedición de Cristóbal Colón en 1492<sup>6</sup>. Este “descubrimiento” reviste capital importancia para el mundo occidental

---

Nueva Francia, aun cuando esta última cubría una gran parte del Noreste de América, territorio más grande que la actual provincia de Quebec que se extendía hasta la actual Ontario en el oeste y hasta Nuevo-Brunswick y una parte de EE. UU. en el este. En este último caso utilizaremos Quebec, Nueva Francia y Noreste de América para designar la región de la cual provienen las naciones innu y wendat, que están en el origen de los textos que estudiamos.

<sup>6</sup> Tenemos que precisar que el explorador vikingo Leif Ericson había visitado Terranova alrededor del siglo XI y que probablemente algunos pescadores europeos ya habían estado en contacto con habitantes de América del Norte. Sin embargo, fue Cristóbal Colón, en nombre de la Corona de Castilla, quien estableció el primer contacto “oficial” y duradero con el Nuevo Mundo.

ya que, entre otras cosas, cambió totalmente el imaginario de la configuración geográfica del mundo. Al encontrarse con el “otro” que era el “indio”, una de las primeras preguntas que se hicieron los españoles fue la de su estatuto como ser humano<sup>7</sup> (inferior) y esclavo natural. Esta pregunta sobre la naturaleza del hombre americano no se respondió de manera superficial y movilizó a algunos de los más grandes pensadores de aquella época, como el teólogo fundador de la escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, y Bartolomé de Las Casas. Este cuestionamiento era importante ya que la presencia española se justificaba porque, como hombres inferiores y naturalmente esclavos, los indios necesitaban a los europeos para gobernarlos y enseñarles la fe cristiana. En este sentido, Aníbal Quijano (2004) dice que el concepto de raza se inventó con la llegada de los europeos a América y sirvió para justificar la división del trabajo en provecho de los europeos. En resumidas cuentas, los indios eran considerados como bárbaros que se tenían que civilizar; es

---

<sup>7</sup> La tendencia fue a considerar al Otro como inferior y esta no era nueva en el pensamiento europeo; pensemos en la antigua Grecia en la que se consideraba al ser humano sobre una escala que iba de la bestialidad a los casi-dioses. Los griegos se consideraban estar en la parte más alta de esta escala, siendo los únicos en poder alcanzar las virtudes, y todos los extranjeros eran considerados como bárbaros, inferiores. “The teleological view of nature, to which all Greeks (and subsequently all Christians) subscribed, allowed for the existence of a scale of humanity going from the bestial at one end to the god-like at the other. On this scale the Greek, who alone had access to virtue, was the norm. Though incapable perhaps, like all mortals, of becoming a true god, he was similarly unable to degenerate into a beast. The *barbaros* on the other hand, lived somewhere at the lower end of the scale. Morphologically he was a man, but one who had no share in the life of happiness (*eudaimonia*) which is the highest end (*telos*) of all men and no knowledge of virtue” (Pagden 1983: 18). Entonces, los europeos no pensaron que los indígenas no eran humanos, sino que se cuestionaron sobre sus cualidades como humano, sobre su “humanidad”. Además, es probable que los indígenas también se cuestionaran sobre la “humanidad” de los europeos. Tal vez por eso, cuando se dio el contacto, los habitantes del imperio inca pensaron que los europeos eran seres sobrenaturales; de ahí que, por ejemplo, se dirigieran a un español con el apelativo de “wiracocha”, nombre de uno de los principales dioses andinos (Pagden 1983: 17). Tampoco hay que olvidar que aprehendemos el mundo a través del lenguaje y que los discursos se construyen a partir de otros discursos. Entonces, los primeros europeos en llegar al continente americano construyeron su visión de este mundo desconocido y sus habitantes a partir de lo que conocían; además, Cristóbal Colón pensó en un primer momento haber llegado a Asia y construyó el relato de su viaje a partir de otros como Marco Polo: “Para relatar su experiencia *inaudita*, Colón no puede hacer otra cosa, en efecto, que *evocar* referencias conocidas, socializadas, y por tanto susceptibles de *reconocimiento*. [...] Colón, para hacer digno de crédito su relato, sigue a la letra los textos de Pierre d’Ailly, *Imago mundi seu Rius imaginaria descriptio* (Lovaina, 1480), y de Marco Polo, *Viajes* (Venecia, 1480)” (Gómez-Moriana 1994: 156-158).

decir, paganos que había que evangelizar y salvajes a quienes se tenía que enseñar a vivir en sociedades urbanas y políticamente organizadas<sup>8</sup>. Evidentemente, estas consideraciones sobre el indio no tuvieron únicamente adeptos y, muy pronto, los misioneros, como por ejemplo los franciscanos, denunciaron los abusos de los españoles y defendieron los derechos indígenas. Esto dio lugar a “juntas”, ordenadas por los diferentes reyes españoles de aquella época, en las cuales se intentaba definir el tratamiento que se tenía que dar al indígena y justificar la presencia española sobre sus tierras, definición que tardó mucho en hacerse<sup>9</sup>. En 1537 la bula papal *Sublimis Deus*, sin poner fin al debate, declaró que desde el punto de vista religioso el indio era dotado de razón y apto a recibir la fe cristiana. Después de este decreto, el debate se desvió hacia una óptica más ético-política puesto que el Papa, en cierta medida, había puesto fin al debate moral-teológico. En realidad, el debate empezó más bien a desarrollarse sobre el *cómo* de la evangelización en lugar del *por qué*. Además, con las Leyes Nuevas de 1542, se prohibieron las encomiendas<sup>10</sup> y se reconoció el derecho de los indígenas a ser libres<sup>11</sup>. El debate más célebre que ocurrió después de la bula papal es el que se dio entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas y que es conocido como la controversia de Valladolid. Este

---

<sup>8</sup> Evidentemente, al encontrarse con las grandes civilizaciones como la de los aztecas y la de los incas, el argumento de la in-civilización de los indios no era sostenible desde el punto de vista socio-político porque éstas tenían sociedades organizadas alrededor de grandes centros urbanos y tenían una organización política muy compleja. En este caso, los españoles encontraron otros argumentos para mostrar la barbaridad de estos pueblos como la falta de escritura, la idolatría, la antropofagia, etc.

<sup>9</sup> Estas juntas formaban parte de una “polémica” más amplia nombrada “justos títulos” que había empezado con las bulas alejandrinas a partir de 1493 y que otorgaba a Castilla, de parte de las autoridades pontificias, el derecho de conquistar América y la obligación de evangelizarla.

<sup>10</sup> Las encomiendas eran un sistema que permitía a un encomendero “poseer” un cierto número de indios que tenía que evangelizar y proteger a cambio de un tributo o de su fuerza de trabajo. Era un sistema feudal heredado del medioevo y que permitía muchos abusos por parte de los encomenderos que trataban a sus súbditos como esclavos.

<sup>11</sup> Sujetos libres del rey de España, una especie de eufemismo.

debate no ponía en cuestión la presencia española en el Nuevo Mundo, sino más bien la manera en que los españoles tenían que colonizar el continente.

L'objectif initial est double. Il s'agit de résoudre un problème théologique : comment la foi doit-elle être prêchée au Nouveau Monde? Et un problème politique : comment ses habitants peuvent-ils être légitimement soumis à l'autorité impériale de Charles Quint. Les deux adversaires ont fusionné les deux questions en réduisant le débat à l'alternative suivante : faut-il commencer par assujettir ces infidèles par la force pour les convertir dans un second temps ou, au contraire, l'assujettissement au pouvoir castillan n'est-il légitime qu'après leur conversion pacifique. Sepúlveda soutient la première position, Las Casas la seconde. L'enjeu politique est de taille. Comme la Castille a procédé de manière sépulvédiennne, critiquer Sepúlveda, au nom d'une forme alternative de l'empire, c'est attaquer les fondements de l'empire réellement existant. (Capdevilla en Las Casas et al. 2007: 7)

Esta junta, que tuvo lugar entre 1550-51, no puso un fin a los debates sobre el indígena y la colonización, pero ciertamente tuvo un impacto y moderó los impulsos desenfrenados de la conquista<sup>12</sup>. Así, después de varias décadas de cuestionamiento sobre la legitimidad de la presencia española y las maneras de actuar con el indio, empezó una etapa más bien de estabilización en la cual se intentó pacificar las relaciones con los indígenas.

Esta breve presentación del tratamiento del indígena en las primeras décadas de la ocupación de América por los españoles muestra la implantación de un sistema socio-político basado en un poder asimétrico que pone a los indígenas en una posición de inferioridad. Al usar la violencia, tanto física (con las matanzas y trabajos forzados) como simbólica (con la imposición del cristianismo), para conquistar, los españoles se impusieron como dueños de grandes territorios y como los líderes en la propagación de la fe cristiana y del sistema económico mercantil. Aun cuando la violencia inicial fue condenada y contenida, la marginalización y

---

<sup>12</sup> Incluso desapareció el término *conquista* en referencia a la adquisición de nuevos territorios porque se admitió que esta tenía que hacerse de manera pacífica, lo que esa palabra no sobreentiende.

exclusión de los pueblos indígenas continuó y esto incluso hasta nuestros días<sup>13</sup>. Evidentemente, aunque consideraciones como las que vimos fueron válidas para todas las regiones de la América española, el tratamiento del indígena y las medidas socio-políticas que lo concernían variaron de una región a otra. Veamos rápidamente ahora la situación en los Andes peruanos, tanto en su pasado colonial como en su presente republicano.

### 1.3 Los españoles y los indígenas en la región peruana

En el caso peruano, la segregación y marginalización comenzaron temprano. Ya en la segunda mitad del siglo XVI, después de una resistencia de varios años por parte de los incas<sup>14</sup>, Francisco de Toledo, virrey entre 1569 y 1581, instauró la separación entre la “republica de Indios” y la “republica de españoles”, estableciendo así un estatus inferior a los indígenas. Este estatus inferior<sup>15</sup>, y los abusos que resultaban de ello, continuó a través de los siguientes siglos<sup>16</sup> de la colonia española en esta región aun cuando leyes protegían, en teoría, a los pueblos

---

<sup>13</sup> Esta exclusión se da en todos los niveles identificados por Martine Xiberras en su libro sobre las teorías de la exclusión: “les exclus ne sont pas simplement rejetés physiquement (racisme), géographiquement (ghetto) ou matériellement (pauvreté). Ils ne sont pas simplement exclus des richesses matérielles, c’est-à-dire du marché et de leur échange. Les exclus le sont aussi des richesses spirituelles : leurs valeurs manquent de reconnaissance et sont absentes ou exclues de l’univers symbolique.” (1993: 18).

<sup>14</sup> El Tahuantinsuyo (Imperio de los Incas) fue conquistado por Francisco Pizarro en 1532, más de 30 años después de la llegada de los españoles a las tierras americanas, y se puede decir que las resistencias terminaron con la ejecución de Tupac Amaru I ordenada por Francisco de Toledo en 1572.

<sup>15</sup> Hay que precisar que, a pesar de este estatus, desde los inicios de la conquista se otorgaron ciertos privilegios a la antigua nobleza incaica que tuvo acceso a una educación española y a un lugar privilegiado en la administración de las comunidades indígenas; así pudo enriquecerse y tener un lugar más relevante en la sociedad colonial.

<sup>16</sup> Hay que señalar que durante la primera mitad del siglo XVII hubo también un interés por las tradiciones indígenas, sobre todo en la perspectiva de la persecución de las idolatrías, y que se escribieron el anónimo *Manuscrito de Huarochirí*, los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti y la *Nueva Corónica* de Guamán Poma de Ayala, obras que hablan bastante del pasado indígena. Además, se publicó la *Gramática y Vocabulario* de Gonçalez Holguín.

indígenas. Cuando el Perú se independizó de España en 1821, los indígenas fueron, de manera teórica, asimilados y considerados como peruanos y nada más<sup>17</sup>, lo que incluso empeoró su situación por la abolición de las “Leyes de Indias”. Así, la marginalización social, económica y epistemológica de los indígenas siguió y todavía está en vigor en nuestros días. Las organizaciones indígenas, que se multiplicaron a partir de los años 60, luchan constantemente para obtener el reconocimiento de los pueblos que representan y un mayor poder e influencia política<sup>18</sup>. A pesar de sus esfuerzos, el Estado sigue con la represión y la criminalización del movimiento indígena y las reclamaciones organizadas de sus derechos<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> San Martín declaró: “en lo futuro, los aborígenes no serán llamados indios ni nativos; son hijos y *ciudadanos* del Perú, y serán conocidos como peruanos” (citado en Anderson 1993: 80). Pero, en realidad, esta declaración de libertad de los indígenas no fue realmente efectiva, ya que los patrones de poder y de división del trabajo establecidos durante la colonia quedaron vigentes. “Al término del colonialismo ibérico, la abrumadora mayoría de los que poblaban los nuevos países andinos [...] “indios”, “negros” y sus respectivos “mestizos”, que además eran siervos y esclavos, aunque muchos “mestizos ablandados” ya no lo eran, sin dejar de ser, de todos modos, trabajadores pobres y miembros de las “razas inferiores”. Dadas esas condiciones, esa población estaba legal y socialmente impedida de toda participación en la formación de los nuevos Estados” (Quijano 2005: 55).

<sup>18</sup> No hay que callar tampoco que se han venido acumulando pequeñas victorias a lo largo de la historia republicana del Perú --como el reconocimiento del quechua como lengua oficial (1975), el reconocimiento a la posesión de tierras y el rompimiento del servilismo agrario (décadas 1960-70), el establecimiento de una educación bilingüe (desde la década de 1970), etc.--, aunque éstas, si no sólo simbólicas, han sido defectuosas y, en realidad, no han cambiado mucho su situación real. Así, hay que especificar aquí que la reforma agraria que tuvo lugar en esta época no dio reconocimiento a los *indígenas* sino a los *campesinos* y si bien dio lugar a ciertos avances también perjudicó a los indígenas. Por ejemplo, se negó “por decreto la existencia de los indígenas, que en adelante debieron asumirse como campesinos, y a los que les fueron impuestos formas productivas distintas a las ancestrales que ellos practicaban” (Escárzaga Nicté 2004: 106-107).

<sup>19</sup> El *Informe Alternativo 2008 sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT en Perú* dice: “Sólo durante el presente año 2008, han fallecido como producto de la represión policial los comuneros campesinos: Rubén Pariona Camposano, Emiliano García Mendoza, Julio Rojas Roca y Santiago Lloclla Cañuri (fallecidos en febrero del 2008 en el paro agrario) y Jorge Altamirano Morán, durante el Paro Agrario en Julio del 2007. Este campesino murió como consecuencia de disparos producidos por arma de fuego, pero igualmente hubo cerca de 20 heridos producidos por proyectiles ‘perdigones’” (2008: 10).

#### 1.4 Franceses e ingleses frente a los indígenas del Noreste de América

La situación histórica de Quebec es diferente, pero, como hemos dicho, los resultados son similares. Al contrario de los españoles, después de la llegada de Jacques Cartier en 1534, los franceses no intentaron controlar como tales a los pueblos indígenas, sino que se contentaron con utilizar sus conocimientos del territorio para explotar los recursos naturales que les interesaban, como las pieles por ejemplo. Evidentemente, las epidemias<sup>20</sup> y el contacto con los franceses cambiaron en parte el modo de vivir indígena, pero pudieron conservar una autonomía bastante grande durante algunos siglos<sup>21</sup>. Sin embargo, con los ingleses como nuevos

---

<sup>20</sup> No se sabe con precisión cuál fue el descenso demográfico, pero se estima que había alrededor de 160 000 amerindios en el este de Canadá (Quebec) en el siglo XVI; y que en 1763, en el momento de la “Proclamation Royale”, había sólo algunos miles (Beaulieu 1997: 18).

<sup>21</sup> Alain Beaulieu dice: “Aux XVIIe et XVIIIe siècles, la colonisation française, qui ne fut jamais très imposante, n’entraîna guère en conflit avec le mode de vie traditionnel des Autochtones. Peu nombreux, les colons d’origine française étaient surtout concentrés le long des basses terres de la vallée du Saint-Laurent. Au-delà, d’immenses territoires restaient libres pour les activités de chasse et de pêche. Pour les Autochtones, la colonisation française apparaissait nettement moins menaçante que celle des colons anglais. Les Britanniques avaient en effet une bien fâcheuse réputation, celle de “mangeurs de terres” (Beaulieu 1997: 91). Pero hay que precisar que algunas naciones amerindias cambiaron su modo de vida para poder hacer comercio con los europeos. Marcel Trudel precisa esto diciendo: “[...] parmi ceux qui, jusqu’alors, vivaient au bord de la mer pour en tirer leur subsistance, il en est qui s’éloignent de plus en plus du littoral, afin de se procurer les fourrures qu’on échange avec les Blancs. De sédentaires et pêcheurs, ils deviennent ainsi nomades et chasseurs: ce qui change profondément leur mode de vie et, en même temps, leur culture traditionnelle” (Trudel 1968: 33). Tampoco hay que minimizar el impacto que pudo tener la llegada de los europeos sobre los pueblos indígenas de aquella época; el choque bacteriológico, entre otros, fue muy importante. Por ejemplo, Georges Sioui menciona que los “Iroquois du Saint-Laurent” tuvieron que desplazarse de su lugar de residencia original y se integraron a los wendats en los inicios del siglo XVI (Sioui 1999: 111-112). Además, ciertas naciones amerindias entraron en guerra con otras porque se habían aliado con los franceses, lo que fue muchas veces percibido por los historiadores como enemistades anteriores a la llegada europea. Así, por ejemplo, el historiador wendat Georges Sioui afirma que en la época colonial los iroqueses no estaban en guerra contra los wendats, lo que se suele escribir en los libros de historia, sino contra los franceses y que como aliados de éstos los wendats fueron enemigos por defecto de los iroqueses. “Comme les Wendats étaient les chefs de la grande société amérindienne du Nord-Est, ils conquirent fatalement une union centrée sur le commerce. Les Français et autres Européens y avaient naturellement leur place, en dépit des conséquences catastrophiques de leur venue [...] Les Iroquois, qui se rendaient compte également de l’ampleur de la catastrophe en cours, optèrent pour la défense. [...] La décision –difficile mais inévitable– des Iroquois fut de s’engager dans une guerre [...] le but de cette guerre était de réduire à néant le pouvoir des étrangers” (Sioui 1999: 61-62).

“dueños” del territorio a mediados del siglo XVIII, las cosas empezaron a cambiar más rápidamente. Los proyectos de asimilación de los franceses que habían quedado solamente en el nivel de proyecto, fueron emprendidos por los ingleses con mucho más vigor. Así, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, el gobierno colonial empezó a instaurar medidas más duras y emprendieron una campaña sistemática de asimilación de los indígenas<sup>22</sup>. A partir de este momento, varias medidas se impondrán a los amerindios, como, entre otras: el establecimiento de la “Ley sobre los indios” (*Loi sur les indiens*), que determina de manera jurídica quién es o no indígena; la sedentarización forzada, a través de la constitución de “reservas”, y la intensificación de la evangelización. Otra medida fue la de la imposición de los pensionados<sup>23</sup>, que obligaban a los niños indígenas a pasar la mayor parte del año lejos de su familia y les prohibían hablar su lengua, llevar vestimenta tradicional, etc. Todas estas medidas, y otras, continuaron después de la independencia de Canadá en 1867 y tienen aún vigencia hoy en día, aunque con modificaciones. Hoy en día, los indígenas están en una lucha jurídica continua ante los tribunales para recuperar sus tierras y para obtener más autonomía política. En el 2009, el gobierno canadiense reconoció el desastre de las escuelas residenciales y presentó oficialmente sus excusas a los pueblos indígenas, dándoles una compensación financiera y ordenando la creación de una comisión de verdad y reconciliación. Sin

---

<sup>22</sup> La asimilación de los pueblos indígenas fue considerada como un imperativo por las autoridades británicas. “Après 1820, à Londres comme dans la colonie, on préconise la mise en œuvre d’un vaste programme de ‘civilisation’. L’objectif est clair: il faut forcer l’intégration des Autochtones à la société coloniale. Longtemps considérés comme des alliés militaires qu’il fallait ménager, les Amérindiens sont progressivement identifiés à un ‘problème social’ qu’il faut régler.” (Beaulieu 1997: 100).

<sup>23</sup> Esta medida no duró mucho tiempo en la provincia de Quebec, pero dejó cicatrices psicológicas importantes. En el resto de Canadá, las escuelas residenciales fueron instauradas en la segunda mitad del siglo XIX, cerrándose la última de ellas en los años 90 del siglo XX.

embargo, esta comisión no tuvo una real cobertura mediática ni un real impacto en las relaciones entre el Estado canadiense y los pueblos autóctonos. En la provincia de Quebec, los amerindios, que representan aproximadamente el 1% de la población, son todavía víctimas de muchos prejuicios y cuentan con condiciones de vida mucho más bajas que el resto de la población. Los amerindios en el Quebec contemporáneo son casi completamente ignorados y los debates sobre la diversidad cultural, como los promovidos por la “Commission Bouchard-Taylor sur les accommodements raisonnables” (2007), se enfocan sobre la inmigración creciente, borrando casi totalmente la presencia milenaria de las culturas amerindias en el territorio. Incluso la nueva política económica para desarrollar el norte de Quebec, que el gobierno ha llamado “Plan Nord”, no parece querer tomar muy en cuenta a los amerindios que habitan el territorio que forma parte de este plan de desarrollo económico.

### **1.5 Problemáticas, propuesta de investigación e hipótesis**

Antes de ir más lejos en la descripción de nuestros objetivos de investigación, y a la luz de lo que acabamos de presentar, hay que hablar un poco de la categoría “indígena” o “amerindio”, que utilizaremos mucho a lo largo de la tesis, ya que, a causa del largo proceso de colonización y de transculturación, puede resultar problemática e incierta. Hoy en día puede ser difícil decir con seguridad quiénes forman parte o no de un pueblo indígena en América y qué diferencia tiene tal pueblo con el resto de la sociedad. Esta categoría fue, en realidad, “inventada” por los europeos y está teñida de un racismo implícito desde su origen y por la utilización que se hizo de ella durante tanto tiempo; de ahí que sea muchas veces

negada por los mismos pueblos originarios<sup>24</sup>. Además, podríamos decir, pero no sin causar descontento y polémica, que a partir de la presencia europea en América las culturas indígenas cesaron de existir para dar lugar a híbridos culturales que sólo conservan recuerdos de antiguas culturas ya extintas. Sin embargo, se corre el riesgo de ver las culturas precolombinas como objetos “puros”; es decir que tampoco hay que considerar las culturas indígenas como esencias puras que fueron “contaminadas”, sino más bien como procesos en constante cambio<sup>25</sup>. En este sentido, pensamos que los pueblos originarios de hoy se caracterizan más bien por sus reivindicaciones identitarias y políticas que promueven algunas características ancestrales, pero no de manera exclusiva. Marisol de la Cadena y Orin Starn expresan un punto de vista similar al presentar el libro *Indigeneidades contemporáneas*:

Ninguno de estos capítulos [del libro en cuestión] asume que los criterios de la indigeneidad son autoevidentes o intrínsecos [...]. Compartimos una visión de mezcla, eclecticismo y dinamismo como la esencia de la indigeneidad, y ello en oposición a una visión de colapso o “corrupción” a partir de algún estado original de pureza. Un hilo conductor es nuestro deseo [...] de exponer la inexistencia de cualquier tipo de límites “naturales” preestablecidos. Creemos que esta es la única manera de desbaratar los estereotipos densamente sedimentados acerca de atemporales “culturas tribales” materializadas en todo tipo de objetos [...]. Para conceptualizar la indigeneidad, es necesario reconocerla como un campo gubernamental relacional que articula subjetividades y saberes que nos involucran a todos –indígenas y no indígenas. (2010b: 11)

<sup>24</sup> A este propósito Bajtín dice: “Ningún miembro de la comunidad de hablantes encontrará jamás palabras neutras, libres de las aspiraciones y de las evaluaciones de otros, no habitadas ya por voces foráneas. Al contrario. Todo hablante recibe la palabra por medio de la voz de otro, y la palabra se constituye en eco de esa voz: al intervenir en su propio contexto, lo hace a partir de otro contexto, penetrada por las intenciones de otros. La propia intención del hablante encuentra así la palabra habitada ya por otras intenciones.” (citado en Gómez-Moriana 1994: 152).

<sup>25</sup> Las culturas indígenas, en el momento de la conquista por los europeos, eran ya el resultado de contactos entre diversos pueblos. El contacto con los conquistadores evidentemente cambió para siempre el modo de vida de los pueblos indígenas y sus maneras de percibir y representar el mundo; sin embargo, no dejaron por eso de ser pueblos con una realidad propia. Hay un peligro al considerar las culturas y los fenómenos culturales como esencias puras, pero también al verlas con una visión extremadamente relativista. Por eso, en esta tesis consideramos opciones teóricas y metodológicas que intentan “resolver” estos problemas.

En este orden de ideas, en Canadá (y por tanto en Quebec), la Ley sobre los indios (*Loi sur les Indiens*), que define quién es o no es indígena según la sangre, da origen a algunas paradojas. Por ejemplo, hay bastante gente de sangre mezclada que no tiene el estatuto de indio porque no puede demostrar su ascendencia indígena. También, hay pueblos indígenas casi enteros a quienes no se les reconoció el estatuto de indígena en el tiempo del establecimiento de esta Ley porque vivían en las mismas ciudades que los “blancos”<sup>26</sup>. Igualmente, hay representantes de su pueblo que tienen los mismos rasgos físicos que un “blanco” (pelo rubio, ojos azules y piel clara) y que viven fuera de la reserva. Además, ciertos individuos pueden tener el estatuto de indígena, pero vivir como cualquier quebequense; y otros, que no tienen el estatuto oficial, esforzarse por mantener la tradición.

En Perú no hay legislación que otorga un estatuto oficial a los indígenas, pero la situación no es tan diferente. Por ejemplo, en la región de Huarochirí, que no queda muy lejos de Lima, hay pueblos bastante aislados en los que los habitantes tienen todavía vestimenta tradicional y se reúnen para fiestas y trabajos comunales muy antiguos; sin embargo, ninguno habla una lengua indígena y todos se dicen huarochiranos y peruanos, aspirando a los mismos recursos que la gente de la ciudad. Por otro lado, se encuentran en Lima personas que hablan quechua y llevan vestidos tradicionales, pero que tienen el mismo modo de vida que un limeño

---

<sup>26</sup> Un ejemplo de esta situación se encuentra en la ciudad de *Trois-Rivières*, donde hay familias enteras que se reclaman de ascendencia algonquina, pero que nunca vivieron en reservas y, entonces, no tienen número de banda. El libro de Claude Hubert *Algonquins de Trois-Rivières : l'oral au secours de l'écrit, 1600-2005* habla de este fenómeno.

“mestizo”. Se suele asociar a los pueblos indígenas con el campo, pero ahora hay casi tantos indígenas urbanos como campesinos<sup>27</sup>.

Aun cuando la categoría de indígena puede ser problemática, lo que nos preocupa aquí es más bien el lugar marginalizado que estos pueblos tienen en la sociedad y en los círculos de difusión del saber. Es decir, su doble marginalización, tanto social como epistemológica. Frente a la situación histórica que hemos presentado, varios problemas éticos pueden surgir cuando pensamos en los pueblos originarios de América, si se considera a la ética como una reflexión y/o una práctica que ponen en juego las relaciones entre humanos, el vivir juntos (*vivre-ensemble*), y que determina los valores y las normas de este juego. Evidentemente, la ética tiene que ver con las relaciones entre humanos, pero no se limita a ellas, pues en realidad tiene que ver con *las relaciones del humano*, con todas, lo que incluye también en esta definición, por ejemplo, los problemas ecológicos como problemas éticos. Desde este punto de vista, podemos ver la conquista como el encuentro y la confrontación de tradiciones éticas diferentes, las europeas y las indígenas<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> A este propósito Alejandro Ortiz Rescaniere dice: “Los indios no quieren ser indios. A ellos les gusta lo que vino de España. Se vuelven mestizos del pueblo; luego, ciudadanos del Cuzco o de Lima; y, después, quieren ser norteamericanos. Todo lo logran bien o parcialmente. [...] [A]l hombre pobre de Lima, con poca instrucción, nacido en la ciudad y de padres quechuas, mejor es que no se hable de indianismo o de sus raíces indias: tiende a rechazar todo lo que recuerda su origen; quiere olvidar y mirar hacia adelante. [...] El campesino tradicional también hace suyo el ideal democrático: ‘Todos somos peruanos’ e, incluso, peca por exceso: ‘Somos más peruanos que los demás’. Ser campesino quechua no es, pues, sinónimo de ‘etnicidad’, con todo lo que implica: cerrazón, repliegue en lo propio... El andino del campo es étnico, nacional, moderno, católico, sin olvidar a los espíritus tutelares ni los milagros de los santos. No está atado al quechua, ni al castellano. Es libre. Su idioma es la lengua del hombre... la de todos. El andino del campo acepta, aunque no en todas partes ni siempre, la idea, y el hecho, del mestizaje [...]” (en Cama Ttito et al. 2003: 14-15). Marisol de la Cadena resume bastante bien esta ambigüedad de la indigeneidad diciendo: “Neither indigenous nor mestizo, it is an indigenous-mestizo aggregate that we are talking about: less than two, not the sum of its parts (therefore not the “third” result of a mixture) and indeed not one—let alone a pure one” (2010a: 348).

<sup>28</sup> Utilizamos el plural aquí para no homogeneizar las tradiciones de pueblos que pueden ser muy diferentes, aun cuando compartan una misma procedencia geográfica.

Algunos de los problemas ético-políticos que emanan de la cuestión indígena, según nosotros, podrían, entonces, formularse con las siguientes preguntas: ¿Se pueden juzgar las tradiciones culturales, religiosas, éticas, etc. de otro como moralmente condenables basándose sobre las tradiciones propias de uno? ¿Uno puede justificar sus acciones con/contra otro a partir de estos juicios? ¿Uno puede imponer tradiciones, ya sean culturales, políticas, filosófica, etc., al otro según sus propios juicios y acciones? ¿Es justificable el rechazo del otro según el grado de adhesión a estas tradiciones? ¿Son defendibles las injusticias sociales, económicas y políticas presentes porque están basadas en un sistema enraizado en un pasado histórico? ¿Se pueden rechazar los reclamos de reparación de injusticias actuales basadas en injusticias pasadas porque los actores presentes no estuvieron directamente implicados en lo que ocurrió en el pasado?

Todas estas preguntas nos parecen importantes, pero difíciles de responder. Un simple *sí o no, está bien o está mal*, nos parece simplificador y dejaría insatisfechas a las partes implicadas en el debate. En este sentido, desde nuestro punto de vista, la tarea no es responder a estas preguntas como tales, sino más bien esclarecerlas fomentando una discusión sobre ellas, lo cual tiene que incluir los puntos de vista de todas las partes implicadas. Así, la pregunta conceptual que nos preocupa más particularmente aquí es: ¿De qué manera podemos emprender una reflexión sobre los grandes problemas éticos que se desprenden de la cuestión de la diversidad relacionada con los pueblos indígenas de América para que tenga una eventual influencia sobre las prácticas éticas de los individuos y de las instituciones y que todas las partes concernidas se sientan implicadas sobre un pie de igualdad en su

elaboración? Evidentemente, ésta no es una pregunta simple y esta tesis no pretende agotarla. Diversos pensadores afiliados a la filosofía moral, la filosofía política, la sociología, los estudios culturales, los estudios coloniales y postcoloniales, etc. han tocado estas cuestiones desde hace ya bastante tiempo; sin embargo, las propuestas que intentan incluir los puntos de vista de los indígenas como tales en sus reflexiones todavía son escasas. Por nuestra parte, la interculturalidad<sup>29</sup> o la ecosofía de Felix Guattari<sup>30</sup> (1989) como proyectos ético-políticos nos parecen alternativas interesantes y complementarias frente a los problemas mencionados.

Si la ecosofía sigue siendo un concepto poco conocido y por trabajar, la interculturalidad, por su parte, es desde hace ya varias décadas un concepto bastante utilizado. En América Latina, la interculturalidad apareció en los años setenta, en relación a las experiencias de la educación bilingüe y las reivindicaciones indígenas. Sin embargo, ha ganado terreno tanto en los discursos oficiales como en los de los sectores sociales marginalizados en general, terreno cambiante según los actores y las instituciones que lo utilizan y que muchas veces es ideológicamente manipulado,

---

<sup>29</sup> Juan C. Godenzi, nuestro director de investigación, define la interculturalidad como concepto ético-político 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.” (2005b: 9)

<sup>30</sup> Felix Guattari habla de la ecosofía como la sabiduría de habitar el mundo. Para ello considera tres ecologías: la ecología mental, que concierne a la producción de las subjetividades humanas; la ecología social que se relaciona al equilibrio social; y la ecología del medio ambiente que toca nuestras relaciones con el medio ambiente. El primer paso para que las ecologías social y del medio ambiente puedan encontrar un equilibrio es concentrarse sobre la ecología mental para deshacerse de nuestros ritornos psíquicos y de la producción de subjetividades influenciadas por el neoliberalismo capitalista. Para ello, primero hay que reformar el psicoanálisis (Guattari era psiquiatra), pero también abrir el pasillo a expresiones artísticas que salen del engranaje capitalista y a los sujetos marginalizados por las sociedades capitalistas para que puedan expresarse y ofrecer subjetividades alternativas (1989).

dando como resultado un concepto poco claro, difícil de definir (Godenzzi 2007a: 149). Por eso, un marco ético fuerte nos parece imprescindible para limitar los abusos y los malentendidos que podrían emanar del concepto de interculturalidad y de las prácticas interculturales. Además, nos parece que, por ir en el sentido de la ecosofía guattariana, para que la interculturalidad pueda tener efectos positivos a largo plazo en las sociedades humanas, tendría que concebirse de manera más decisiva y considerar no únicamente las relaciones entre humanos, sino también con las entidades no humanas con las cuales habitamos el planeta. En este sentido, la presente tesis busca contribuir a la dimensión ética de tales proyectos, proponiendo la formación de éticas interculturales y ecológicas<sup>31</sup> que pongan una atención particular a los aportes de los pueblos indígenas de América<sup>32</sup>. Evidentemente, este tipo de ética no pretende resolver los diversos problemas sociales y ecológicos relacionados con la mundialización y la marginalización e inequidad que engendra, pero los pondrá en el centro de sus reflexiones, tratando de implicar más voces posibles en un intento de transformación dialógica de la ética. Para avanzar en este sentido, creemos que se necesita tomar en cuenta los dos lados de toda ética que hemos mencionado arriba, la reflexión (teoría) y la práctica (acción). Eso significa que hay que aproximarse a las concepciones que tienen de la ética los diferentes actores implicados en ese proceso dialógico y a los valores expresados y reivindicados por ellos, pero también que hay que preguntarse y observar cómo los

---

<sup>31</sup> Utilizamos el adjetivo ecológico en un sentido amplio que toma en cuenta, por un lado, su sentido más “clásico” que tiene que ver con el medio ambiente y el equilibrio de los ecosistemas; y, por otro lado, un sentido más bien social y epistemológico que tiene que ver con el equilibrio entre los saberes, como lo propone Boaventura de Sousa Santos (2009 y 2010), y las culturas.

<sup>32</sup> Como lo veremos más adelante, esta propuesta se inserta en una más amplia que ya ha sido bastante trabajada: la filosofía intercultural.

actores actúan entre sí dentro de una misma comunidad cultural (por ejemplo, los indígenas entre sí) y entre las diferentes comunidades culturales (por ejemplo, entre los indígenas, los mestizos y los de ascendencia europea) e intentan, de manera práctica, resolver los problemas a los cuales se enfrentan. Además, significa que un diálogo tiene que establecerse y dejar espacio para que, por un lado, los indígenas se expresen directamente sobre el tema, es decir, hacerse entre individuos y/o instancias colectivas; pero, significa, por otro lado, que tiene que hacerse abriendo espacio, en las instituciones del saber, al estudio serio y dialógico de las realidades autóctonas no como objetos que se miran desde el saber, sino como epistemologías que emanan de sujetos autónomos y dignos de consideración. Este diálogo podrá servir a la teoría ética en general y, también, ayudar a entender las experiencias éticas de los actores e influir en las prácticas interculturales. De manera concreta, nuestro estudio quiere contribuir a este diálogo abordando la cuestión de las respuestas éticas elaboradas por los pueblos indígenas en relación a los problemas planteados por sus conflictos sociales, su supervivencia en su medio ambiente, y las maneras en que gestionan la diversidad.

Ahora bien, el estudio de las tradiciones éticas indígenas puede resultar problemático para los estudiosos de las instituciones del saber, como es el caso de las universidades, y nos incluimos en esta categoría, porque la reflexión filosófica (entendemos aquí la ética como una parte de la filosofía) de los pueblos indígenas no ha sido institucionalizada y elaborada bajo las formas escriturarias occidentales canónicas, sino que más bien ha sido descartada y marginalizada, poniendo a los indígenas en una posición de exclusión no sólo social sino también epistemológica.

La(s) filosofía(s) de los indígenas es más bien un saber fuertemente contextualizado y se transmite principalmente a través de las tradiciones orales que, en lugar de formular conceptos abstractos, relacionan una reflexión simbólica, que se transmite sobre todo a través de relatos míticos, con las prácticas sociales cotidianas<sup>33</sup>. Por eso, muchas veces el pensamiento y los conocimientos indígenas son considerados primitivos porque no usan, o usan poco, la tecnología de la letra<sup>34</sup> e interrelacionan elementos de la realidad que para el pensamiento occidental moderno tienen que estar separados; es decir, el mundo espiritual, la naturaleza-objeto y el humano-sociedad (Latour 1991: 23-24). Pero, según Bruno Latour, esta división entre “primitivo” y “moderno” no es válida porque, en realidad, la modernidad nunca ha logrado la separación entre los tres elementos mencionados; sólo ha permitido su mezcla a gran escala, pero tratando de ignorarla y esconderla. Así, existen varios tipos de pensamientos y conocimientos que circulan y se entremezclan en redes sociales y políticas, pero que no pueden ser “jerarquizados”. En este sentido, adhiriéndonos a las ideas de Raúl Fornet-Betancourt (2001), pensamos que para estudiar la(s) filosofía(s) de los indígenas americanos, en nuestro caso las éticas, es necesario estudiar realidades discursivas que salen del canon de la filosofía

---

<sup>33</sup> En este sentido, ciertos autores ponen en cuestión la existencia misma de la(s) filosofía(s) indígena(s). Por ejemplo, Vicente Medina en su artículo “The Possibility of an Indigenous Philosophy: a Latin American Perspective” (1992), opone “serious philosophy” a “free-spirited philosophy”. La primera, la “filosofía seria”, se refiere a la herencia de la tradición occidental y sería más universal y objetiva, mientras que la segunda, la “free-spirited philosophy”, está aparte, y quiere deshacerse de la tradición occidental, y sería contextual y subjetiva. Según Medina, la segunda es una manera equivocada de entender la filosofía porque no puede explicar principios universales de un pensamiento profundo y llega a ser moralista. El filósofo y lingüista peruano Mario Mejía Huamán (2005) tiene una opinión similar, aunque menos drástica, y afirma que los indígenas andinos tienen más bien cosmovisión y pensamiento propio, pero que una “filosofía” entendida como conocimiento teórico, racional y autocrítico todavía no ha existido. Mejía Huamán, al contrario de Medina, no descarta la cosmovisión y pensamiento andino; al contrario, afirma que es la base sobre la cual tiene que apoyarse una filosofía latinoamericana en desarrollo.

<sup>34</sup> 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 1982: 172).

occidental y que se acercan al pensamiento “no moderno” de los indígenas. Es decir que es necesario acercarse a textos que forman parte de otras áreas de estudio, como por ejemplo la literatura o la teología, y también a textos difícilmente clasificables dentro de las categorías de estudio occidentales que son producidos por indígenas.

Frente a estas últimas afirmaciones, creemos que el estudio de las tradiciones orales y de las diferentes producciones que se desprenden de ella, como la literatura, debe tener un lugar central para la elaboración de éticas interculturales y ecológicas. Por nuestra parte, creemos que tener una perspectiva histórica sobre estas tradiciones es importante para dar una visión más completa de las éticas indígenas y, por ello, nos dedicaremos a estudiar textos de la literatura de fuente oral de la época colonial. Así, la premisa sobre la cual reposa nuestra investigación se podría formular así: El estudio de discursos producidos por los pueblos indígenas, o que dan la voz al indígena y sus tradiciones, en diferentes momentos de su historia, constituye una de las maneras válidas de tener acceso a las reflexiones ético-filosóficas de ellos en la perspectiva de la elaboración de éticas interculturales y ecológicas.

El propósito de nuestro estudio es, entonces, doble. En primer lugar, nos proponemos mostrar, a través de un análisis de textos, que el estudio de las realidades discursivas nos puede revelar normas y valores sociales construidos por indígenas en situaciones singulares; y, en segundo lugar, y a partir de los resultados obtenidos del análisis de texto, queremos mostrar que los principios éticos indígenas pueden ser válidos para las reflexiones ético-políticas contemporáneas.

Evidentemente, la presente tesis se desarrollará en torno al análisis de textos, ya que, primero, el presupuesto según el cual el estudio de textos que no forman parte

del canon de la filosofía puede ser una puerta de entrada a los saberes propiamente indígenas no ha sido muy explotado hasta ahora. Segundo, porque nos parece más importante volver accesibles “nuevos” datos sobre los pueblos indígenas que puedan servir en las reflexiones éticas que elaborar otra reflexión más, además hecha por alguien que no es experto en la materia; sin embargo, nos parece interesante explorar, aunque brevemente, algunas avenidas que podrían ser esclarecidas por los datos analizados. Así, es importante mencionar que la presente tesis se inscribe dentro el campo de la literatura y de los estudios discursivos y no de la filosofía, pero intentará establecer lazos entre las dos disciplinas.

Esta propuesta nos lleva a la pregunta general que orientará nuestro análisis: ¿En qué sentido los discursos indígenas pueden ser una puerta de acceso a los saberes ético-filosóficos de los pueblos indígenas? En relación a esta pregunta, emitimos la hipótesis general de que los discursos indígenas son un acceso a estos saberes porque revelan realidades socio-históricas en medio de las cuales se problematizan las exigencias sociales, políticas, económicas y ecológicas de estos pueblos y se sintetizan las maneras cómo se ha respondido a estas; y estas respuestas tienen sin duda dimensiones éticas.

De un modo más particular, la pregunta puede reformularse así: ¿Cuáles son las modalidades de interacción y de intercambio expresadas en la literatura de fuente oral colonial indígena de los Andes peruanos y de Quebec, susceptibles de condensarse como tradiciones éticas de estos pueblos y de servir como aporte para la elaboración de éticas interculturales y ecológicas? Y la hipótesis que responde a esta pregunta es que estas modalidades se organizan alrededor de estrategias ecológicas

que buscan establecer y regular las relaciones entre entidades y restablecer los equilibrios.

Para cumplir con nuestros objetivos de trabajo y responder a nuestras preguntas e hipótesis, dividimos la tesis en cuatro grandes partes. Una primera parte incluye los elementos preliminares de la tesis y que se divide en tres capítulos: un capítulo de introducción general, el presente; un capítulo que presenta el estado de la cuestión y las obras que forman nuestro corpus de análisis; y un capítulo que presenta el marco teórico y metodológico que orienta nuestros análisis. La segunda y la tercera parte forman el análisis de las obras: la segunda parte se ocupa de los textos andinos y se divide en dos capítulos; la tercera parte se ocupa de los textos quebequenses y se divide también en dos capítulos. Estas dos partes contienen una introducción y una conclusión para situar mejor las obras y sintetizar los resultados de los diferentes análisis. La última parte de la tesis presenta los elementos conclusivos y consta del último capítulo de la tesis que presenta un balance comparativo de los resultados que emanan de las obras estudiadas; unas perspectivas que reflexionan sobre algunos de estos resultados frente a teorías éticas contemporáneas; una conclusión general; y una bibliografía de las obras analizadas y citadas.

En el próximo capítulo, antes de presentar nuestro corpus de trabajo como tal, presentamos un estado de la cuestión, haciendo referencia a autores que se han ocupado de los conocimientos filosóficos y éticos indígenas y que han trabajado por su reconocimiento en el ámbito académico.

## CAPÍTULO 2

### Estado de la cuestión y presentación del corpus

#### 2.1 Estado de la cuestión

Hablar de todos los autores que estudiaron las problemáticas relacionadas con la ética y la diversidad cultural sería irrealista porque es una cuestión antigua y que ha sido trabajada de maneras muy diversas. Además, en los últimos años, con la aceleración de la globalización, las cuestiones ético-políticas se han multiplicado y son innumerables las obras que versan sobre el tema. Sin embargo, al tratarse más precisamente de la cuestión indígena en América, como es nuestro caso, se reduce el número de acercamientos que se han hecho sobre filosofía y ética indígena. En América Latina hay una búsqueda de una filosofía propia desde hace ya bastante tiempo y se destacan principalmente tres vías en este intento: la filosofía de la inculturación, la filosofía de la liberación y la filosofía intercultural. En cambio, en América del Norte, la búsqueda de una filosofía propia no se ha desarrollado de manera tan específica como en Latinoamérica; en efecto, aunque existe una abundante producción filosófica regional, sobre todo en el sector de la filosofía política, ésta no se desliga necesariamente de la tradición filosófica europea. De manera secundaria, existe también un esfuerzo de parte de amerindios para promover su propia visión de la filosofía. Tanto en un caso como en el otro, los trabajos que intentan promover los puntos de vista indígenas en la reflexión filosófica son todavía bastante poco frecuentes y los esfuerzos más sistemáticos en este sentido son recientes. Además de los esfuerzos que emanan de la filosofía misma, los antropólogos y los teólogos, éstos últimos particularmente en los Andes,

han trabajado bastante para conocer y entender los saberes indígenas; y su contribución para el entendimiento de filosofías indígenas no es de descartar. Veamos ahora como se ha tratado el tema de la filosofía indígena en Latinoamérica y Canadá.

### 2.1.1 La filosofía latinoamericana

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 (1985: 10). En Hispanoamérica, 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 Alberdi, quien acuñó la expresión en 1842. En el siglo XX, la búsqueda de una filosofía o de varias filosofías regionales propias ha dado lugar principalmente 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 1998: 13)<sup>35</sup>. Además de estas dos corrientes, la filosofía intercultural apareció en los años 1990 con autores

---

<sup>35</sup> Estermann (1998) identifica también a José Carlos Mariátegui, Augusto Salazar Bondy y Horacio Cerutti en la corriente de la filosofía de la liberación, y a Leopoldo Zea, Juan Carlos Scannone, Francisco Miró Quesada y Arturo Andres Roig en la corriente inculturada. Pero, en realidad, esta división y clasificación de autores es más bien arbitraria, ya que algunos de estos autores no se reclamaron de ninguna de éstas dos corrientes (Mariátegui y Kusch, por ejemplo, clasificados *a posteriori*) y otros pasan de una categoría a otra según las clasificaciones. Así, por ejemplo, Kusch es clasificado a veces como formando parte de la corriente ‘liberadora’ y otras veces de la ‘inculturada’; y Cerutti declara no formar parte de la misma escuela que Dussel, aunque los dos se dicen ‘liberacionistas’.

como Raúl Fornet-Betancourt y Josef Estermann, y tiene ahora un desarrollo cada vez más importante.

La filosofía de la liberación, que busca ser contextual y estar estrechamente ligada a las cuestiones geopolíticas, es una crítica a la modernidad occidental desde la periferia. Su teórico máximo, Enrique Dussel, propone que el quehacer filosófico latinoamericano se libere respecto del occidental, pues la filosofía latinoamericana no debería pensarse dentro o en la periferia del sistema del centro, sino más allá de este sistema. Esta escuela filosófica subraya el hecho de que no puede ser lo mismo nacer en Chiapas, por ejemplo, que en Nueva York y, por eso, se debería hacer filosofía desde el contexto en el cual se vive. Así, la modernidad ya no se miraría a partir del discurso cristiano/colonial, sino a partir de sus consecuencias; es decir, desde la represión de los indígenas, la esclavitud de los africanos y la emergencia de una conciencia híbrida, todas en una posición de dependencia y de subalternidad. En este sentido, Dussel afirma que la filosofía de la liberación es una postura posmodernista porque es crítica a la modernidad occidental y al eurocentrismo; 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” en las redes de las lenguas y del lenguaje del colonizador: el castellano (y el inglés) y la conceptualización y terminología filosófica y teológica europea<sup>36</sup>. De la misma manera que la crítica de los postmodernos, la de Dussel es más una crítica de la modernidad desde el interior mismo de esta y, entonces, tiene una

---

<sup>36</sup> Hay que precisar que el mismo Dussel es consciente de esto y dice: “C’est évident que la philosophie de la libération part de la périphérie, mais elle utilise encore le langage du centre. Autrement c’est impossible, comme l’esclave qui parle la langue du maître quand il se révolte ou la femme qui s’exprime, sans le savoir, à l’intérieur de l’idéologie machiste quand elle se libère.” (citado en Jiménez-Orte 1985: 13).

postura culturalmente determinada que deja de lado muchas voces silenciadas y parece eludir la gran diversidad de Latinoamérica. Esta escuela responde ciertamente a las geopolíticas del conocimiento, pero parece ser un proyecto de transformación monocultural de la filosofía que deja de lado las liberaciones internas que tienen que ocurrir en América; en otras palabras, promueve y teoriza la liberación, pero no la concretiza tanto y no busca promover ni dilucidar como tales las filosofías regionales.

La filosofía de la inculturación, por su parte, busca las especificidades de un pensamiento latinoamericano basado en la “cultura popular” y el “pensamiento indígena”. Rodolfo Kusch, que se clasifica en esta categoría, buscó lo que llamaba la “esencia americana” y desarrolló, durante su labor intelectual de los años 60 y 70, una obra basada en la tradición filosófica occidental y el “pensamiento indígena” y “pensamiento popular”; su reflexión dio a luz el concepto, entre otros, de “fagocitación” (Mignolo 1995b). 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 europeos<sup>37</sup>. Según Kusch la “esencia americana” se encontraría en un estado casi “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

---

<sup>37</sup> 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 2000: 38).

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.

Más allá de sus énfasis y limitaciones, estas posiciones coinciden en cuestionar la ontología del centro<sup>38</sup>. Y en esa misma línea se sitúa la filosofía intercultural, la cual pone de relieve el contexto mundial actual, teniendo en cuenta la herencia colonial, y el occidente-centrismo de la filosofía. 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. (1998: 30)

Así, para responder a estas experiencias, Fonet-Betancourt propone una nueva visión de la filosofía que implica una “des-filosoficación” e incluye perspectivas propiamente indígenas en su constitución:

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. (Fonet Betancourt 2001: 266-269)

Así, esa nueva filosofía implica escuchar las voces silenciadas por la filosofía occidental que expresan otras visiones del mundo. Este escuchar, en realidad, implica dejar hablar las voces (marginadas) por sí mismas en un proceso de diálogo que las acepta como sujetos de saber, y no como objetos que se observan desde el

---

<sup>38</sup> Es decir, cuestionar las maneras de concebir el ser y su lugar en el mundo que emanan del centro cultural occidental y que se ha erigido como universal.

saber. Además, en la misma línea que la filosofía de la liberación, la filosofía intercultural tiene que ser contextual, basarse en el contexto mundial actual y en los contextos regionales de los que están implicados en el diálogo; es decir, dar cuenta de, y reflexionar sobre la realidad actual del mundo en toda su pluralidad. Sin embargo, si todos tienen derecho a la palabra en esta filosofía, no debe ser un mero “collage” de voces. Así, esa filosofía es intercultural por dejar hablar a todos sin trazar fronteras, pero no debe caer en la trampa de una simple síntesis de las distintas voces. La base principal de esta filosofía 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 2001: 32). Este diálogo tiene que superar una simple comparación entre las filosofías<sup>39</sup>, o la consideración de una total relatividad de las culturas, y establecerse como *diálogo dialógico* más que como *diálogo dialéctico*<sup>40</sup>. En realidad, la filosofía intercultural viene a ser más inter-trans-cultural, es decir que se busca una interculturalidad basada en el diálogo (dialógico), el cual fomenta transformaciones de las culturas respetando las especificidades de estas.

La presentación general de estas tres corrientes de filosofía latinoamericana no ha hecho referencia a obras concretas que intentaron sistematizar el pensamiento filosófico indígena, sino únicamente a escuelas que intentan tomarlo en

---

<sup>39</sup> Para una crítica de la filosofía comparativa ver Raimundo Panikkar (1990).

<sup>40</sup> Fornet-Betancourt propone esta noción de *diálogo dialógico* en el sentido de un diálogo entre sujetos autónomos en el cual los interlocutores se dejan tocar, afectar por el otro; en cambio, el *diálogo dialéctico* sería el intercambio por medio del cual un interlocutor trata de convencer al otro.

consideración. Dentro de estas obras concretas<sup>41</sup>, encontramos el clásico y pionero estudio del antropólogo Miguel León-Portilla, *La filosofía Náhuatl: estudiada en sus fuentes*, que apareció en 1956.

Más recientemente, Josef Estermann (1998) escribió una obra sobre la filosofía andina mostrando la originalidad de la sabiduría de los Andes en la óptica de la filosofía intercultural. Estermann intenta rastrear y sistematizar la filosofía autóctona andina que, según él, se desarrolla alrededor de la *Pacha*, concepto cosmológico andino que remite al tiempo y el espacio, lo que hace de la filosofía andina, para Estermann, una *Pachasofía*.

En la misma línea, e inspirándose directamente de Estermann, José Yáñez del Pozo (2000) estudió el *Manuscrito de Huarochiri* como fuente de una filosofía andina para su tesis doctoral. Este autor afirma que el *Manuscrito* refleja todo un sistema filosófico 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 2000: 232)

Comparándose con Estermann, dice que su trabajo es más bien un intento de interpretación histórica de la filosofía originaria que quiere establecer las bases para un historia de la filosofía andina.

---

<sup>41</sup> No pretendemos hacer una revista de la literatura exhaustiva de las obras concretas que hablan de filosofía indígena, ya que son cada vez más numerosas. En cuanto a filosofía andina, o inca, Mario Mejía Huamán (2005) hace un censo bastante completo de estas obras. Sus propios trabajos no son de descartar al hablar de filosofía andina, particularmente su libro *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina* (2011).

La antropología también se ha dedicado bastante a entender los modos de pensar y de vivir del hombre andino y algunos autores son ineludibles cuando se habla de filosofía y de ética andina. Frank Salomon es uno de los antropólogos andinistas que ha sistematizado bastante el estudio de la memoria colectiva andina y de los saberes andinos antiguos<sup>42</sup>. Podemos mencionar también a Joseph Bastien en su clásico estudio *Mountain of the Condor* (1985); los estudios de Alejandro Ortiz Rescaniere sobre los mitos de Huarochirí y sobre la pareja andina (1980 y 2001); también los numerosos estudios sobre la reciprocidad andina como el de Giorgio Alberti y Enrique Mayer *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (1974).

El sector de la teología es, asimismo, digno de mencionar ya que se ocupa también de ética y de moralidad. Así, por ejemplo, el trabajo y las publicaciones del *Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología* son referencias importantes al hablar de ética andina. Son también dignos de mencionar los estudios lingüístico-filológicos llevados a cabo por Gerald Taylor y Cesar Itier que, gracias al restablecimiento semántico de algunos términos clave del quechua como *cama-* y *wallpa-* (Taylor 1976; Itier 1998), permitieron una reconstrucción y un mejor entendimiento de la visión andina del mundo.

### **2.1.2 La filosofía canadiense**

Como ya hemos dicho, la búsqueda de una filosofía propia no se ha desarrollado tanto en Norte América; y no suele hablarse de filosofía canadiense, o quebequense. Esto, sin embargo, no significa que no haya filósofos canadienses y quebequenses

---

<sup>42</sup> Su estudio y traducción del *Manuscrito de Huarochirí* (1992), su artículo sobre tres cronistas indígenas andinos (1983) y otro sobre la textualización de la memoria (1994) son buenos ejemplos de una labor relacionada al saber y la ontología andina.

conocidos y reconocidos en el mundo entero como, por ejemplo, Charles Taylor. Cuando se habla de filosofía regional en Canadá, se está hablando en realidad de una filosofía que tiene mucho más que ver con la identidad y la política; en lugar de buscar un pensamiento propio, como en Latinoamérica, se reflexiona sobre fenómenos regionales. Así, la filosofía política tiene una producción bastante amplia y está generalmente relacionada con la cuestión nacional, en el caso particular del Quebec, y con el multiculturalismo en tanto filosofía ético-política. Hay también una gran producción relacionada a la cuestión indígena, pero ésta se hace más desde un punto de vista legislativo que filosófico<sup>43</sup>; además, los puntos de vista indígenas propiamente dicho son todavía bastante escasos.

Los autores que hablan del multiculturalismo, siendo Will Kymlicka y Charles Taylor los más conocidos, sí mencionan las culturas indígenas y dicen que tendrían que ser tomadas en consideración en el aparato político canadiense, pero lo hacen desde la ontología occidental del centro; es decir que miran la cuestión indígena como objeto que se estudia a partir del aparato filosófico de occidente. Taylor, por ejemplo, en su ensayo sobre la política del reconocimiento (1994), llama al estudio comparativo de las culturas que no forman parte de la cultura dominante para que su reconocimiento sea pleno y auténtico. Sin embargo, no sugiere abrir un espacio para que estas culturas se expresen por sí mismas, ni convoca a un estudio dialógico; en este sentido, falta aquello que sí es propuesto por la filosofía de la liberación y la

---

<sup>43</sup> Hay que mencionar que existe una abundante producción de obras relacionadas a religión y visión del mundo indígena desde los años 1960. Sin embargo, la mayoría de esta nos viene de Estados Unidos y una gran parte carece de un sustento teórico y metodológico riguroso. En lo que concierne a la filosofía, es principalmente a partir de los años 90 cuando empezaron esfuerzos más sistemáticos de búsqueda de filosofías indígenas en América del Norte, pero esto sobre todo en EE.UU. Cabe mencionar una obra sobre filosofía indígena en EE.UU., que ha tenido bastante visibilidad en los círculos universitarios, que es titulada *American Indian Thought: Philosophical Essays* (2004).

interculturalidad: hablar desde el otro (liberación) y el diálogo intercultural. Además, el multiculturalismo se piensa más en la perspectiva de la pluralidad cultural debida a la inmigración que en relación a los autóctonos, probablemente porque representan un porcentaje reducido de la población. En la misma perspectiva, en la provincia de Quebec se habla más bien de interculturalismo, pero éste es en realidad sólo otra manera de hablar de multiculturalismo. A primera vista uno podría tener la impresión de que se abre un espacio político más dialógico, pero en realidad se trata de una diferenciación más terminológica que conceptual; la mayor diferencia concierne al uso del francés como lengua común de las diferentes culturas en Quebec. De nuevo, esta perspectiva se orienta más a la pluralidad debida a la inmigración que a la colonización.

Este ejemplo<sup>44</sup> es contrabalanceado con el esfuerzo de intelectuales indígenas que tratan de introducir puntos de vista propios en el horizonte filosófico y político. Dentro de ellos destacamos dos nombres<sup>45</sup>: Dale Turner y Georges Sioui.

Dale Turner, quien es miembro de la nación amerindia Temagami de Ontario en Canadá, en su libro *This Is Not a Peace Pipe* (2006), critica los intentos gubernamentales y teóricos que sobre la cuestión indígena se hicieron, como es el

---

<sup>44</sup> Vale la pena mencionar también el ejemplo del filósofo John Saul que publicó un ensayo titulado "Mon pays métiis" (*A Fair Country*) (2008) en el cual intenta mostrar el carácter fuertemente mestizo de la nación canadiense. Según Saul, la sociedad canadiense ha asimilado, mucho más de lo que solemos pensar, características culturales de los autóctonos. Por ejemplo, según él, Canadá es un país en el cual los problemas políticos se resuelven de manera mucho más consensual a través de procesos de negociación. Dice que los canadienses logran resolver problemas constitucionales y legislativos que otras naciones occidentales no logran resolver y eso debido a nuestro legado cultural autóctono. Este punto de vista nos parece interesante, pero al mismo tiempo muy reductor. Al afirmar este legado autóctono de toda la nación, Saul desacredita un poco la especificidad cultural de los pueblos indígenas diciendo que todos pertenecemos a ella; está borrando la diversidad cultural unificándola en una figura mestiza.

<sup>45</sup> Otros intelectuales indígenas también se esforzaron por introducir puntos de vista indígenas en disciplinas como la política y la educación, siendo Taiaiake Alfred y Marie Battiste nombres relevantes.

caso del “White paper” que promovía la asimilación de los indígenas a la sociedad dominante, o el multiculturalismo de Will Kymlicka. Turner afirma que estos intentos de reforma del liberalismo político canadiense sí trataron de tomar a los indígenas en consideración, pero desde un punto de vista exterior a sus culturas; fallaron, pues, al no tomar en cuenta los puntos de vista que emanan de las mismas culturas autóctonas. Para evitar este tipo de problema, Turner propone dos categorías de intelectuales indígenas, los que conocen y practican los saberes ancestrales en sus comunidades, y los que forman parte de las instituciones occidentales del saber como son las universidades. A este segundo tipo de intelectuales los llama “word warriors” (guerreros de la palabra) y los concibe como mediadores entre el mundo tradicional indígena y las instituciones, siendo ellos quienes deberían hablar en nombre de sus pueblos dentro del mundo institucional y político, ya que conocen bien los dos mundos. Gracias a estos “guerreros de la palabra”, la formación de una filosofía indígena crítica sería posible y podría servir de trampolín para la elaboración de políticas más inclusivas para los Pueblos Originarios. En nuestra opinión, esta idea abre el terreno para que se establezca un diálogo intercultural dentro de las instituciones del saber.

Georges E. Sioui es un miembro de la Nación “Huron-Wendat” de la región de la ciudad de Quebec en Canadá y fue el primer amerindio canadiense en obtener un doctorado en historia. En sus libros *Pour une histoire amérindienne de l’Amérique* (1999) y *Les Hurons-Wendats: Une civilisation méconnue* (1994), tomando como base el Noreste de América del Norte, Sioui arma el principio de “autohistoria” que intenta rastrear la historia americana, y más particularmente de los wendats, con la

ayuda de una amplia variedad de fuentes como la arqueología, la lingüística, la historia y, lo más importante, el punto de vista de los mismos amerindios y de su tradición oral y espiritual. Así, intenta demostrar la originalidad del pensamiento y de la historia autóctona de América, comparando fuentes amerindias y no-amerindias; y una de las premisas de su trabajo es que, mucho más de lo que solemos pensar, la “americidad” ha influenciado las mentalidades socio-políticas del mundo y que, más que nunca, las culturas amerindias están vivas y regenerándose. Según nosotros, este trabajo tiene una gran importancia para el mundo intelectual académico, ya que es un intento muy válido de estudiar la historia de América desde el punto de vista de sus primeros habitantes y de poner en diálogo conceptos amerindios con la tradición académica occidental; además, toca directamente nuestro tema de investigación hablando de valores amerindios y analizando textos coloniales que dan la voz al indígena. Los diferentes libros de Sioui como algunos de sus artículos nos servirán bastante al analizar la tradición oral wendat.

Además de estos autores, la antropología ha sido un sector muy prolífico en cuanto al estudio de las realidades indígenas. Cabe destacar las publicaciones de *Recherches amérindiennes au Québec* que, desde hace más de treinta años, se dedican a difundir estudios relacionados a los indígenas de América y que son una fuente de información muy importante para entender las costumbres y el pensamiento indígena. Cabe mencionar también antropólogos que intentan rastrear el pensamiento filosófico amerindio canadiense como Rémi Savard, que relaciona relatos, mitología y cosmología innu y los trabajos pioneros sobre la ontología ojibway de Alfred Irving Hallowell (1960).

Del lado del derecho, vale la pena mencionar el libro de Jean-Paul Lacasse *Les Innus et le territoire* (2004) que intenta explicar cómo los innus quebequenses conciben el territorio, su gestión y su “posesión” a partir de sus propios conceptos como el *tipenitamun*. Así, a partir de una perspectiva territorial, Lacasse rastrea la visión del mundo innu, sus valores y sus concepciones del orden jurídico en el momento del contacto con los europeos y sus consecuentes transformaciones. Esta obra no sólo es muy valiosa para entender los conflictos actuales que conciernen al territorio y que confrontan a los amerindios contra el estado canadiense, sino que también ayuda a entender varios aspectos de la visión innu del mundo y la lógica de sus maneras de actuar en este.

También vale mencionar la memoria de maestría (2002) del programa de ética de la Universidad de Quebec en Rimouski hecha por Bianca Lacroix, quien se empeñó en hacer una lectura ética del mito montañés de Tshakapesh. Este trabajo va en el mismo sentido que nuestras investigaciones y es un buen ejemplo de la manera en que la tradición oral indígena puede abrir una puerta de acceso a las concepciones éticas de estos pueblos.

### **2.1.3 Posicionamiento propio frente al estado de la cuestión**

Si bien las posturas expuestas nos parecen válidas y dignas de consideración, nos acercamos más a la corriente intercultural que viene de Latinoamérica por su compromiso a abrir la filosofía a las perspectivas indígenas en una óptica dialógica. Así, nuestra tesis quiere ser un avance de conocimientos para la filosofía

intercultural<sup>46</sup>, primero, al contribuir a un mejor conocimiento del mecanismo de las éticas indígenas; y, segundo, al tematizar algunos aspectos de las éticas indígenas frente a las teorías éticas contemporáneas. Además, nos posicionamos en una perspectiva interdisciplinaria, buscando establecer enlaces más estrechos entre los estudios literarios y discursivos, la filosofía y la antropología en el intento de comprender las realidades autóctonas. También, creemos que esta corriente intercultural es una vía que responde a los proyectos de los intelectuales indígenas canadienses mencionados (Turner y Sioui), ya que abre el espacio para el diálogo con los guerreros de la palabra y otros actores indígenas que quieren presentar alternativas epistemológicas en las instituciones. En este sentido, nuestro trabajo no quiere representar a los indígenas en la institución universitaria, sino facilitar la receptividad de trabajos propiamente indígenas en un proceso de diálogo.

## **2.2 Descripción y justificación del corpus**

Hemos hablado ya de que para participar en una labor intercultural de la ética, nos interesa aproximarnos a la tradición oral de la época colonial o, más bien, a textos de fuente oral, es decir oralidad pasada al registro escrito. Concretamente, nos proponemos analizar crónicas coloniales indígenas de los Andes; y relatos de la tradición oral dentro de relaciones misioneras jesuitas de Nueva Francia. Si nos interesan textos de la época colonial es porque, aun cuando las culturas indígenas de la época colonial presentaban ya cierta hibridez europeo-amerindia, nos parece que esta todavía no alcanzaba el grado que presenta hoy, de manera que estaban más próximas a lo que podían haber sido antes de la irrupción de los europeos en su

---

<sup>46</sup> En la óptica, como lo hemos dicho, de la formación de éticas interculturales y ecológicas.

territorio. En este sentido, si hemos decidido estudiar textos antiguos es para intentar relacionar una tradición ética históricamente anclada con la reflexión ética actual.

En lo que concierne a la literatura de fuente oral de los Andes de la época colonial, el texto principal que estudiaremos es el *Manuscrito de Huarochirí* (¿1608?) y, de manera secundaria, la *Relacion de antigüedades deste Reyno del Piru* (¿1613?) de Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

Los dos textos han sido encontrados en Madrid entre los papeles del famoso extirpador de idolatrías Francisco de Ávila; el primero, en los inicios del siglo XX; y el segundo, a finales del siglo XIX. 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 quizás habrían sido escritos para ayudar a esta persecución y, por eso, cuentan tradiciones indígenas que tenían que ser identificadas y combatidas.

Si hemos elegido el *Manuscrito de Huarochirí* como obra principal para nuestro análisis es porque este manuscrito quechua suele ser considerado, de manera bastante consensual, como una compilación bastante fiel de los antiguos mitos, ritos y tradiciones de la región de Huarochirí en Perú. Esto no significa que se trate de una transcripción literal de la tradición oral, sino más bien de una mediación que permite cierto acceso a ella<sup>47</sup>. Así, una selección de los relatos de este manuscrito nos servirán para rastrear la ética andina colonial. De manera formal, este

---

<sup>47</sup> Veremos más adelante las consideraciones teórico-metodológicas que se tienen que emplear para no caer en la trampa de ver en estas crónicas coloniales un reflejo literal de las tradiciones andinas precolombinas.

manuscrito está escrito en quechua y es de autor desconocido; sin título, está dividido en 31 capítulos, ellos sí todos con un título, más una corta introducción y dos suplementos. La edición que utilizaremos principalmente para la tesis es la de Gerald Taylor publicada en 1999<sup>48</sup>. Este lingüista se ha dedicado a hacer una transcripción paleográfica minuciosa del original y una traducción al español; filológicamente hablando, nos parece que esta edición es la más completa. Como fuente auxiliar, utilizaremos la traducción al inglés hecha por Frank Salomon y Jorge Urioste, publicada en 1991<sup>49</sup>; y también, recurriremos a la traducción de José María Arguedas, publicada por primera vez en 1966<sup>50</sup>.

La otra obra del corpus andino ha sido elegida como apoyo al *Manuscrito* porque es un escrito de la misma época y bastante apegada a la realidad andina tradicional y colonial<sup>51</sup>. Nos interesa ver si los principios éticos destacados en el *Manuscrito* se encuentran también presentes en esta otra obra y si, en consecuencia, pueden dar pie para hablar de una “ética indígena andina”. Además, los expertos coinciden en decir que, junto con el *Manuscrito* y la *Nueva Corónica* de Felipe Guaman Poma de Ayala, este texto ya se ha vuelto monumento de la cultura andina. En este sentido, Pierre Duviols dice en la advertencia a la edición de la *Relación*:

---

<sup>48</sup> Taylor, Gérald. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. 2da ed. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos; Banco Central de Reserva del Perú; Universidad Particular Ricardo Palma, 1999.

<sup>49</sup> Salomon, Frank y Jorge Urioste. *The Huarochirí manuscript: a testament of ancient and Colonial Andean religion*. 1ra ed. Austin: University of Texas Press, 1991.

<sup>50</sup> Arguedas, José María. *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. 2da ed. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Jesuitas, 2007.

<sup>51</sup> En este sentido, la obra del Inca Garcilaso de la Vega no ha sido elegida porque si bien es cierto que Garcilaso relata la historia de los incas, lo hace desde Europa con una visión un poco idealizada de la región andina. Tampoco hemos retenido las obras de Titu Cusi Yupanqui y Felipe Guaman Poma de Ayala porque el primero se limita en narrar el contacto entre andinos y españoles y el segundo tiene una obra de tal amplitud que sobrepasaría los límites del presente trabajo analizarla de manera satisfactoria.

*La Relacion de antigüedades deste reyno del Piru*, escrita a principios del siglo XVII, firmada por el cronista Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, oriundo de la provincia de Canas y Canchis, es uno de los tres monumentos etnohistóricos y etnolingüísticos de la cultura andina, junto con la crónica de Guaman Poma de Ayala y la relación en quechua de Huarochirí. Estas tres obras contienen informaciones y testimonios excepcionalmente profusos y valiosos sobre el pasado colonial y prehispánico de los Andes centrales y sobre los idiomas vernaculares antiguos, el quechua sobre todo. (en Santa Cruz Pachacuti 1993: 9)

La obra de Pachacuti Yamqui describe en su mayor parte la historia del pueblo inca desde sus orígenes hasta los principios de la conquista española; también, presenta unos dibujos, entre ellos el famoso dibujo cosmológico que supuestamente se encontraba en la pared del templo Coricancha en Cusco (ver anexo). Al contrario del *Manuscrito*, no hay consenso en la crítica en cuanto a la fidelidad de la obra a la cultura andina tradicional, pero creemos que se puede afirmar sin temor a equivocarse que Santa Cruz Pachacuti representa la hibridez de un mundo colonial andino que oscila entre dos tradiciones. La edición que utilizamos aquí ha sido publicada en 1993<sup>52</sup> y tiene una reproducción facsimilar del Códice de Madrid y una transcripción paleográfica. Esta edición está precedida por un estudio etnohistórico y lingüístico hecho por Pierre Duviols y César Itier. Como fuente de apoyo, utilizaremos la transcripción paleográfica hecha por Rosario Navarro Gala en el 2007 que ha arreglado unas lagunas de la edición de 1993. Esta está precedida por un estudio gramatical y discursivo de la obra<sup>53</sup>.

En lo que concierne a la tradición oral de los pueblos indígenas de Quebec, no existen, desgraciadamente, escritos coloniales indígenas. Así, nos aproximamos a

---

<sup>52</sup> Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Juan de. *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Lima; Cusco: Institut français d'études andines; Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993 [1613?].

<sup>53</sup> Navarro Gala, Rosario. *La "Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú". Gramática y discurso ideológico indígena*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuet, 2007.

escritos que dan la voz al indígena y que relatan sus tradiciones: las *Relaciones* de los jesuitas. Evidentemente, al contrario de las crónicas coloniales indígenas de los Andes, los textos de esta región que nos proponemos analizar no tienen vocación histórica, sino que se enfocan más bien en una descripción contemporánea “etnográfica” en relación a la labor misionera de los jesuitas. Los textos que nos proponemos analizar son la relación del misionero jesuita Paul Lejeune *Un Français au ‘royaume des bestes sauvages’* (1634) y un extracto de su relación de 1637 y la relación de 1636<sup>54</sup> del misionero jesuita Jean de Brébeuf que forma parte de los *Écrits en Huronie (1631-1645)*.

Las dos obras forman parte de las *Relaciones jesuíticas de Nueva Francia* que se mandaban cada año a los superiores eclesiásticos en Francia. Estas relaciones relataban lo hecho por los misioneros durante el último año y, también, describían las costumbres de los pueblos indígenas y se les dejaba a veces la palabra. Los jesuitas pueden ser considerados los primeros etnógrafos de Canadá, junto con viajeros como Cartier o Champlain y algunos misioneros recoletos. Lo que nos interesa de estos escritos es que Brébeuf y Lejeune relataron algunos mitos que provenían de la tradición oral. Si hemos decidido acercarnos a las obras de Lejeune y Brébeuf es porque son de las más conocidas y estudiadas dentro del vasto corpus de las relaciones de los jesuitas, siendo también bastante estudiadas dentro del aun más amplio corpus de las relaciones de viaje de Nueva Francia. Además, aparecieron ediciones críticas sobre los escritos de estos dos jesuitas<sup>55</sup>, lo que nos ha facilitado su

---

<sup>54</sup> Nos referiremos también a la relación de 1635, pero en menor medida.

<sup>55</sup> Existen ediciones críticas de las relaciones de otros religiosos que estuvieron en Nueva Francia como, por ejemplo, las del “recollet” Gabriel Sagard. Sin embargo, para mantener la coherencia hemos decidido estudiar solo obras de jesuitas.

acceso y estudio. Al contrario del corpus andino, no se ha elegido una obra principal para el análisis, sino que trataremos de igual manera las dos obras, las cuales irán complementándose mutuamente. También queremos mencionar que, por ser la tradición oral indígena más fragmentada en estas obras, los análisis de los relatos innus y wendats no son tan largos como los del corpus andino, pero no por eso disminuye su valor e interés.

Paul Lejeune fue un jesuita encargado de la evangelización en Nueva-Francia y que ejercía autoridad; así, por ejemplo, las relaciones de Brébeuf le eran dirigidas primero a él. Lejeune vivió con los innus, o montañeses, en el Norte de la actual provincia de Quebec. Sus relaciones son de las que han sido más estudiadas dentro del corpus de las relaciones jesuíticas de Nueva-Francia. Nos interesan los escritos de Lejeune porque relatan algunos mitos de la cultura innu que vienen de la tradición oral e incluso uno, el mito de Tshakapesh, que existe y tiene mucha importancia todavía hoy en día. Utilizaremos la edición de Alain Beaulieu para la relación de 1634<sup>56</sup> y la de las “Éditions du jour” para la relación de 1637<sup>57</sup>.

Brébeuf es un misionero jesuita que vivió varios años con los wendats, o hurones, probablemente alrededor de 15 años. Hablaba perfectamente su lengua y murió en 1749, cuando se dio la destrucción de la “Huronie”, que se situaba en la actual provincia de Ontario, por obra de los iroqueses. Es considerado como uno de los “Santos Mártires canadienses” y fue sobre todo estudiado por el lado místico de

---

<sup>56</sup> Lejeune, Paul. "Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1634." *Un Français au 'royaume des bestes sauvages'*. Ed. Beaulieu, Alain. Montréal: Comeau & Nadeau, 1999 [1634].

<sup>57</sup> Lejeune, Paul. "Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1637." *Relations des Jésuites 1637-1641*. Vol. 2. Montréal: Éditions du Jour, 1972.

sus escritos<sup>58</sup>. Los escritos de Brébeuf nos interesan particularmente aquí porque hablan de los hurones que formaban la nación más importante del Noreste de América de aquella época por ser grandes comerciantes con muchas naciones<sup>59</sup>. La edición que utilizamos reúne una gran parte de los escritos de Brébeuf, sus relaciones, memorias, correspondencia y algunos escritos en lengua wendat<sup>60</sup>, pero nos contentaremos sobre todo con estudiar los mitos presentes en la relación de 1636, ya que retoman y amplían los de la relación de 1635<sup>61</sup>. Tanto para las relaciones de Lejeune como las de Brébeuf, utilizaremos la edición en inglés de Reuben G. Thwaites como fuente de apoyo.

Ahora que hemos visto el corpus que nos proponemos analizar, seguimos con el aparato teórico y metodológico que guiará nuestro trabajo.

---

<sup>58</sup> Nos parece interesante saber que Jean de Brébeuf fue canonizado en 1930 por el Papa Pío XI.

<sup>59</sup> Incluso su lengua llegó a ser un especie de *lingua franca* para el comercio en aquella época.

<sup>60</sup> Brébeuf, Jean de. *Écrits en Huronie*. Montréal: Bibliothèque Québécoise, 1996.

<sup>61</sup> Aun cuando Brébeuf pasó muchos años con los hurones, sólo nos llegaron pocos de sus escritos, dentro de estos están sus relaciones de 1635 y 1636.

## CAPÍTULO 3

### Marco teórico y metodológico

Por estar nuestro trabajo en la junción de varias disciplinas, el marco teórico que lo guía recurre a una variedad de corrientes. El marco general está relacionado sobre todo con las teorías postcoloniales, que problematizan tanto el occidente-centrismo y la colonialidad del poder como el saber de las naciones “periféricas” en el contexto de la mundialización, y las teorías éticas. Por razones prácticas, no nos detendremos en exponer las teorías postcoloniales, ya que hemos rastreado los puntos que nos parecen importantes de ellas en la introducción general y porque podría resultar un ejercicio demasiado complejo y, al final, inútil para los fines del actual trabajo. Sin embargo, nos parece importante detenernos en las teorías éticas, ya que, aun cuando no las discutiremos dentro de los capítulos concernientes a nuestro corpus de análisis, influyeron sobre el ideario general de nuestro trabajo. En un plano más operativo, las teorías que conciernen al discurso y la tradición oral son las que nos sirven de apoyo mayor en lo que concierne al estudio de los textos que nos proponemos analizar. Es este marco más preciso el que tiene más implicaciones metodológicas para nuestra labor analítica.

Así, en las próximas páginas haremos una presentación, primero, de las teorías éticas que nos guían; luego, hablaremos de las teorías que conciernen a la tradición oral y el mito, relacionándolas con la ética; y, finalmente, hablaremos de las teorías relativas al discurso que hemos elegido para este trabajo; es decir, la semiosis colonial y la semiótica del discurso.

### 3.1 Consideraciones teóricas éticas

Las dinámicas socio-políticas subrayadas por el postcolonialismo engendran cuestionamientos de orden ético. Ya hemos definido anteriormente la ética como una reflexión y/o una práctica que pone en juego los valores y las normas de las relaciones del ser humano; y, en este sentido, las problemáticas del postcolonialismo son éticas. Sin embargo, el campo de la ética es bastante amplio y, por eso, nos parece imprescindible hacer algunas precisiones.

Primero, nos referiremos al término *ética* de manera genérica, englobando el espacio de la moral y de la ética. Etimológicamente no hay diferencia entre ética y moral, ya que uno viene del griego y el otro del latín, y ambos se refieren a lo que concierne a las costumbres (*les moeurs*); sin embargo, existe una variedad de maneras de diferenciarlas según las épocas y las escuelas de pensamiento<sup>62</sup>. Para los fines del presente estudio, no entraremos en los detalles de esas discusiones.

Segundo, si decimos que la ética puede juntar o separar la reflexión y la práctica es porque, en realidad, la práctica ética y la reflexión ética son dos planos muy diferentes, pero susceptibles de influenciarse mutuamente. La reflexión tiene una larga tradición dentro de la filosofía y la teología y entiende la ética de maneras diversas según los autores y las épocas, pero en todo caso juega más bien con conceptos y teorías en una línea de intencionalidad teleológica. En otras palabras, la

---

<sup>62</sup> Jacques Fontanille afirma que la diferenciación entre moral y ética apareció principalmente en el siglo del las luces con la invención del concepto de individuo, desplazándose la moral a las cuestiones de orden individual y la ética a las cuestiones de orden colectivo, social (2008: 240). Por su lado, Pierre Fortin en su libro *La morale, l'éthique, l'éthicologie* presenta unas maneras de diferenciar moral y ética en el discurso cotidiano y científico y según los autores y su procedencia geográfica (1995: 36-50). Finalmente, acaba por proponer su propia diferencia entre tres instancias: la moral, la ética y la "eticología". "[L]'« enjeu » n'est pas le même pour le moraliste, pour l'éthicien et pour l'éthicologue : le premier s'engage dans une démarche normative ; le second poursuit une réflexion sur le fondement et les finalités de la norme ; le troisième s'implique dans un travail de décapage et de déconstruction du discours des deux premiers." (1995: 8).

reflexión ética define y aprecia los valores y las normas en relación al otro como ideales que se tienen que justificar, explicar y alcanzar. En cambio, la ética práctica tiene que ver con la actuación de los individuos entre sí y no se basa en una reflexión como tal sino más bien en una tradición “incorporizada”: “L’*éthique pratique* selon Bourdieu est donc non intentionnelle, sans dessein préalable, sans calcul rationnel: pur ajustement permanent entre des corps, des schèmes et des souvenirs collectifs, elle peut être donnée comme rationnelle, sans être pour autant rapportée à une instance identifiable qui en serait la source actantielle” (Fontanille 2008: 242)<sup>63</sup>. Así, por ejemplo, podríamos decir que los españoles tuvieron tanto una práctica como una reflexión ética ante los indígenas cuando llegaron al Nuevo Mundo; por un lado, actuaron con/contra el otro y, por otro lado, reflexionaron sobre el otro y las actitudes que se podían adoptar con/contra él.

Tercero, es importante saber lo que entendemos por valor y norma en relación a la ética, ya que son términos que se emplean en una gran variedad de sectores. El sector que se ocupa de establecer y reflexionar sobre los valores se llama axiología<sup>64</sup>. Muchas veces, la axiología se piensa como sistema de valores en el cual estos adquieren una escala o jerarquía; en este sentido, la axiología podría dividirse entre

---

<sup>63</sup> En este sentido, Pierre Bourdieu hace la diferencia entre “ethos” y “éthique”: “J’ai employé le mot d’ethos, après bien d’autres, par opposition à l’éthique, pour désigner un ensemble objectivement systématique de dispositions à dimension éthique, de principes pratiques (l’éthique étant un système intentionnellement cohérent de principes explicites). Cette distinction est utile, surtout pour contrôler des erreurs pratiques : par exemple, si l’on oublie que nous pouvons avoir des principes à l’état pratique, sans avoir une morale systématique, une éthique, on oublie que, par le seul fait de poser des questions, d’interroger, on oblige les gens à passer de l’ethos à l’éthique ; par le fait de proposer à leur appréciation des normes constituées, verbalisées, on suppose ce passage résolu. Ou, dans un autre sens, on oublie que les gens peuvent se montrer incapables de répondre à des problèmes d’éthique tout en étant capables de répondre *en pratique* aux situations posant les questions correspondantes” (Bourdieu 1980: 133).

<sup>64</sup> Hay que precisar que la axiología nunca se impuso como disciplina; no hay realmente filósofos que afirman hacer axiología o ser “axiólogos”, sino más bien especialistas de la ética, o de filosofía moral, que trabajan problemáticas axiológicas.

dos tendencias, la estética (que parte de los valores generales de lo bello y lo feo) y la ética (que parte de los valores generales de lo bueno y lo malo), ya que son dos dominios axiológicos, es decir, sometidos a la necesidad de hacerse cargo de términos evaluativos (Verbeeck-Boutin 2009). En este orden de ideas, una problemática axiológica se vuelve ética en el momento en que los valores se aprecian y se definen en relación con otro, puesto que la ética concierne a lo interindividual (Fontanille 2008: 237). Pero, ¿cómo se pueden definir los valores? Ésa es la verdadera pregunta que, ciertamente, puede ser problemática. Varias maneras de abordar este problema pueden ser tomadas en consideración; por nuestra parte, inspirándonos en la semiótica, que es muchas veces representada como “ciencia del valor” (Fontanille 2008: 235), diremos que los valores se establecen en una dinámica de contrastes y comparaciones entre actitudes o ideas. En efecto, la lingüística saussuriana y la primera corriente de semiótica conceptualizan la lengua como un sistema de valores. Dichos valores son considerados como relativos, ya que se establecen por contraste y oposición (en las relaciones sintagmáticas); y por comparación y sustitución (en las relaciones paradigmáticas) (Fontanille 2003: cap. 1; Benveniste 1966: 54-55). Así, extrapolando esta idea a la ética, podemos ver a ésta como un sistema que establece valores también en un juego de contrastes y oposiciones, y de comparaciones e intercambios entre actitudes o ideas. Los valores pueden ser positivos o negativos, siendo los positivos aquellos a los que se adhiere; y los negativos, aquellos a los que se opone. En esta línea, podríamos decir que las normas son principios elaborados a partir de los valores adoptados por la mayoría, son valores “normales”, que se vuelven más rígidos y conceptualizados como reglas

que se tienen que seguir. Las teorías deontológicas son teorías éticas normativas que se ocupan de reflexionar sobre la formación de códigos de conducta, muchas veces para comunidades reducidas, como las de las profesiones, que se tienen que seguir bajo pena de reprensión. Uno de los códigos normativos más conocido es el decálogo judeo-cristiano; en el mundo andino, se suele hacer referencia a estos mandatos: *Ama sua*, *ama llulla*, *ama qilla*, que pueden ser traducidos respectivamente como ‘no robarás’, ‘no mentirás’ y ‘no serás ocioso’. Así, todo sistema ético juega con los valores y las normas tratando de establecer un “arte de vivir” (Lacroix 2002: 6) que oscila entre la evaluación de comportamientos o acciones y sus consecuencias (que permite contribuir al bien y lo justo); y la regulación de comportamientos o acciones, poniendo poca importancia en las consecuencias (que permite delimitar el dominio del bien y lo justo)<sup>65</sup>.

En otro orden de ideas, los cuestionamientos ético-políticos ya se han vuelto, desde hace algunas décadas, lugares de reflexión ocupados por muchos pensadores que provienen de la filosofía, la sociología, las ciencias políticas, etc., porque al pensar la ética, la cuestión del vivir juntos, lo político se vuelve pertinente, incluso ineludible. También, es difícil pensar la ética sin pensar en las instituciones (políticas), ya que la vida en sociedad es altamente regida por éstas, que muchas veces se ven obligadas a intervenir para mediar cuestiones éticas difícilmente solucionables por individuos. Además, los derechos humanos relacionados con las

---

<sup>65</sup> La definición y la diferenciación de valor y norma pueden ser mucho más complejas; están en debate constante en filosofía moral y no hay real consenso a este propósito, pero no es nuestro propósito elaborar sobre esta cuestión metaética aquí. Lo que hemos presentado sobre este tema sirve sólo de orientación y lo concretizaremos presentando nuestros procedimientos metodológicos y durante los análisis. El libro *Les concepts de l'éthique* (2009), de Ruwen Ogien y Christine Tappolet, da una buena visión panorámica de las reflexiones actuales sobre el problema de los valores y las normas.

cuestiones identitarias y de minorías se volvieron, desde los años 70, preocupaciones centrales en las ciencias sociales y humanas, lo que puso a la ética en el medio de los grandes debates socio-políticos. En este sentido, Jacques Beauchemin dice:

En reconnaissant la nécessité de protéger les droits de l'Homme, cette redécouverte du droit posait dorénavant la question du politique en termes éthiques. Les appels répétés en faveur du renouveau de la citoyenneté, la prééminence qu'ont acquise les chartes de droits dans plusieurs sociétés, l'ouverture du politique aux identités minoritaires et la reconnaissance de droits particularistes témoignent de [...] l' "éthicisation" du politique. [...] C'est un impératif éthique que celui qui consiste à assurer le respect des droits à la non-discrimination et, sur un autre plan, de s'ouvrir aux demandes de reconnaissance émanant de la "société civile". L'explosion de l'identitaire et des revendications particularistes n'est donc pas étrangère à cette lecture du politique qui fait de toutes les grandes questions sociales des questions éthiques. (2007: 15-16)

Estas preocupaciones éticas de la política han dado lugar a varias teorías que tratan de renovar las reflexiones sobre estas cuestiones. Unas de las posiciones más conocidas son probablemente las siguientes: la teoría de la justicia de John Rawls, que es una teoría "contractualista" en la línea de Rousseau y Kant, pero que intenta llevar la reflexión a un nivel aun más abstracto y que ha sido uno de los textos más discutidos en las últimas décadas; las diferentes versiones del multiculturalismo pensadas desde EE. UU. y Canadá; y las corrientes de ética del diálogo y de la discusión desarrolladas sobre todo por Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Además, las teorías de la liberación y de la interculturalidad que vienen de América Latina, presentadas anteriormente, se inscriben en esta tendencia ético-política y muchas veces se dedican a criticar las teorías que acabamos de mencionar<sup>66</sup>.

Todas estas teorías ético-políticas no constituyen realmente una parte de nuestro trabajo, que es más bien una lectura ética (o eticológica como veremos más adelante)

---

<sup>66</sup> Por ejemplo, Enrique Dussel ha cuestionado bastante, entre otras, las teorías de Karl-Otto Apel y Charles Taylor.

de los discursos indígenas; sin embargo, al poner en perspectiva algunos elementos de las “éticas indígenas” señaladas al final de la tesis, algunas pistas de reflexión podrían darse en el horizonte de la ética política contemporánea.

### **3.2 La tradición oral y el archivo**

Cabe ahora explicar por qué identificamos a la tradición oral como lugar de consignación de las “éticas indígenas” y, entonces, por qué nos acercamos a la literatura de fuente oral para esta tesis.

Las tradiciones orales están presentes en todas las sociedades humanas, pero pueden tener más o menos importancia según los demás medios de consignación de la memoria. Las tradiciones orales son definidas por Jan Vansina como “tous les témoignages oraux et rapportés concernant le passé” (1961: 22). La particularidad de la tradición oral es que los testimonios son contados y, por consiguiente, auriculares, mientras que los testimonios oculares son directos y no implican una transmisión repetida de una persona a otra. Es esta cadena de testimonios la que constituye la tradición:

Le fait observé est communiqué par l’observateur dans un témoignage qu’on peut appeler proto-témoignage ou témoignage initial. Ce témoignage est entendu par une personne qui le rapporte à une deuxième personne, qui à son tour le divulgue en le racontant à une troisième etc. Ainsi naît une chaîne de tradition où chaque témoin est un maillon et chaque témoignage auriculaire. (Vansina 1961: 23)

Así, los referentes de estos testimonios verbales son otros testimonios verbales y no tienen objeto material externo en su transmisión; sin embargo, a veces un objeto puede servir de ayuda mnemotécnica sin ser el soporte como tal de la consignación. En este sentido, la mayor parte de las sociedades que tienen como base tradiciones

orales han desarrollado medios para evitar las pérdidas de memoria. Estos medios pueden ser objetos, como es el caso de los quipus en el mundo andino; o verbales, como la rima y otros elementos retóricos; o musicales, como la melodía de las canciones. Desde un punto de vista formal, existen tradiciones “qui sont figées dans leur forme, apprises par cœur et transmises telles quelles et celles qui sont libres, qu’on n’apprend pas par cœur et que chacun transmet à sa façon” (Vansina 1961: 25). En las formas fijadas, encontramos, por ejemplo, los poemas; y en las formas libres, los relatos como las leyendas y los mitos. Sin embargo, es de notar que las formas libres no admiten cualquier cambio, pues si bien las palabras son de quien cuenta, el esquema general del relato pertenece a la tradición. Evidentemente, por su naturaleza verbal los testimonios son más vulnerables y sujetos a variaciones. De ahí que se hayan desarrollado medios mnemotécnicos, siendo el control y la frecuencia de la reproducción elementos importantes. Muchas veces las sociedades organizadas, como, por ejemplo, la de los incas, supervisan, por medio de instituciones, la trasmisión de la tradición para ayudar a la conservación de los testimonios importantes para su cultura. Hay que señalar, igualmente, que los testimonios son difícilmente accesibles a personas que no forman parte de la cadena de trasmisión y si los miembros de la cadena desaparecen, los testimonios desaparecen con ellos.

Evidentemente, a la luz de estos elementos, tenemos que especificar que lo que estudiamos aquí no son *tradiciones orales*, sino más bien *literatura de fuente oral*; es decir, relatos provenientes de la tradición oral que han sido pasados a la forma escrita. En este sentido, Frank Salomon señala que los estudiosos tienen que prestar

atención sobre todo a los procesos de textualización<sup>67</sup> para comprender cómo las tradiciones se encontraron bajo la forma de texto; dice: “se debe 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” (1994: 253). Entendemos, pues, que se considera a la tradición oral indígena como parte constitutiva del dominio de la memoria, una memoria *a priori* desconocida, no compartida fuera de los círculos de su trasmisión y diferente del archivo. Admitiendo cierta oposición entre “oralidad y escritura” y “memoria y archivo”, la tradición oral se asocia a la memoria y resulta entonces vulnerable al olvido, mientras que el texto se asocia al archivo y resulta entonces más durable; una ‘puesta en escritura’ de la tradición oral sería, pues, una manera de tener un “texto sólido”. Ahora bien, si nos fiamos de las teorías de Jacques Derrida, la oralidad y la escritura no tienen diferencias mayores en tanto a solidez. Para marcar esto Derrida emplea el término “différance” (1972); este término marca la naturaleza dividida del signo, tanto espacial como temporalmente y viene del verbo francés “différer”, pero tomándolo en sus dos aspectos: diferir como concepto espacial (diferenciarse), en el que el signo emerge de un sistema de diferencias distribuidas en el sistema, atributo del signo subrayado por Saussure; y diferir como concepto temporal (aplazar), en el que los significantes imponen un aplazamiento sin fin de la “presencia”. Así, con la “différance” Derrida subraya que tanto la voz como la escritura están implicadas en un sistema de distanciamiento con una “verdad pura” que quisieran transmitir y, por lo tanto, están sometidos a la repetición y la interpretación. En este orden de ideas, la oralidad y la escritura no se

---

<sup>67</sup> Hablaremos de estos procesos en detalle más adelante.

oponen como tales, sino que son sólo formas de expresión diferentes y, muchas veces, complementarias; y el paso de lo oral a lo escrito no es cualitativo, sino simplemente material. Por su parte, la oposición entre memoria y archivo es más complicada y, en realidad, no podemos negar que la tradición oral esté estrechamente ligada a la memoria y que esta sea difícilmente asociable con el archivo. Derrida dice: “car l’archive, si ce mot ou cette figure se stabilisent en quelques signification, ce ne sera jamais la mémoire ni l’anamnèse en leur expérience spontanée, vivante et intérieur. Bien au contraire : l’archive a lieu au lieu de défaillance originaire et structurelle de ladite mémoire” (1995: 26). Sin embargo, la tradición oral, aunque recurre de modo evidente y obligado a la memoria, va más allá de la memoria individual y transmite elementos que forman parte de lo que podríamos llamar el “inconsciente colectivo”. En efecto, la tradición oral transmite esquemas que están ligados con la aprehensión cognitiva del mundo propia a una cultura y que podríamos poner en la categoría de “arquetipo cultural<sup>68</sup>”. Estos arquetipos, que se ocultan en el inconsciente de la colectividad, se manifiestan en todos los aspectos de la vida de los actores de una cultura. De ese modo, la tradición oral, lugar de consignación, da sentido a estas manifestaciones.

Según el psicoanálisis<sup>69</sup>, el inconsciente registra todos los eventos que uno vive a lo largo de su existencia y es el lugar privilegiado de los eventos traumáticos que la parte consciente de la mente no puede soportar. De este modo, el inconsciente

---

<sup>68</sup> El arquetipo es un concepto desarrollado sobre todo por C. G. Jung y que designa modelos universales que estructuran el aparato psíquico humano, un poco como el instinto animal, y forman el inconsciente colectivo. Hablamos más bien aquí de “arquetipo cultural” como modelos que estructuran la vida de una cultura en relación a su medio ambiente. Evidentemente, como una cultura y su medio están en constante cambio, el arquetipo cultural cambia según las necesidades de supervivencia de los actores. No es una esencia fijada, sino un modelo duradero y adaptativo.

<sup>69</sup> Los elementos que presentamos del psicoanálisis son una síntesis personal hecha a partir de la lectura de Jung (1968), Freud (1971 y 1996) y Derrida (1995).

acumula todo, y esto más allá de la memoria, y nos hace seres condicionados que repiten las reacciones acumuladas en el inconsciente. Evidentemente, Freud constató esta dinámica en personas que sufrían graves traumas ligados a eventos fuertes, amplificándose de este modo la dinámica y, por eso, suelen utilizarse términos con sentidos graves tales como “represión” y “repetición forzada”. Sin embargo, se debe entender que esta dinámica entre el inconsciente y lo consciente no es exclusiva de las personas que sufren problemas psicológicos; en realidad, todos los individuos, en cada momento de su vida, están sujetos a esta dinámica que no comporta sólo elementos negativos y patológicos. Así, el humano, siendo un ser “gozador”, tiende a ir hacia los elementos agradables y a eludir las tensiones y elementos desagradables; esto constituye el “principio del placer”. Paralelamente a este principio, las pulsiones de vida y muerte están en una lucha constante: la muerte, en realidad, es el objetivo de la vida, pero ésta hace todo para evitarla. Así, la pulsión de muerte es omnipresente y provoca “comportamientos destructores”, pero la pulsión de vida lucha contra ésta con “comportamientos procreadores”. El ser humano es entonces regido por una multitud de elementos inconscientes que están fuera de su control y que están listos para surgir de un instante a otro, para lo mejor o lo peor, con una tendencia hacia una perpetuación del placer, que podríamos llamar felicidad, involucrándose así en un proceso de represión y de repetición constante.

En esta perspectiva, el inconsciente funciona un poco como el archivo e, igualmente, el archivo funciona como el inconsciente en el sentido de que los dos conservan las huellas del pasado, sin que su naturaleza importe, dando lugar a una

lucha entre la pulsión de muerte y la pulsión de vida, una lucha entre la destrucción y la perpetuación.

Conséquence: à même ce qui permet et conditionne l'archivation, nous ne trouvons jamais rien d'autre que ce qui expose à la destruction, et en vérité menace de destruction, introduisant a priori l'oubli et l'archiviolitique au cœur du monument. Dans le « par cœur » même. L'archive travaille toujours et a priori contre elle-même. (Derrida 1995: 26-27)

De hecho, Derrida afirma que Freud postula el inconsciente como un archivo del aparato psíquico humano. La tradición oral, por su parte, tiene muchos elementos que pueden ser puestos en paralelo con las teorías psicoanalíticas y del archivo derridiano. Como hemos dicho, la tradición oral da sentido al inconsciente colectivo. Este último, aunque está en relación con el inconsciente individual, no funciona como éste. En efecto, el inconsciente colectivo acumula elementos que no son el bagaje únicamente del individuo, sino más bien de la colectividad; así, lo que hemos llamado “arquetipo cultural” es el elemento acumulado por el inconsciente de un grupo cultural. El individuo lo tiene en sí mismo, pero sin los demás miembros de su cultura este arquetipo no existiría. En este sentido, el arquetipo no es consignado sólo en el inconsciente colectivo, sino también en la transmisión de la tradición. Si el archivo trabaja a priori contra él mismo, como lo dice Derrida, la tradición oral se sitúa en esta línea ya que la pulsión de muerte, la destrucción, amenaza todo el tiempo a esta tradición y la obliga a ser repetida constantemente. Además, al contrario del archivo material, la tradición oral se destruye y renueva cada vez que se transmite, está en constante transformación. Sin embargo, estas transformaciones son superficiales y afectan casi sólo a los elementos formales, cambiando a un ritmo mucho más lento el arquetipo. Es decir que, sin el arquetipo, la tradición oral no tiene más función profunda y se vuelve una simple manifestación folclórica expuesta

al olvido que ya no es portadora de los fundamentos de la cultura. También, sin la tradición oral, el arquetipo está relegado al mismo estatuto que un instinto o una pulsión; al no tener más manifestación exterior que lo explica, pierde su fuerza cultural e identitaria. En esta perspectiva, la tradición oral se vuelve una especie de consignación exterior de los fundamentos culturales y entra en la concepción del archivo de Derrida, quien dice: “Point d’archive sans un lieu de consignation, sans une technique de répétition et sans une certaine extériorité. Nulle archive sans dehors” (1995: 26). Insistimos en las palabras consignación, repetición y exterioridad, pero, obviamente, la consignación y la exterioridad se interiorizan también; es decir que se encuentran en el interior de la mente humana, no siendo materialmente exterior. Pero, al mismo tiempo, es muchas veces humanamente exterior porque es conservada e interpretada por personas particulares y entonces exterior a los individuos ordinarios. Esta función se parece a la del arconte, personaje encargado de conservar e interpretar los documentos en la Grecia antigua y etimológicamente ligado al archivo:

Les archontes en sont d’abord les gardiens [de los archivos]. Ils n’assurent pas seulement la sécurité physique du dépôt et du support. On leur accorde aussi le droit et la compétence herméneutique. Ils ont le pouvoir d’interpréter les archives. Confiés en dépôt à de tels archontes, ces documents disent en effet la loi: ils rappellent la loi et rappellent à la loi. (Derrida 1995: 13)

Esta descripción del arconte corresponde bastante bien a lo que podríamos llamar un guarda de la tradición (Vansina 1961: 31-32); muchas veces éste es un guía espiritual que debe transmitir, guardar e interpretar los relatos. Son archivos vivos. En cuanto a explicación o interpretación, los guardas de la tradición no se sitúan tanto en la hermenéutica como los arcontes, sino más bien en la relación analógica. En efecto, los relatos y otros contenidos de la tradición oral no se reparten de cualquier

manera y tienen que poder ilustrar o ejemplificar una situación para que se pueda tener una cierta lección; están contados en situaciones en las que la lección será útil para los oyentes. Además, esta transmisión situacional colma los fallos de una memoria que pudiera resultar demasiado rígida, enfocada en la exactitud de los detalles, y así los relatos se reactivan por el contexto. “L’archive a lieu au lieu de défaillance originaire et structurelle de ladite mémoire”. El archivo se encuentra entonces entre, pero también alrededor de, el arquetipo y la oralidad; en otras palabras, se podría considerar la tradición oral como archivo sólo si hay un diálogo entre el inconsciente colectivo y los relatos de la tradición. En este sentido, la literatura de fuente oral podría considerarse como un archivo de archivos en el que se encuentran el archivo de las tradiciones orales y el de las tradiciones escritas; así, más que una puesta en el archivo de la memoria, como lo dice Salomon, sería el paso de un tipo de archivo a otro.

### **3.3 El mito y la ética**

Si bien el mito es uno de los tipos de relato que se encuentra en todas las sociedades del mundo, tiene un lugar privilegiado en las sociedades que tienen como base “archivística” a la tradición oral. Es en el siglo XIX cuando el mito empezó a captar la atención de los intelectuales occidentales, que se empeñaron en rehabilitarlo como objeto de estudio, entendido como algo más que un simple relato ficticio, acepción que muchas veces sigue teniendo. A partir de entonces, los estudios sobre el mito se multiplicaron, proviniendo de varias disciplinas y teniendo varios enfoques. Mircea Eliade (1963) dice que el mito tiene un lugar privilegiado

dentro de las sociedades “primitivas”, siendo el lugar de consignación de la historia, más precisamente de la historia sagrada que explica el porqué de la existencia del mundo tal como es. Es cierto que en las sociedades con tradiciones principalmente orales el mito es uno de los relatos privilegiados que instaura un contraste entre el pasado y el presente y, a menudo, tiene la misma función que la historiografía tiene en otras sociedades. Michel de Certeau va hasta decir que la historia es un tipo de mito, “l’histoire est devenue notre mythe” (1975: 72). En realidad, tanto el mito como la historia son relatos que ponen en juego el pasado y el presente y, según Paul Ricoeur (citado en Yáñez del Pozo 2000: 32), el tiempo se hace humano cuando se articula de modo narrativo, 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 seres sobrenaturales o acontecimientos no verificables (desde una perspectiva occidental), en realidad, estos pueden ser considerados como historias verdaderas porque se refieren a realidades existentes. “Le mythe cosmogonique est ‘vrai’ parce que l’existence du Monde est là pour le prouver; le mythe de l’origine de la mort est également ‘vrai’ parce que la mortalité de l’homme le prouve, et ainsi de suite” (Eliade 1963: 17). El mito, pues, da 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 1995: 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. Eso no significa que las culturas en las que el mito tiene una gran importancia no tienen relatos históricos más factuales; en realidad, se puede conceptualizar “el mito y la historia ‘de los hechos’ como discursos intrínsecamente vinculados en relación dialéctica” (Salomon 1994: 237). El mito tiene importancia por poner en escena orígenes sagrados inmemoriales; la veracidad de los mitos no se encuentra en los hechos pasados, sino más bien en los hechos presentes<sup>70</sup> y en la relación entre el que cuenta y su público. Además, tienen una función que podríamos llamar ética porque, aun cuando no se conceptualizan como un código ético en sentido estricto, son una fuente de modelos de conducta, “ils fondent et justifient tout le comportement et l’activité de l’homme” (Eliade 1963: 15). En la misma línea, Levi-Strauss atribuye al mito la función de mecanismo de resolución de los conflictos y un papel de mediador entre polos contradictorios existentes en una cultura y una sociedad (citado en Lacroix 2002: 19). Como hemos dicho anteriormente, los relatos de la tradición oral, más precisamente los mitos, están para dar sentido a las prácticas cotidianas de la gente. Los actores de los mitos son figuras muchas veces deificadas, a menudo asociadas a elementos reales como montañas, animales, etc., que ponen en escena arquetipos culturales, es decir, modelos de comportamientos duraderos que están asociados al

---

<sup>70</sup> Hay una corriente que habla del mito en otro sentido, más bien relacionado con el mundo moderno. Este mito moderno se aplica al presente y al futuro, es decir que se concibe como un medio para hacer presente en la realidad una situación ideal y tiene una tendencia aglutinadora, borrando sus particularidades para concretizarse en la mente colectiva como una idea “homogénea” portadora de sentido. Georges Sorel es uno de los autores que desarrolló más esta visión del mito moderno a través de sus escritos sobre el socialismo, ejemplificándolo con la idea de la huelga general que vino a ser, según él, el mito central del socialismo. Para tener más información sobre Sorel y su concepción del mito ver Willy Gianinazzi *Naissance du mythe moderne: Georges Sorel et la crise de la pensée savante* (2006).

medio ambiente y a las dinámicas sociales que este exige<sup>71</sup>. En este sentido, los mitos son una de las fuentes de transmisión de los valores y normas que rigen una sociedad. Evidentemente, todo valor o norma social no puede ser considerado como arquetipo cultural, sino que más bien este es a menudo traducido por esquemas aplicables a varios niveles conceptuales y, por consiguiente, los valores y las normas se establecen a partir de él. Por ejemplo, en el mundo andino los términos *tinkuy*, *unanchay* y *atiy*<sup>72</sup> pueden representar tanto patrones históricos como eventos rituales y relaciones cotidianas; así, “esa terminología sugiere que la experiencia andina del mundo se moldea preferentemente, y bajo múltiples manifestaciones, por esos procesos dinámicos ‘arquetípicos’” (Godenzzi 2005a: 18). Los valores y normas de base de las sociedades andinas como la dualidad mantenida en equilibrio por la reciprocidad, la complementariedad, el paralelismo, etc. están relacionados a estos procesos arquetípicos y transmitidos a través de los relatos. Se entiende entonces que los mitos están modelados por estos arquetipos culturales y el sentido de éstos expresados y perpetuados por medio de los relatos. Así, el estudio de los mitos puede seguramente revelarnos mucho sobre las éticas de las culturas que los produjeron, ya que sirven de modelos y pueden ser soportes en la transmisión de los valores y las normas de una sociedad.

---

<sup>71</sup> En este sentido, Henri Bergson (citado en Caillois 1938: 24) dice que las representaciones míticas son destinadas a provocar, en ausencia de instinto, el comportamiento que la presencia de éste habría provocado. Es decir que el instinto tendría un poder de preservación ligado a la supervivencia y, entonces, lo que llamamos el arquetipo lo reemplazaría por medio del mito.

<sup>72</sup> *Tinkuy*: la confrontación de los oponentes simétricos para crear una unidad, que es también uno de los términos referentes a las batallas rituales (práctica andina ampliamente difundida); *unanchay*: un signo que pide una respuesta específica, esto es, aquella que señala diligencia para crear una nueva visión de reciprocidad; *atiy*: confrontaciones, en donde un grupo suplanta, más que complementa (como en el *tinkuy*), al otro. (Salomon 1984)

### 3.4 El discurso y la semiosis colonial

La pregunta implícita que queda pendiente al hablar de los textos que nos proponemos estudiar es la de saber cómo considerarlos, ya que se encuentran en la junción de diferentes culturas. Efectivamente, al llegar a América los europeos se encontraron con sociedades que no tenían sistemas de escritura fonográfica. Para personas pertenecientes a sociedades en las que se atribuía a la escritura grandes poderes (político-religiosos y jurídicos) y una eficacia casi mágica<sup>73</sup>, la falta de escritura fue a menudo considerada como un signo de barbarie, siendo a menudo un factor de conflictos<sup>74</sup>. En el Nuevo Mundo, los españoles se dieron cuenta rápidamente de que la escritura les podía servir como herramienta de dominación y de control, y la impusieron a los indígenas y, con ella, todo un nuevo sistema administrativo y de creencias (el cristianismo). En Quebec, la situación fue diferente, ya que la colonización se hizo en una escala mucho menor, sin imponer, en un inicio, nuevas estructuras sociales a los indígenas. Pero en un caso como en el otro, la escritura no significó una total e inmediata desaparición de las tradiciones indígenas, principalmente orales, que han seguido transmitiéndose hasta nuestros días. Además, rápidamente los europeos 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

---

<sup>73</sup> Martín Lienhard (1991) habla de un “fetichismo” de la escritura.

<sup>74</sup> Pensemos, por ejemplo, en el encuentro de Cajamarca (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? Evidentemente, 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 *Escribir en el aire* (1994), hace un análisis bastante exhaustivo de éstas.

administrativos, comerciales, evangélicos, científicos o historiográficos). También hubo indígenas (alfabetizados o auxiliados por un transcriptor) que se apropiaron de la escritura para hacer reivindicaciones para sus pueblos y/o preservar su memoria fijándola en la letra<sup>75</sup>. 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.

En Hispanoamérica, el estudio de la producción escrituraria colonial es un sector de investigación bastante amplio, ya que existe una gran cantidad de textos, mientras que el estudio de los textos coloniales quebequenses es una labor más marginal dado el número más reducido de textos. Así, las consideraciones teóricas que tomaremos en cuenta aquí nos vienen de los estudios coloniales hispanoamericanos, pero consideramos que se pueden aplicar también a Nueva-Francia por ser su producción escrituraria en varios puntos similar a la de las colonias hispanoamericanas<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> La apropiación de la escritura parece ser un fenómeno típicamente hispanoamericano, ya que en el extenso ámbito de la colonización española hubo indígenas, sobre todo nobles, que fueron educados y alfabetizados por las órdenes religiosas. Serge Gruzinski (1988), hablando de los textos indígenas del México colonial, dice: “Si paradoxal ou si surprenant qu’il soit, les Indiens du Mexique colonial ont laissé une quantité impressionnante de témoignages écrits. Il y a là une passion de l’écriture souvent liée à la volonté de survivre, de sauver la mémoire du lignage, de la communauté, au dessein de préserver les identités et les biens... [...] C’est le cas d’une abondante littérature plus obscure, généralement anonyme, surgie au sein des communautés indigènes – les Annales, les Titres primordiaux – qui dévoile dans quantité de régions l’existence précoce d’une pratique de l’écriture et d’un souci d’expression tout à fait original. À quoi s’ajoute partout [...] l’immense fonds constitué par les notariats et les municipalités indigènes, testaments, actes de vente et d’achat, donations, délibérations, comptabilités rédigés en langue indigène [...] Il est vrai que seuls les nobles et les notables écrivent. Il n’en reste pas moins qu’il faut se défaire de l’idée des ‘peuples sans écriture’. Dans bien des pueblos du Mexique on manie la plume aussi fréquemment et peut-être mieux que dans les villages de Castille ou d’Europe à la même époque.” (1988: 9-10). En cambio, en Nueva-Francia hubo tentativas, durante la época colonial, de alfabetizar a los autóctonos, pero sin éxito. Así, si existieran escritos coloniales indígenas procedentes de esta región son todavía desconocidos. En este sentido, los textos coloniales que hablan de las tradiciones indígenas en Quebec fueron producidos sobre todo por jesuitas y viajeros.

<sup>76</sup> Evidentemente, esto no significa que no se problematizaron ni estudiaron los textos coloniales quebequenses, sino que no se formó un paradigma crítico específico a esta área de estudio. Sin

El área de estudio de textos coloniales se conceptualizó durante mucho tiempo como estudio de la literatura colonial<sup>77</sup>, pero el uso del concepto de “literatura colonial” es, en realidad, problemático, ya que la mayoría de los textos que fueron escritos en la colonia no eran literarios (puesto que se escribieron sobre todo cartas, relaciones, crónicas, historias, etc. en las cuales las preocupaciones estéticas eran secundarias); sin embargo, 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 estudiaron y clasificaron los textos bajo criterios no realmente adecuados. La aplicación retrospectiva de criterios estéticos, propios de la tradición literaria y del canon europeo, 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. Por otra parte, el concepto de literatura es poco aplicable cuando se piensa en las tradiciones indígenas, que son principalmente orales. Aun el concepto de “literatura oral” no puede aplicarse realmente dado que

---

embargo, hay investigadores como Réal Ouellet, por ejemplo, que han dedicado su carrera casi entera al estudio de los escritos coloniales quebequenses desde el área disciplinario de la literatura, pero problematizándolos y utilizando herramientas desde perspectivas multidisciplinares.

<sup>77</sup> Es decir que se diferenciaba entre el estudio de los textos con “vocación” literaria y los que abordaban los textos orientados a otros fines, lo que sigue haciéndose, como es el caso de los historiadores y los etnólogos. Estos últimos no problematizaban los textos como tales, sino que los utilizaban como cantera de información; los primeros, en cambio, problematizaban los textos con una categoría muchas veces inadecuada, la de literatura. Hoy en día, estas disciplinas suelen enriquecerse mutuamente del lado teórico a la hora de estudiar textos coloniales, aunque sus fines no sean los mismos.

etimológicamente la palabra “literatura” está estrechamente ligada a la palabra “letra”<sup>78</sup>.

Frente a esos problemas de la concepción tradicional de la literatura que dominaba la crítica literaria hispanoamericana (desde y sobre Hispanoamérica), 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 relacionadas<sup>79</sup>. En primer lugar, 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 tradicionales<sup>80</sup> 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<sup>81</sup>. En segundo lugar, se reclamó una mayor sensibilidad a la pluralidad

---

<sup>78</sup> Walter Mignolo dice: “El vocablo “literatura” proviene de “letra” (*littera*, una letra del alfabeto; del griego *gramma*, un signo escrito que significa un sonido). En un sentido primigenio designa la escritura alfabética y la distingue tanto de la voz (*phoné*, *vox*, sonido, grito, llamado) como de las formas de escritura no alfabética” (1986: 142).

<sup>79</sup> Para una exposición más completa de los planteamientos de este “nuevo paradigma crítico” y de su origen, consultar Rolena Adorno (1988), Margarita Zamora (1987) y Walter Mignolo (1986 y 1988).

<sup>80</sup> Esto implica, entre otras cosas, una “bipartite critical strategy” como lo propone Margarita Zamora (1987: 343).

<sup>81</sup> Mignolo dice: “consideramos que para capturar la orientación que están tomando los estudios coloniales centrados en los Andes, en Mesoamérica y la región del Caribe, el concepto de ‘semiosis colonial’ es preferible al de ‘discurso colonial’ en la medida en que define un dominio de interacciones poblado por distintos sistemas de signos. Finalmente, señala las fracturas, las fronteras y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en situaciones coloniales [...]” (1992: 13)

de voces, con frecuencia conflictivas, característica del mundo colonial. Esa pluralidad se da entre los textos, pero también al interior de un mismo texto y hasta en el discurso social que va más allá de lo escrito. Finalmente, se señaló la necesidad de pensar al sujeto colonial como inevitablemente abierto. Eso implica escuchar tanto las voces marginadas, las de las mujeres y las de los indígenas, como reconocer que la pluralidad conflictiva se puede dar en un mismo sujeto (sujeto colonizador tanto como colonizado)<sup>82</sup>. 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.

Esas consideraciones teóricas tienen varias implicaciones metodológicas, que veremos más adelante a la hora de aproximarnos a textos de la época colonial, y subrayan que el texto debe ser considerado como “texto de cultura” (Mignolo 1982: 57), que revela las complejidades del mundo colonial. El hecho de contemplar las manifestaciones semióticas coloniales como representaciones fracturadas remite también a lo que hemos dicho antes, al afirmar que la literatura de fuente oral es un archivo de archivos. En este sentido, el antropólogo Frank Salomon subraya el hecho de que, al pasar a textos escritos, la memoria autóctona sufrió varios procesos de

---

<sup>82</sup> También, hay que considerar que el sujeto colonial emerge de dos (o varias) culturas en contacto y, entonces, se encuentra en el terreno conceptual de la transculturación – pensamos sobre todo en el sujeto colonizado, el indígena –; es decir que de antemano es un sujeto cuya cultura se está transformando, al asimilar particularidades culturales del otro, dando como producto una nueva cultura, híbrida. Para información más detallada sobre el concepto de *transculturación*, ver Fernando Ortiz (2002) y Angel Rama (1982).

transformación<sup>83</sup> e identifica seis de estos procesos que deben tomarse 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).

Estos procesos subrayan el hecho de que las culturas indígenas fueron profundamente transformadas por el contacto con los colonizadores y que la frontera entre la imposición y la adopción es muchas veces muy difusa. Así, hay que prestar especial atención a la lengua en que están escritos los textos, si bien sabiendo que el uso de una lengua autóctona no muestra necesariamente la autenticidad indígena del texto. La criollización cultural está muchas veces presente, mezclando rasgos culturales diferentes y exponiéndolos de una nueva forma, un poco sobre el modelo lingüístico del pidgin/criollo. La escenificación y dramaturgia son rasgos muy característicos del mundo colonial que, como en el caso de las conversiones, hacía representaciones públicas y elaboraba modelos para ciertos acontecimientos. En lo que concierne a historia, mito y memoria, Salomon dice que, en el mundo andino, el mito y la historia factual son dos realidades que existían, pero que frente al poder colonial muchas veces se reorganizó su importancia y sus contenidos para legitimar demandas y estatutos. Finalmente, los procesos de bibliificación son procesos por los

---

<sup>83</sup> A este propósito, Serge Gruzinski también subraya este hecho en su libro de 1988: “Historiens et ethnologue dans un bel ensemble ont négligé la révolution des modes d’expression, en un mot le passage de la pictographie à l’écriture alphabétique dans le Mexique du XVIe siècle. C’est pourtant l’une des retombées majeures de la domination espagnole si l’on songe qu’en quelques dizaines d’années les noblesses indigènes devaient non seulement découvrir l’écriture mais aussi souvent l’allier aux formes traditionnelles d’expression – fondées sur l’image – qu’elles continuaient à cultiver. La double nature des sources indigènes du XVIe siècle (peintes et manuscrites) conduit à se pencher sur ce qu’une mise à l’écrit implique de remodellement et d’altération du regard sur les choses, comme elle incite à mesurer le contrôle que des milieux indigènes continuèrent ou non d’exercer sur la communication ou du moins sur certaines de ses modalités. L’usage de l’écriture modifia la manière de fixer le passé.” (1988: 6-7).

cuales la historia de los pueblos se reorganiza de manera cronológica y teleológica. El proceso endógeno es propio de todas las culturas que se vieron “conquistadas” por otro pueblo y que vieron la necesidad de reelaborar sus relatos para justificar históricamente su presencia; es muchas veces representado por grandes secuencias genealógicas. El proceso exógeno, por su parte, es la tendencia a calcar del modelo de la biblia cristiana las secuencias cronológicas, muchas veces poniendo los acontecimientos bíblicos en paralelo con los acontecimientos de las tradiciones indígenas. Todos estos procesos están latentes en los textos que pretenden relatar el pasado indígena de manera auténtica. En el mundo andino, las crónicas indígenas comportan varios de estos procesos y deben ser tomados en consideración. En el caso de los escritos de Nueva Francia, nos detenemos atentamente para ver si uno o varios de estos procesos de textualización están presentes, pero, seguramente, no se manifestarán de manera tan fuerte como en los textos andinos<sup>84</sup>. En el caso de las obras norteamericanas que estudiamos, nos detendremos también sobre las funciones de la palabra amerindia en estos escritos, que Ouellet y Parent (1996: 281-304)

---

<sup>84</sup> Evidentemente, el hecho de que los textos quebequenses que estudiamos fueron escritos por jesuitas y no por indígenas nos pone ante relatos que tienen definitivamente transformaciones ocasionadas por las intenciones y los juicios de sus redactores. En este sentido, hay que tener cuidado de no considerarlos como transcripciones neutras de la tradición oral, ni como relatos de los cuales podemos quitar el “maquillaje” para tener acceso a su “esencia”. Sin embargo, tampoco hay que descartarlos completamente, ya que son fuentes válidas cuando se los examina con una metodología adecuada que toma en cuenta los procesos de textualización. El historiador Denis Delâge identifica bien la problemática de “distorsión” de las tradiciones indígenas relatadas por los jesuitas, pero simplifica un poco el problema al afirmar que las intervenciones de ellos sobre la tradición indígena son fáciles de detectar y quitar para tener acceso a los datos etnohistóricos: “Ce discours omniprésent [el discurso de los que emiten juicios sobre lo que describen] a pour fonction de dévaloriser son objet et d’introduire un jugement de valeur qui interdit toute égalité dans les croyances et les pratiques entre Amérindiens et Européens. Par contre, dans la mesure où n’existe à cette époque aucune critique du colonialisme, ce discours se livre d’une manière tout à fait explicite, manifeste. Aussi n’est-il pas trop difficile de procéder au décodage pour faire l’analyse ethnohistorique” (citado en True 2007: 483).

identifican, porque nos informan sobre la orientación que el autor quiso dar al texto a través de la voz indígena. Estas seis funciones son:

1. Référentielle: elle nous apprend des choses sur l'Amérique et ses habitants.
2. Actancielle: la parole n'exprime pas d'abord ici une réalité, elle agit, elle est l'équivalent du geste.
3. Héroïsante: elle valorise le protagoniste de l'aventure, le voyageur, qu'elle présente comme un héros triomphant.
4. Attestative: elle cautionne le caractère véridique de la relation.
5. Publicitaire: le relater fait vanter la colonisation par les Amérindiens eux-mêmes.
6. Contestataires: le relater fait critiquer les valeurs et les mœurs européennes par la parole d'un Sauvage. (Ouellet y Parent 1996)

### **3.5 El análisis del discurso**

Estas consideraciones sobre la textualización y el discurso colonial nos llevan a un cuestionamiento teórico sobre la naturaleza del discurso y del texto en la perspectiva de su análisis. De ahí que nos interese por otra vertiente teórica complementaria. En efecto, la semiótica del discurso tal y como es conceptualizada por Jacques Fontanille (2003) puede esclarecer algunos elementos de este cuestionamiento. Esta nueva orientación de la semiótica puede ser considerada como un cambio de paradigma que ha trasladado el objeto de estudio del signo al discurso; es decir, de unidades mínimas significativas a conjuntos significantes que implican la emoción, la percepción y las pasiones como actores en la significación. Se considera entonces el discurso como acto cuyo punto de partida es un cuerpo sensible. Así, Fontanille establece la diferencia entre texto y discurso como puntos de vista diferentes sobre los fenómenos del lenguaje y sus significaciones. El texto es un objeto que se presta para el análisis y en el que se identifican estructuras “fijas”, mientras que el discurso es el producto de actos del lenguaje que producen y actualizan las estructuras. En otras palabras, el texto es un producto-enunciado y el

discurso es la unión entre la producción-enunciación y el producto-enunciado. En este sentido, el discurso tiene implicaciones socio-culturales muy importantes, ya que el cuerpo sensible del que habla Fontanille no puede ser considerado fuera de las redes sociales de las cuales forma parte. En este sentido, el discurso está sujeto a las fuerzas sociales e institucionales y a los juegos de poder e ideológicos. Estas implicaciones se relacionan ciertamente con la semiosis colonial de la que habla Walter Mignolo. Además, hay que intentar formar un puente entre análisis del discurso y crítica del discurso; es decir, entender las significaciones del discurso a través de su análisis, lo que implica, como dice Juan C. Godenzzi, tomar en cuenta los niveles pragmático, textual y lingüístico (2005a: 129), pero también hacer la crítica del discurso, de su manipulación y utilización en los juegos de poder e ideológicos de la sociedad, como propone, por ejemplo, Michel Foucault. Esta actitud se relaciona a la semiosis colonial, subrayando las complejas redes de poder de la colonia. Además, subrayar el lado ideológico de los discurso puede ser útil para comprender los valores en juego dentro de ellos porque, como hemos dicho, los valores se establecen en un juego de contrastes y comparaciones de actitudes e ideas. En este sentido, los posicionamientos ideológicos establecen escalas de valores al otorgar más o menos importancia a ciertas ideas y comportamientos; y, entonces, posicionarse en pro o en contra de cierta ideología establece una base para su propia escala de valor y su propio sistema ético. Sin embargo, esta dinámica está lejos de fijar completamente los valores y, un poco como la sociedad, el discurso no es una totalidad cerrada y, aunque los sentidos resulten parcialmente fijos en momentos determinados, tiene potencialidades de renovarse constantemente: “le discours

invente sans cesse de nouvelles figures, contribue à infléchir ou à déformer le système, que d'autres discours avaient nourri auparavant" (Fontanille 2003: 85).

Estas consideraciones teóricas tienen implicaciones metodológicas que hay que considerar a la hora del análisis de los textos. Veamos ahora el marco metodológico que emplearemos en nuestro estudio.

### **3.6 Procedimiento metodológico**

Como se ha dicho anteriormente, se puede adoptar el punto de vista del texto o del discurso a la hora de aproximarse al estudio de los fenómenos lingüísticos. Por nuestra parte, privilegiaremos el punto de vista del discurso porque éste está más estrechamente ligado a los aspectos sociales del lenguaje. Sin embargo, estamos estudiando textos y, consecuentemente, hay que detenerse primero en los aspectos textuales de los escritos que nos proponemos analizar. Así, la primera etapa metodológica concierne al contexto-texto.

En el caso de textos de la época colonial, eso significa que hay que detenerse en los procesos de textualización de los que habla Frank Salomon (1994). Esta etapa es imprescindible porque puede revelarnos mucho sobre la autenticidad indígena de los contenidos de una obra y, entonces, permitir un mejor entendimiento del discurso expresado. También, para los textos provenientes de la tradición oral, hay que tomar en cuenta las relaciones contextuales, las cuales pueden ser de tres tipos:

1. Algunas son intertextuales: la creación literaria oral, al proceder por expansión, combinación y transformación de textos previos, hace que toda narración remita a su auditorio a otros relatos que le son más o menos conocidos y en relación con los cuales una narración adquiere su especificidad y señala su intención. El narrador se esfuerza por hacer vivir paradigmas, innovando dentro de la continuidad de lo que piensa que es el contenido del

cuento o reorganizando estos paradigmas para adaptarlos mejor a un nuevo contexto.

2. Otras relaciones son referenciales: la creación literaria oral manifiesta una voluntad de llevar al lenguaje experiencias de orden social, económico, etc. que dan forma a las imágenes que construyen los textos y la intriga misma. Los relatos contribuyen a su vez a configurar la experiencia social y son, para sus destinatarios, una guía para comprender y afrontar ciertas situaciones.

3. Otras, finalmente, son interpersonales: el narrador modela su relato de acuerdo a la relación específica que tiene con su(s) destinatario(s) y lo que quiere decirle(s). (Itier 2007, 15-16)

Evidentemente, estos tres criterios no pueden ser tomados al pie de la letra ya que han sido pensados para la interpretación de relatos de la tradición oral actual. En este sentido, el primero y tercero de estos criterios pueden ser anotados sin dificultad por el estudioso que ha recopilado personalmente los relatos que analiza, pero al enfrentarse a textos que se escribieron hace varios siglos, estas relaciones pueden ser más difícilmente identificables. Por eso, en cuanto a las relaciones intertextuales, no podremos necesariamente identificarlas de manera explícita, pero los autores de los textos seguramente estuvieron conscientes de éstas y elaboraron sus propios relatos a partir de otros textos. De manera más concreta, intentaremos identificar las relaciones intertextuales que se dan entre los textos que forman parte de nuestro corpus. Por lo de las relaciones interpersonales, a veces podemos identificarlas en la relación de los actores dentro del texto o en la relación del autor y su(s) destinatario(s), pero otras veces no son identificables; en estos casos, trataremos de esbozarlas a través del estudio del contexto de producción de los textos y de sus autores. En cuanto a las relaciones referenciales, evidentemente los textos estudiados no nos revelarán de manera directa la realidad social de los pueblos que los produjeron, pero, de nuevo, detenernos en el contexto de producción de los textos y en la historia de los pueblos nos permitirá rellenar una parte de los huecos que el

tiempo ha dejado y que dificultan el entendimiento de los textos. Evidentemente, estas relaciones referenciales se dan en los relatos de la tradición oral a través de una simbología, la cual no se estudiará necesariamente de manera preliminar, sino más bien a medida que se haga el análisis.

Los elementos metodológicos que establecen un puente entre el punto de vista textual y discursivo, son el estudio de las tradiciones discursivas (TD) (Kabatek 2005) y el del *locus enuntiationis*, o sujeto dicente (Mignolo 1992). En cuanto a las TD, éstas son fenómenos que establecen relaciones que podríamos llamar interdiscursivas. Estos fenómenos interdiscursivos pueden aplicarse a cualquier tipo de tradiciones de textos, ya sean complejos (los géneros literarios, por ejemplo) o muy sencillos (los saludos, por ejemplo) y pueden ser combinados en un mismo texto. Al examinar las tradiciones discursivas de un texto, el analista puede tener una primera orientación para el análisis del discurso, pues el hecho de utilizar cierta TD o combinación de TD puede constituir un punto de partida para entender la toma de posición del discurso o de la instancia del discurso y, en consecuencia, también las estrategias discursivas empleadas en la construcción del discurso. En este sentido, detenerse en las TD es un etapa imprescindible para un análisis profundo del discurso e, incluso, puede sostener las herramientas de otras corrientes del análisis del discurso.

Además de las TD como etapa de transición hacia el discurso, se deben 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 sus objetivos (quiénes son los destinatarios). Examinar

este sujeto de enunciación permite no caer en consideraciones únicamente textuales frente a los documentos que se estudian y entender mejor la relación que tiene con los enunciados que ha producido. Como hemos mencionado anteriormente, el punto de vista del discurso implica un cuerpo sensible como punto de partida y éste se manifiesta como sujeto dentro de las estructuras lingüísticas; de este modo, considerar el “locus enuntiationis” permite descubrir aspectos que el texto en sí no nos está revelando, ya que muchos elementos no lingüísticos pueden entrar en la elaboración del sentido del discurso, porque el cuerpo está influenciado por su percepción, sus emociones, sus pasiones, etc. y éstas están producidas y actualizadas por las experiencias y el mundo concretos.

Todas las consideraciones metodológicas que hemos presentado hasta ahora están pensadas para el estudio de textos que representan realidades plurales. En el caso de los escritos coloniales, Mignolo dice que junto al “locus enuntiationis” se debe considerar la utilización de una hermenéutica pluritópica (1989 y 1992). En cuanto a la hermeneútica, 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, o los que conciernen a los indígenas, son expresados por sujetos confrontados a una pluralidad intrínseca por estar en medio de una cultura de culturas. 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 deberá utilizar herramientas de análisis variadas<sup>85</sup> que le permitirán “conversar” con las diferentes culturas que están presentes en el texto, que pueden estar en conflicto y que no forman necesariamente parte de su propia cultura<sup>86</sup>. El uso de una hermenéutica pluritópica significa, en el caso de los textos coloniales que nos conciernen, entre otras cosas, recurrir a estudios provenientes de la etnología ya que esta disciplina se ha ocupado mucho de la tradición oral y del estudio de los mitos y de la simbología de los pueblos indígenas; también significa apoyarse en la historia

---

a tener acceso a los datos etnohistóricos: “Ce discours omniprésent [el discurso de los que emiten juicios sobre lo que describen] a pour fonction de dévaloriser son objet et d’introduire un jugement de valeur qui interdit toute égalité dans les croyances et les pratiques entre Amérindiens et Européens. Par contre, dans la mesure où n’existe à cette époque aucune critique du colonialisme, ce discours se livre d’une manière tout à fait explicite, manifeste. Aussi n’est-il pas trop difficile de procéder au décodage pour faire l’analyse ethnohistorique” (citado en True 2007: 483).

tica de una hermenéutica pluritópica.

<sup>86</sup> Mignolo subraya la necesidad de examinar el locus de enunciación tanto como el locus de comprensión; es decir, los dos lados en juego en el proceso hermenéutico. Dice: “Mi interés está en las tensiones existentes entre la inscripción epistemológica del sujeto en una determinada estructura disciplinaria y su inscripción hermenéutica en un contexto social en el cual su etnia, su sexo o su clase social entra en conflicto con las normas y las convenciones del juego disciplinario. [...] [E]l locus enunciativo de un discurso o el locus de comprensión de un signo no es un espacio cerrado que puede comprenderse en sí mismo o en su sola relación con lo conocido o lo comprendido, sino que su configuración depende tanto de lo que se quiere comprender o conocer como de previos loci enunciativos desde los que se construyeron imágenes semejantes o diferentes de mundo. La construcción del conocimiento y la comprensión pone en juego tanto el acto de decir y de hacer y los destinatarios del decir y el hacer, como lo dicho y lo hecho y el mundo al que presuntamente modela, preserva o transforma la imagen de lo ‘real’ construida por previos actos dicentes y previos objetos discursivos o semióticos.” (1992: 20-21).

que puede dar elementos interpretativos importantes por revelarnos mucho del contexto en el que los escritos han sido producidos.

Estos elementos serán tomados en consideración y combinados con implicaciones metodológicas que derivan de la semiótica del discurso (Fontanille 2003 y 2006). Al considerar el discurso como acto, tal y como es propuesto por la semiótica del discurso, hay que considerar la articulación de las “instancias del discurso” porque, como proceso generativo, el discurso es susceptible de cambiar de trayectoria en cualquier momento y entonces de cambiar de sentido. Estas “instancias” se caracterizan por una toma de posición, la cual es sensible y pone en juego la intensidad y la extensión. Con mucha frecuencia, a mayor intensidad en la instancia, menor será la extensión; y viceversa. El término “brague” se relaciona con las otras posiciones que entrarán en el juego de la instancia y se relacionarán con la toma de posición inicial. El desembrague designa el paso a otra posición y el embrague la vuelta a la posición original. El desembrague es entonces asociado a la extensión y el embrague es una tentativa de volver a la posición original y a una intensidad máxima, pero que no puede ser totalmente lograda. El desembrague es el estado ordinario de la instancia que se despliega en extensión y que pluraliza los elementos del discurso, mientras que el embrague es una tentativa de intensidad máxima tratando de volver a la posición original del cuerpo y a la unificación de los elementos del discurso. La articulación de todas las instancias y de sus “bragues” orientan el sentido del discurso y su entendimiento.

Para el entendimiento del sentido ético de los discursos que nos proponemos estudiar recurriremos también a algunas propuestas de la “eticología” desarrollada

por Pierre Fortin (1995). Este neologismo, utilizado desde los años 70 por este especialista en las cuestiones morales y éticas, designa una manera de aproximarse a los discursos que tienen vocación moral y ética<sup>87</sup> para entender lo que está en juego en ellos. Para lograr entender la dinámica ética<sup>88</sup> del discurso, propone un cuestionamiento cuádruple que llama “parrilla eticológica”; ésta se divide en instancia legitimadora, instancia axiológica, instancia reguladora e instancia práctica. La instancia legitimadora es el depósito de sentido del discurso, lo que tiene que ver con la visión del mundo, de la historia, del humano, la simbología, etc. La instancia axiológica es la que define los valores implícitos o explícitos que animan el discurso<sup>89</sup>, los que se promueven o se rechazan. Estas dos primeras instancias están estrechamente ligadas. La tercera instancia es la reguladora que, a partir de las dos primeras instancias, establece los principios reguladores, como las normas, que regulan el discurso. Finalmente, la instancia práctica está para sacar la actitud, la acción, el comportamiento que resultan de las instancias precedentes. Al pasar por estas etapas estamos en condiciones de entender los principios éticos en

---

<sup>87</sup> Como lo hemos mencionado anteriormente, Fortin distingue entre moral y ética. Un discurso moral, según él, es un discurso prescriptivo que enuncia normas, o reglas, que deben seguirse; un discurso ético es uno que busca los fundamentos de estas normas y que propone un “arte de vivir” (Fortin 1995). Según estas definiciones, los mitos, como lo hemos explicado anteriormente, son de vocación ética porque justifican los comportamientos y proponen modelos de conducta; tratan de explicar más que prescribir.

<sup>88</sup> A propósito de la expresión *dinámica ética* Fortin dice: “Qu’on nous permette de souligner que nous avons abandonné l’expression piégée de *fait moral* pour désigner l’objet de l’éthicologie. Nous préférons employer celle de *dynamique morale et éthique*. [...] L’expression *dynamique morale* échappe à la critique de la philosophie morale. En effet, celle-ci relève d’une approche qui ne vise pas à expliquer l’acte moral, mais à comprendre un peu plus le fonctionnement du discours qui l’anime. [...] L’étude de la morale et de l’éthique est un travail particulièrement difficile et délicat. Quand on s’engage dans une telle entreprise, en l’abordant sous l’angle de l’éthicologie, on ne cherche ou ne discute pas le fondement de la morale [...]” (1995: 76-77).

<sup>89</sup> Siguiendo a Christine Tappolet y Ruwen Ogien (2009), durante nuestro análisis preferiremos hablar de principios a los que se otorga o que poseen cierto valor, más bien que hablar de los principios como si fueran valores en sí: “On entend souvent dire que la liberté ou l’amitié *sont* des « valeurs ». C’est une façon de parler que nous essaierons d’éviter, nous considérerons les valeurs non pas comme des choses, mais comme des qualités qui s’attachent aux choses, un peu comme la taille ou la couleur. Nous dirons plutôt que la liberté ou l’amitié *possèdent* une certaine valeur.” (15).

juego en un discurso y los elementos que los constituyen. Junto con los demás elementos metodológico presentados anteriormente, el recorrido analítico de la eticología tendrá un lugar de importancia en nuestra labor.

Evidentemente, todo nuestro estudio quiere ser guiado por una actitud crítica frente a nuestro propio trabajo. Como investigadores, nos parece importante entender nuestro papel en la sociedad, sus límites y sus alcances, para no (re)producir un absolutismo esencialista en los objetivos y conclusiones de las investigaciones y, por tanto, cierta condescendencia frente a los “objetos” de la investigación. En este sentido, es necesario que quede claro que no buscamos sustituir a los indígenas para hacer sus reivindicaciones, ni pretendemos poder entender y explicar mejor su visión del mundo y los principios éticos que resultan de ello.

**PARTE B**  
**TEXTOS ANDINOS**



## Introducción: Las crónicas indígenas de los Andes

Antes de empezar el análisis de los textos particulares que nos ocupan aquí, nos parece juicioso hacer algunas precisiones generales que conciernen a los textos andinos que suelen clasificarse bajo la categoría de “crónica indígena”<sup>90</sup>. Primero, hay que precisar que no son simplemente crónicas escritas por indígenas, sino que tenemos que darnos cuenta de que sólo el hecho de hablar de “crónicas indígenas” nos pone ante textos híbridos, ya que demuestra el encuentro entre dos culturas. Así, la categoría de discurso o semiosis colonial, de la que hemos hablado anteriormente, permite reconsiderar estos textos que habían sido descartados antiguamente 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 teniendo poca atención de parte de los estudiosos de la literatura<sup>91</sup>. La crónica era un tipo discursivo propiamente europeo, entonces ¿podemos hablar de crónica indígena? En realidad, los textos que nos preocupan más específicamente aquí son difícilmente clasificables en tipos discursivos específicos, pero sí muestran una cierta apropiación

---

<sup>90</sup> 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 1984). Se podría también añadir a éstos la obra del inca Garcilaso de la Vega, pero, como lo hemos dicho en el capítulo 1, Garcilaso es mestizo y escribe su obra desde España lo que de cierta manera excluye su obra de la categoría de “crónica indígena”. Sin embargo, no le quita nada al valor de su obra.

<sup>91</sup> 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 bastante las obras escritas por mujeres y grupos minoritarios (2000: 6).

de la escritura por parte de indígenas, uniendo la tradición escrita europea con las tradiciones orales y pictográficas autóctonas<sup>92</sup>. Pachacuti Yamqui nombra a su obra una relación<sup>93</sup>; 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 Yamqui, 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 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).

Por otro lado, el contexto general en el cual fueron escritas estas obras también tiene que mencionarse. Estos dos escritos fueron producidos a pocos años de distancia, en los inicios del siglo XVII, aproximadamente tres cuartos de siglos después del sometimiento del Imperio Inca por Pizarro y en plena época de persecución de idolatrías. Los autores de los textos proceden de ese contexto y, aun

---

<sup>92</sup> Como hemos dicho anteriormente, estas obras pueden ser consideradas como archivos de archivos, ya que unen dos (o varias) maneras de consignar la memoria de manera duradera en el tiempo dentro de una obra escrita. Es interesante el hecho de que las obras de Pachacuti Yamqui y Guamán Poma integran también dibujos, lo que las aleja aun más de la crónica típica de aquella época.

<sup>93</sup> En realidad, los especialistas tienden a decir que el título de la obra de Pachacuti Yamqui fue añadido después por otra persona.

cuando son indígenas<sup>94</sup>, fueron educados dentro del sistema educativo colonial, ya que saben escribir, y se declaran cristianos. Así, nos encontramos con obras de antemano ambiguas en cuanto a la “autenticidad” indígena que pueden contener. Si bien es cierto que manifiestan un gran conocimiento del pasado indígena y de sus costumbres, no faltan pasajes que testimonian de un sincretismo religioso y de la influencia del imaginario europeo<sup>95</sup>. Además, las dos obras parecen responder a la persecución de las idolatrías: el *Manuscrito* habría sido escrito para ayudar a Francisco de Ávila en su campaña de extirpación de idolatrías; y Pachacuti Yamqui habría escrito su obra para responder a acusaciones de idolatría<sup>96</sup>. Así, durante los análisis que haremos, iremos indagando los principios éticos construidos en los relatos provenientes de la tradición oral indígena, pero subrayaremos también las tensiones presentes que resultan del contexto de producción y que nos informarán sin duda sobre “motivaciones” éticas que caracterizan la creación de estas obras.

Empezamos con el análisis del *Manuscrito de Huarochiri* para, luego, seguir con la obra de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua. Terminaremos con un balance concerniente a las dos obras.

---

<sup>94</sup> En el caso del *Manuscrito de Huarochiri* el autor es desconocido, pero, como veremos más adelante, suponemos que es indígena.

<sup>95</sup> Serge Gruzinski (1988) utiliza la expresión “colonización del imaginario” que traduce bastante bien el impacto que la colonización pudo tener sobre los indígenas.

<sup>96</sup> Volveremos sobre este asunto con más detalles en cada una de las secciones que conciernen a las obras.



## CAPÍTULO 4

### El Manuscrito de Huarochirí

#### 4.1 Texto, contexto y sujeto dicente

Para empezar, veamos el lado contexto-texto del *Manuscrito*, es decir, pongamos en perspectiva la construcción textual del *Manuscrito* y las relaciones contextuales propuestas por Itier (2004). El *Manuscrito de Huarochirí* es un texto de autor desconocido<sup>97</sup> que relata mitos, ritos y tradiciones de la región de Huarochirí (Perú), los cuales se refieren a los tiempos antiguos, pero también al tiempo de la conquista española. Está redactado en quechua<sup>98</sup> y recién fue encontrado, entre los papeles del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, en los inicios del siglo XX. 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*<sup>99</sup>, “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”<sup>100</sup> de la región de Huarochirí. Hay varias hipótesis sobre la identidad del autor<sup>101</sup>, pero la que preferimos es la de Gerald Taylor (1987), que afirma que el redactor del *Manuscrito*

---

<sup>97</sup> En realidad el *Manuscrito* está firmado de la mano de un tal Thomas, pero no se sabe quién es.

<sup>98</sup> Utilizamos para este trabajo la traducción hacia el español hecha por Gerald Taylor editada en 1999 que es una reedición de su traducción de 1987, pero con algunas modificaciones. Todas las citas del *Manuscrito* vienen de esta edición.

<sup>99</sup> Se puede leer el *Tratado* de Ávila en la edición del *Manuscrito* de José María Arguedas (2007).

<sup>100</sup> Este término, propio de la región andina, es polisémico, puede significar varias cosas como deidades, lugares sagrados, momias, montañas, etc.

<sup>101</sup> Salomon (1984) habla de diferentes hipótesis avanzadas por autores como Gerald Taylor y Jorge Urioste. Más recientemente, Alan Dursdon publicó un artículo (2007) en el que afirma que el autor del *Manuscrito* sería Cristóbal Choquecaxa, un curaca de la región de Huarochirí que trabajó con Ávila y que es protagonista de los capítulos 20 y 21 del *Manuscrito*.

era probablemente un indígena que trabajaba para Ávila como informante e intérprete. Para ayudar a la extirpación de idolatrías, Ávila le habría encargado 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.

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 y, si es verdad que se relatan mitos, ritos y tradiciones indígenas, el *Manuscrito* es un reflejo de su época, la colonial, y es el resultado de varios procesos de textualización de la memoria (Salomon 1994). 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 europeas<sup>102</sup>. 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 (Itier en Santa Cruz Pachacuti 1993, Salomon 1994, Taylor 1999), por ejemplo. Así, la palabra *supay* que significaba

---

<sup>102</sup> Pero, evidentemente, no del español que apareció en 1492.

“alma de los antepasados” se resemantizó y es utilizada 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 1982), 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* es una transcripción directa de lo oral, pero podría tal vez confirmar el origen indígena del redactor que manejaba probablemente mejor el quechua que el castellano.

Además de estos rasgos lingüísticos, se puede notar una “criollización cultural”, biblioficación e influencia de la escenificación del poder. Efectivamente, la “criollización cultural” se puede ver 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 influía en la trasmisión 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 Huiracocha<sup>103</sup>, 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 este sentido, la criollización se relaciona con el proceso de bibliificación del que habla Salomon (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 capítulo 2, que cuenta un mito de diluvio, 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, es posible que la

---

<sup>103</sup> 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.

biblicación se haya dado 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 cuando 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 proveniencia oral de los relatos y a la diversidad de fuentes que utilizó el redactor para construir el *Manuscrito*. Efectivamente, la región de Huarochirí es bastante extendida y los mitos presentes en el *Manuscrito* provienen de diversas comunidades que tenían sus propias huacas locales, pero que se reunían todas por su culto a Pariacaca.

De acuerdo con Salomón (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 2000: 7)

Evidentemente, estos contenidos no se presentan de manera lineal sino más bien zigzagueante, lo que puede dar testimonio de su proveniencia oral; además, “hay pasajes en los que se repiten variantes de un mismo relato y existen partes sobreentendidas” (Rubina 1992: 71).

La escenificación del poder, práctica colonial extendida, se da, por su parte, en los capítulos 20 y 21. Estos capítulos ponen en escena a don Cristóbal Choquecaxa, un curaca de la región, convertido al cristianismo y colaborador de Francisco de Ávila. Al encontrarse 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. Este episodio parece ser una afirmación de la fe cristiana del protagonista, inspirada en una conversión o declaración de fe pública que se solía exigir de los indígenas en la época colonial. Tal vez don Cristóbal contó él mismo este relato al redactor del *Manuscrito* para demostrar su fe cristiana y ganarse favores de parte de Ávila<sup>104</sup>.

Todos estos rasgos del *Manuscrito* muestran bien los procesos de textualización por los cuales pasaron sus relatos. Evidentemente, la textualización de la memoria no es exclusiva a los escritos como el *Manuscrito de Huarochiri*, sino que cualquier acontecimiento, relato o idea puesto por escrito pasa por procesos de textualización; lo particular de los textos indígenas coloniales es el alto grado de transformación por el que pasaron. En este sentido, los procesos de textualización no significan una destrucción de la memoria, sino más bien su transformación. Así, a pesar de éstos, el contenido del *Manuscrito* es fuertemente andino y Frank Salomon afirma en el ensayo introductorio de la traducción al inglés que hizo del *Manuscrito* con George Urioste:

The structuring of the myth—the formal architecture of events and process that gives each story internal regularity and resolution—owes everything to Andean patterns and resembles biblical ones little if at all. The dominant model in stories is that of passage from mere difference (for example, the

---

<sup>104</sup> Alan Dursdon (2007) argumenta que este episodio es una prueba de que Cristóbal Choquecaxa podría ser el autor del *Manuscrito*.

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)

Además de estos procesos de textualización, hay que tomar en cuenta las relaciones contextuales señaladas por Itier, de las que hemos hablado anteriormente. La intertextualidad de los relatos del *Manuscrito* no se puede hallar de manera explícita en su época de producción 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 días<sup>105</sup>, 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). Además, como lo hemos dicho, el hecho de que haya partes sobreentendidas en algunos relatos muestra que se relacionaban intertextualmente con otros relatos en los que estas partes estaban contadas. Las relaciones interpersonales, por su lado, son 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 pudieran ser entendidos por un lectorado cristiano que veía en estos relatos la manifestación del culto a los ídolos; de ahí algunas de sus intervenciones y la calificación de “demonio” de algunos huacas<sup>106</sup>, concepto que era ajeno a los

---

<sup>105</sup> Alejandro Ortiz Rescaniere recogió en un libro mitos presentes en el *Manuscrito* que siguen vigentes hoy en día en la región de Huarochirí.

<sup>106</sup> 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

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 más sistemáticamente 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 transmisión. De este modo, los relatos del *Manuscrito* no nos describen ni explican de manera directa cómo se construía o se vivía la ética, pero al interpretar la simbología dentro de estos mitos se puede identificar ciertos principios éticos de la sociedad andina.

A la luz de los que acabamos de exponer, veamos ahora, antes de empezar con el análisis “ético” de los relatos del *Manuscrito*, con qué tradiciones discursivas (TD) se puede asociar este escrito colonial y cómo se manifiesta el sujeto dicente en la obra, lo que nos permitirá tener una idea de la construcción y orientación discursiva del *Manuscrito*.

Como hemos dicho, el *Manuscrito* no se reclama de ningún tipo discursivo de manera explícita, pero se suele clasificar en la categoría de “crónica indígena”. Parece estar 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 cuestionario. En este sentido, el *Manuscrito* es una mezcla de diversas grandes tradiciones discursivas de procedencia occidental: la crónica, la relación y, también, la Biblia. Se asocia a las tradiciones discursivas europeas de importancia en su época, particularmente las asociadas al colonialismo, pero también a las tradiciones discursivas indígenas (TD)

---

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” (2000: 65).

de proveniencia oral. Así, por ejemplo, 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. (Riposte 1982: 163)

De manera más precisa, el *Manuscrito* se asocia seguramente a TD más específicas; a lo largo de los capítulos, iremos subrayando, cuando sea necesario, la presencia de éstas al analizar los relatos. La mezcla de tradiciones discursivas refleja el posicionamiento ambiguo del redactor del *Manuscrito* que parece encontrarse flotando entre dos tradiciones culturales, la europea y la indígena, dejándolo aparecer a través del *locus enuntiationis*. Efectivamente, si el redactor era indígena, como hemos afirmado al inicio, 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”<sup>107</sup> del olvido más que destruirlas como lo exigía la persecución de idolatrías:

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)

---

<sup>107</sup> 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).

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<sup>108</sup>: un indígena que utiliza un sistema semiótico que no le es propio, la escritura fonográfica; un cristiano que relata tradiciones, mitos y ritos indígenas<sup>109</sup> que no le son propios. Además, el narrador muestra explícitamente su desdén para los cultos idolátricos asociando las tradiciones religiosas indígenas al demonio y diciendo que ellos (los indígenas) están “confundidos por el demonio” y que se comunican con él. Así, por ejemplo, al describir rituales en los suplementos, al final del *Manuscrito*, hace alusión a los ritos de las comunidades cuando nacían mellizos:

Es posible que, en todas las regiones, confundidos por el demonio, mantengan estas prácticas [...] De esta manera confiaban todas sus preocupaciones a su demonio; después de un ayuno muy severo, le preguntaban: ‘¿qué voy a trocar para encontrar coca? o ¿será necesario que despilfarre mi chacra, mi ropa?, ¿qué será de mí?’ Así erraban con gran trabajo totalmente confundidos por el demonio” (435).

Sin embargo, si este sujeto dicente era un indígena convertido, tenía probablemente un lazo con las tradiciones andinas que no podía tener un cronista español. Así, tal vez, su recopilación pudo ser más fiel a las tradiciones orales que si hubiera sido escrita por un español, por su origen y por tener relaciones con un grado de confianza más elevado de parte de los informantes. En este sentido, se puede notar una conciencia histórica, de parte del redactor, que flota entre dos tradiciones. Muestra, 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

---

<sup>108</sup> Podríamos verlo también como un *locus enuntiationis* que habla desde la híbridez.

<sup>109</sup> 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. Además, la oposición entre cristiano e indígena no es totalmente pertinente, ya que ciertos indígenas se afirmaban cristianos sin que esto entre en contradicción con su identidad andina. Sin embargo, el narrador del *Manuscrito* parece distanciarse de lo indígena, tal vez para probar su fidelidad a la Iglesia en el contexto de la persecución de idolatrías.

diferencia entre pasado y presente, pero que deja este pasado “atemporal”, es decir, sin necesidad de ubicación precisa en el tiempo. Nos encontramos, entonces, ante una obra “colectiva” que presenta relatos provenientes de una tradición oral variada con orígenes remotos, pero escrita por un autor que deja aparecer su aculturación<sup>110</sup> y que está probablemente trabajando para la extirpación de idolatrías. Oscar Quezada dice a este propósito:

En efecto, la producción e inscripción del *MH* en la tradición escrita quechua se da en el proceso de extirpación de idolatrías. [...] [Así], [e]n el caso que nos ocupa, la instancia de discurso opera sobre la encuesta que Ávila y/o el amanuense Tomás llevan a cabo para que anónimos encuestados manifiesten o expresen la experiencia de una creencia o de una pertenencia. Por cierto, cada encuestado remite, a su vez, a relatos heredados o recibidos de los portavoces de su tradición. Si nos dejásemos llevar por esa referencia, estaríamos ante un indefinido cordón de enunciaciones que conduciría hacia un origen inaccesible para la percepción directa, pero que estaría avalado por las huellas dejadas por los contactos sucesivos entre cuerpos intermediarios. Pero al final de ese cordón “sin comienzo”, esto es, en la instancia que da lugar al *MH*, encontramos una confrontación de cosmovisiones [...]. (2008: 73-76)

Así, el autor del *Manuscrito* refleja sin ninguna duda, pues, el proceso de transculturación y de “criollización cultural” que estaba ocurriendo en los pueblos indígenas de aquel tiempo y el esfuerzo de las autoridades eclesiásticas por acabar con las idolatrías, pero en su caso en un grado muy elevado (es cristiano, sabe escribir y es probablemente informante de Ávila).

En resumen, las páginas que acabamos de presentar sobre el *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. En realidad, “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

---

<sup>110</sup> La palabra ‘aculturación’ es utilizada aquí como pérdida de rasgos culturales.

las conversiones estaban a la orden del día. Tanto la narración oral quechua de los informantes como el mismo trabajo de transcripción no pueden dejar de estar mediatizados por su propio contexto histórico y sociocultural” (Godenzzi 2005a: 134). En este sentido, el *Manuscrito de Huarochirí* es un buen ejemplo de lo que Walter Mignolo llama una “representación fracturada” (1992) y esto apunta a la utilización de una hermenéutica pluritópica. Es decir que la interpretación de los relatos presentes en el *Manuscrito* tiene que tomar en cuenta las diferentes vertientes culturales que generaron su producción y la influencia del sujeto de enunciación en los relatos. Evidentemente, el sujeto dicente no tiene siempre una presencia fuerte; así, en ciertos relatos su toma de posición propia no parece influenciar tanto lo que se cuenta. A veces, el sujeto de la enunciación toma una posición más “objetiva” y parece estar más difuso, tomando una posición enunciativa en un plano más bien histórico. Es decir, como lo afirma Benveniste (1966: 238-39), en el plano de enunciación histórica los acontecimientos parecen contarse por sí mismos, el locutor no interviene en el relato. Benveniste opone este plano de enunciación al plano del discurso en el que el locutor y el auditor pueden manifestarse e influenciarse. Pero en realidad, estos dos planos de enunciación (histórico y discursivo) no son dos tipos diferentes, sino dos maneras de manifestación del discurso. Así, aun cuando ciertos relatos pueden parecer totalmente andinos, hay que tener cierto cuidado en su interpretación, ya que, aun cuando el sujeto de la enunciación parece estar ausente, el relato no deja de ser un discurso que está influenciado por el que lo produce.

Para el análisis que hacemos aquí asumimos que los relatos provienen de la tradición oral andina y los interpretaremos como tales; es decir, a partir de un

horizonte de sentido (o instancia legitimadora, como la llama Pierre Fortin) que toma sus raíces en la visión del mundo andina. Sin embargo, cuando sea necesario iremos matizando nuestra interpretación, ya que ciertos pasajes y términos pueden ser el resultado de la época de producción de la obra y susceptibles de influenciar su entendimiento. Además, para ir en el sentido de una hermenéutica pluritópica utilizaremos elementos de varias disciplinas como la antropología, la historia y la lingüística para lograr entender los relatos de la manera más completa posible. Evidentemente, no analizaremos el *Manuscrito* en su integralidad, sino que nos contentaremos con algunos capítulos que nos parecen de una importancia más grande en la configuración mítica de la región de Huarochirí. Así, empezaremos analizando el capítulo 2 del Manuscrito que relata la historia de Cuniraya Huiracocha, el huaca “creador” de la región. Seguiremos con un análisis más detallado de los capítulos 5, 6, 7, 8 y 9, prestando 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. Igualmente, examinamos 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 de los capítulos relacionados con el encuentro de los huarochiranos con los incas y terminaremos hablando de los capítulos que hablan del encuentro entre los andinos y los españoles.

## 4.2 Cuniraya Huiracocha

El huaca llamado Cuniraya Huiracocha es una deidad difícil de cernir bien, ya que parece ser una figura mezclada proveniente de diferentes épocas. Primero, Cuniraya es un huaca regional, de Huarochirí; segundo, Huiracocha es el gran dios de los Incas; tercero, los dos términos unidos indican un huaca que parece ser asimilado al Dios cristiano, atribuyéndole la creación del mundo<sup>111</sup>. El relato que lo pone en escena que nos interesa aquí es el del capítulo 2. De acuerdo con Gonzalo Espino Relucé (2003: 112), este relato se puede dividir en cuatro nudos: 1) la aparición de Cuniraya Huiracocha; 2) cómo Cuniraya Huiracocha embaraza a la huaca Cahuillaca; 3) el reconocimiento de la paternidad de Cuniraya Huiracocha por el hijo de Cahuillaca; 4) la persecución de Cahuillaca por Cuniraya Huiracocha, que pone en escena una especie de ordenamiento del reino animal<sup>112</sup>; finalmente, hay un epílogo que narra la violación de la hija de Pachacamac y su venganza frustrada. Ese

---

<sup>111</sup> La unión de los dos nombres no se hace desde el inicio; en efecto, al principio se los presenta separadamente: “Había también otro huaca que se llamaba Cuniraya. [...] sabemos que su culto está estrechamente asociado al de Huiracocha” (Taylor 1999: 9). Gerald Taylor añade, en una nota a pie de página: “Se trata probablemente de la asimilación del héroe civilizador del sur, Huiracocha, con Cuniraya, asimilación que provocaba una cierta confusión entre las tradiciones relacionadas con los dos personajes míticos” (9). También, como lo hemos mencionado anteriormente, en el capítulo 15 Cuniraya Huiracocha es representado como creador del mundo.

<sup>112</sup> Gonzalo Espino dice: “la persecución de Cuniraya Huiracocha a Kavillaca [...] producirá el ingreso del *purun allpa* (mundo salvaje) al mundo de la cultura, en tanto la asignación de atributos, sean éstos de simpatía o rechazo, se integran a un universo ordenado: el héroe otorga dones o sanciones a los animales del paisaje andino, sea de condenación a seres extremadamente terrenales o de elevación a la condición de seres míticos” (2003: 112). Estamos de acuerdo con Espino que esta parte del relato pone en escena un “ordenamiento”; sin embargo, el oponer el mundo salvaje al mundo de la cultura no nos parece totalmente adecuado. Taylor afirma que el capítulo uno es una descripción clásica del *purun pacha* (o *purun allpa* como lo llama Espino) y dice: “Las condiciones idílicas de una fertilidad excepcional –garantizadas por los sacrificios humanos– produjeron un exceso de población. Para asegurar su subsistencia, los habitantes de los valles fértiles tuvieron que subir a los cerros donde practicaban una agricultura primitiva en las terrazas naturales y las cumbres de los cerros, ya que Cuniraya todavía no les había enseñado las técnicas de la irrigación ni de la consolidación de los andenes” (1999: 7). El capítulo 2 parece una continuación del 1, pero no presenta una edad sin cultura, sino más bien una edad en la que los huacas y los hombres conviven y el mundo como lo conocemos se está construyendo; Cuniraya Huiracocha está enseñando las técnicas de agricultura a los hombres.

relato, al contrario de otros, pone en escena a seres divinos, huacas y huillcas, y sólo evoca a los humanos; el mundo parece todavía en formación, lo que muestra el ordenamiento de los animales y el arrojamiento de los peces en el mar por Cuniraya.

Para entender lo que está en juego en este relato cabe detenerse primero sobre lo que representan las huacas y, también, sobre un elemento fundamental de la cosmovisión andina: la dualidad<sup>113</sup>. Este segundo concepto es mucho más complejo que una simple representación binaria del mundo, pues permite ordenar todo el cosmos en un juego de relacionalidad que se expresa sobre todo a través de la complementariedad y la reciprocidad.

Primero, como hemos evocado anteriormente, la palabra huaca es polisémica y puede representar múltiples cosas: objetos sagrados, momias, lugares sagrados, montañas, etc.<sup>114</sup> En el *Manuscrito*, los huacas representan a deidades que toman formas humanas y que interactúan con los seres humanos; son, sobre todo, “deidades” tutelares de los pueblos y representan, muchas veces, linajes genealógicos. Una de las características de las huacas es el rol que desempeñan en el buen funcionamiento del mundo y la transmisión de la fuerza vital (*camay*). En el *Manuscrito*, uno tiene la impresión que esta fuerza vital es casi material, como una corriente eléctrica, pero, en realidad, en la concepción andina todo está animado de fuerza vital; es lo que permite existir:

---

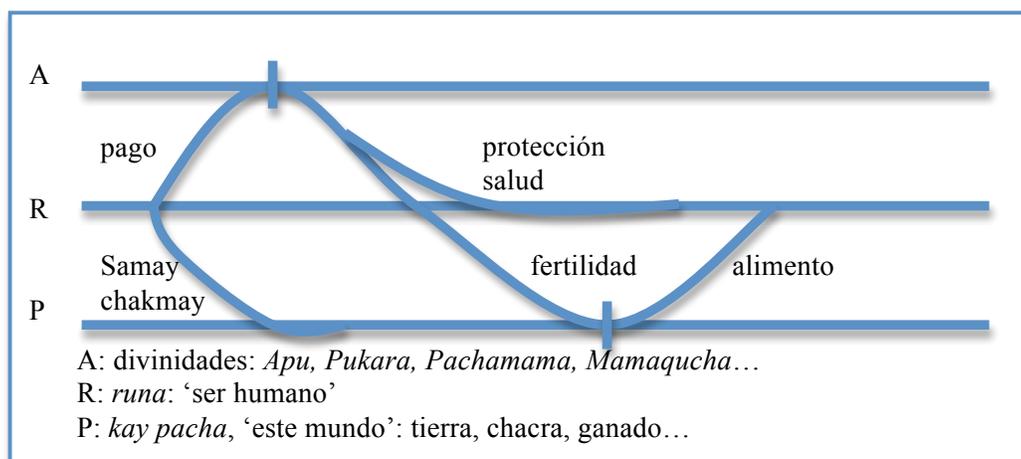
<sup>113</sup> La dualidad que presentamos aquí no se piensa realmente como pares de elementos separados, sino más bien una dualidad asociativa. En este sentido, se puede aproximar a las concepciones asiáticas de la no-dualidad que niega una verdadera separación de los elementos duales ya que no pueden existir sin el otro elemento.

<sup>114</sup> Frank Salomon dice: “A *huaca* was any material thing that manifested the superhuman: a mountain Peak, a spring, a union of streams, a rock outcrop, an ancient ruin, a twinned cob of maize, a tree splits by lightning. Even people could be *huacas*.” (1991: 17). El Inca Garcilaso de la Vega define lo que significa la palabra huaca haciendo una descripción bastante larga en los *Comentarios reales* (1991 [1622]: 52-54).

El *camac*<sup>115</sup> que invocaba el indio era una fuerza eficaz, una fuente de vitalidad que animaba y sostenía no sólo al hombre sino también al conjunto de los animales y cosas para que pudiesen *realizarse*, es decir, que su potencialidad de funcionar en el sentido determinado por su propia naturaleza se hiciese *real*, es decir efectivo” (Taylor 1999: XXII).

El huaca de un grupo étnico, o de un pueblo, es el que asegura que todo esté en su lugar y cumpla con lo que le está asignado; permite, pues, la fertilidad de la tierra, la pureza del agua, la salud del hombre y de los animales, entre otras cosas. Para garantizar esto, el hombre tiene que rendirle culto y ofrecerle pagos. Todo el mundo está involucrado en un circuito de relaciones que mantienen equilibrio; y el concepto clave de estas relaciones es el de reciprocidad. Podemos ver esto en el gráfico siguiente tomado de Godenzzi (2005a: 65):

### Circuito de la fuerza vital y la reciprocidad<sup>116</sup>



Cuando este circuito se rompe, y la reciprocidad no es respetada, la fuerza vital transmitida por el huaca puede resultar nefasta, e incluso mortal, y servir para castigar al que no ha respetado su parte del intercambio recíproco. En este sentido, la cólera,

<sup>115</sup> Como lo explica Taylor (2000), *camac* es un derivado de la raíz *cama* y representa al que transmite la fuerza vital.

<sup>116</sup> Los términos *samay* y *chakmay* del gráfico significan el descanso y el barbecho de la tierra. Godenzzi dice: “R (*runa*) da fuerza vital a P (entorno ecológico) por medio del *samay, chakmay*, etc., al mismo tiempo que da un ‘pago’ a A (divinidades); A, por su parte, da protección y salud a R, y fertiliza a P; finalmente, P da sus frutos a R” (2005: 65).

paroxismo energético, es una expresión de lo divino que se asocia a catástrofes: terremotos, maremotos, huracanes, etc. y que, en reacción a algo que le desagrade, castiga y destruye para cambiar la situación y establecer un nuevo equilibrio<sup>117</sup>. Se asocia, muchas veces, al *pachakuti*, un cambio de tiempo o época por medio de un cataclismo<sup>118</sup>. En este sentido, la ira divina, y la violencia que emana de ella, no es gratuita; hay una causa que la provoca y, aun cuando tiene consecuencias nefastas, no es percibida como negativa, sino más bien como “re-equilibradora”.

Además de la figura de huaca, tenemos que entender la concepción general del universo que, como hemos dicho, se representa básicamente como dual<sup>119</sup>. En general, las cosmovisiones indígenas de América conciben el mundo en pares igualmente respetados: lo oscuro y la luz; el día y la noche; el cielo y la tierra (o inframundo); lo femenino y lo masculino, etc. En los Andes, la verticalidad del medio ambiente, que se divide en diversos pisos ecológicos, modela una concepción del mundo en términos de arriba/abajo (*hanan/hurin*) y de complementariedad (Paz 2002). Esta dualidad divide el cosmos en *hanan pacha*<sup>120</sup> y *hurin pacha*, el mundo de arriba y el mundo de abajo (o mundo de aquí). A esta división se le asocia también “la comprensión del mundo como un conjunto sexuado donde lo masculino y lo

---

<sup>117</sup> El tema de la cólera ha sido tratado brevemente por Oscar Quezada en su artículo del 2008 *Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el Manuscrito de Huarochiri*; hemos podido hablar del tema en una comunicación personal con Quezada, en septiembre de 2010.

<sup>118</sup> Estermann, al hablar del tiempo andino que no se considera unidireccional, sino más bien cíclico, dice: “Cada uno de los ciclos termina en un *pachakuti*, es decir: en un cataclismo cósmico (*kuti* significa ‘regresar’, ‘volver’). El universo (*pacha*) ‘vuelve’ a su estado caótico y desordenado, para después reordenarse nuevamente a formar otro cosmos, que en realidad es otro ciclo cósmico. [...] No hay continuidad ininterrumpida entre los diferentes ciclos o épocas; el tiempo es radicalmente discontinuo y procede a manera de ‘saltos’ o ‘revoluciones’ cósmicas (*pacha-kuti*)” (1998: 185).

<sup>119</sup> La dualidad no es pensada en términos binarios, sino más bien en términos de pares y divisiones de pares. “El mundo entero, tanto natural como social, se concibe y organiza siguiendo las pautas de división en mitades, cuartos y sus sucesivas subdivisiones” (Llamazares 2006).

<sup>120</sup> *Pacha* es un término que representa el tiempo y el espacio a la misma vez; pueden estos ser inmediatos, pero también simbólicos. Pueden, entonces, entenderse como universo.

femenino forman el eje de la relacionalidad cósmica” (Yáñez del Pozo 2000: 54). Así, los diferentes elementos del mundo se van a asociar a estas dualidades básicas; por ejemplo, todo lo relacionado con el agua, la movilidad y la altura se asocia a lo masculino; y lo femenino se asocia a la tierra, la estabilidad y la profundidad (Salomon 1991: 14-15).

De manera más bien horizontal, la dualidad se fragmenta en una “división cuatripartita, común a las demás culturas de América [...] que son demarcadas por la moción del sol con respecto a la tierra”, como los cuatro *suyus* del Imperio Inca, o las épocas del año (Earls y Silverblatt 1976: 300; Godenzzi 2005: 18). Así, la concepción andina del universo se estructura sobre todo en “*dualidad*, a través de la biparticiones en pares de opuestos simétricos y complementarios [y] la *cuatripartición*, esquema al que se llega por los sucesivos desdoblamientos e intersección de las bi[particiones]” (Llamazares 2006: 6). Así, para los andinos “el universo no se concibe como una totalidad indiferenciada que abarca todo, ni como un flujo primordial, sino como una composición, un encuentro de elementos igualados y opuestos” (Harris y Bouisse-Cassagne 1988: 225).

Frente a esta concepción del universo, llegan a ser relevantes unos términos de la lengua quechua (y aimara) como: *yanantin*, *awqa*, *tinku* y *kuti*.

La palabra quechua *yanantin*, o su equivalente aimara *yanani*, indica un par de elementos simétricos, que van juntos como los dos ojos o las dos manos [...]. El término *awqa*, [...] se refiere más bien a elementos opuestos que se rechazan, anulan o contraponen, como el día y la noche o el agua y el fuego [...]. La palabra *tinku* [...] significa el encuentro de contrarios que, tras un intercambio de fuerzas, buscan restablecer el *yanantin* (*yanani*); tal encuentro suele manifestarse en las peleas rituales. El término *kuti* [...] alude a una inversión o vuelco en el tiempo y el espacio. (Godenzzi 2005a: 18)

Estos términos nos revelan una percepción del mundo y el universo moldeada por “procesos dinámicos de interactividad: coexistencia complementaria, división, encuentro e inversión” (Godenzzi 2007b: 153).

El concepto más importante, y que juega un papel central en la relacionalidad de todo el universo, y en particular en las relaciones entre humanos y no humanos, es el principio de reciprocidad, como lo hemos evocado anteriormente. Así, además de los procesos dinámicos mencionados que se manifiestan en la lengua, la reciprocidad se manifiesta también directamente en la lengua quechua (y aimara) y denota, pues, 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 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 2005a: 21)

Estos elementos representativos de la cosmovisión andina forman una parte del depósito de sentido del método eticológico elaborado por Pierre Fortin y que permite establecer los elementos de las demás instancias eticológicas; a partir de ello, entramos en el análisis del relato del capítulo 2 del *Manuscrito*.

El primer nudo del relato nos presenta a Cuniraya Huiracocha como un huaca importante de los tiempos de antaño que transmite la fuerza vital a todas las comunidades en detrimento de los huacas locales, pero tiene la apariencia de un hombre pobre y es tratado como tal por los hombres.

Dicen que, en tiempos muy antiguos, Cuniraya Huiracocha, tomando la apariencia de un hombre muy pobre, se paseaba con su capa y cusma hechas

harapos. Sin reconocerlo, algunos hombres le trataban de mendigo piojoso. Ahora bien, este hombre transmitía la fuerza vital a todas las comunidades. Con su sola palabra preparaba el terreno para las chacras y consolidaba los andenes y, con tan sólo arrojar una flor de un cañaveral llamado pupuna, abría una acequia desde su fuente. Así, realizando todo tipo de hazañas, andaba humillando a los demás huacas locales con su saber. (13)

En este pasaje queda sobreentendido el respeto del circuito de la fuerza vital y de la reciprocidad, ya que Cuniraya permite el cultivo de las chacras y anima a las comunidades. Tiene apariencia de hombre pobre y, por lo tanto, pasa desapercibido como huaca. Sin embargo, en quechua se designa a Cuniraya como pobre con la palabra *wakcha* que significa también huérfano: “para la cultura andina la existencia del *huaccho* (huérfano) alude a aquel que no tiene redes parentales activas, lo que lo constituye en un ‘pobre’ [...]” (Lagos y Galdames 2007: 7). Es decir que el huérfano, o pobre, no es el que no tiene padres, sino más bien alguien que no tiene redes de parentesco y, entonces, que no participa en las actividades de trabajo comunitario del agro y el ganado. De ahí que el hecho de abandonar a un hombre solo sea inadmisibile para la ética y las relaciones productivas andinas (Lagos y Galdames 2007: 7). Así, aun cuando las comunidades no le reconocen como huaca, Cuniraya es probablemente “retribuido” indirectamente ya que les ayuda para el cultivo, lo que significa que intentan incluirle en las redes comunitarias porque parecer pobre. De otra parte, se dice también que, aunque parece un hombre pobre, humilla a los otros huacas por su gran saber, lo que probablemente le desvincula de ellos. Esto remite a que la riqueza material no es sinónimo de poder y sabiduría, ya que Cuniraya se hace pasar por pobre pero los posee. El huaca Cuniraya Huiracocha parece más ligado a los hombres que a los huacas (tiene apariencia de hombre y les ayuda a ellos, mientras humilla a los demás huacas), lo que denota, de cierta manera,

la importancia de la relacionalidad entre el *hanan pacha* y el *hurin pacha*. Esta primera parte del relato nos pone ante un juego de apariencias que demuestra la importancia de la solidaridad en el mundo andino a través de la figura del pobre.

El segundo nudo del relato nos muestra como Cuniraya establece un nuevo eje de relacionalidad con una huaca llamada Cahuillaca. Al contrario de Cuniraya que está descrito como “pobre piojoso”, Cahuillaca es muy hermosa y todos los huacas quieren acostarse con ella; sin embargo, ella es virgen y no se deja tocar por nadie.

Había una vez una mujer llamada Cahuillaca que también era huaca. Esta Cahuillaca era todavía doncella. Como era muy hermosa, todos los huacas y huillcas deseaban acostarse con ella. Pero ella siempre los rechazaba. (13-15)

Para lograr relacionarse con ella y preñarla, Cuniraya se convierte en pájaro y sube a un árbol bajo el cual Cahuillaca está tejiendo, pone su semen en una fruta y la hace caer cerca de ella. Al comer la fruta, queda preñada aun cuando es virgen.

Sucedió que esa mujer, que nunca se había dejado tocar por un hombre, estaba tejiendo debajo de un lúcumo. Cuniraya, gracias a su astucia, se convirtió en pájaro y subió al árbol. Como había allí una lúcuma madura, introdujo su semen en ella y la hizo caer cerca de la mujer. Ella sin vacilar, muy contenta se la comió. Así, quedó preñada sin que ningún hombre haya llegado hasta ella. (15)

Cuniraya, de manera simbólica, está estableciendo un vínculo entre la dualidad femenino-masculino; él sube al árbol mientras ella esta en el suelo, lo que remite a una representación vertical relacionada a lo dicho anteriormente: lo masculino está asociado a la altura y lo femenino a la profundidad y la tierra. El hecho de que Cuniraya utilice una fruta para embarazar a Cahuillaca parece remitir a una característica de lo sagrado subrayado por Garcilaso de la Vega: “también dan el mismo nombre [el de huaca] a todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie, como un rosa, o manzana o camuesa o

cualquier otra fruta que sea mayor y más hermosa que todas las de su árbol” (1991: 52). Nos encontramos, entonces, con el establecimiento simbólico de la dualidad mediado por un elemento de la naturaleza que puede ser considerado con atributos similares a los dos protagonistas<sup>121</sup>.

El tercer nudo del relato consiste en que Cahuillaca, que quiere saber quien es el padre de su hijo que tiene ya un año, llama a todos los huacas y huillcas. Queriendo ser amados por Cahuillaca, todos los huacas se arreglan con sus más hermosos vestidos, salvo Cuniraya que sigue con apariencia de pobre, y se reúnen. Cahuillaca pregunta a todos, menos a Cuniraya al que desprecia por tener una apariencia miserable, pero nadie reconoce ser el padre del niño.

Nueve meses más tarde, como suele suceder con las mujeres, Cahuillaca también dio a luz, pese a ser todavía doncella. [...] Al cumplir ya el año –el niño ya andaba a gatas– mandó a llamar a todos los huacas y huillcas para saber quién era el padre. Cuando oyeron el mensaje, todos los huacas se regocijaron mucho y acudieron vestidos con su más fina ropa [...] Cuando llegaron al lugar donde residía esa mujer, todos los huacas y huillcas se sentaron. [...] “¿Quién de ustedes es el padre?”. Y a cada uno le preguntó si era él. Pero ninguno dijo que era su hijo. Cuniraya Huiracocha se había sentado a un lado, como suelen hacer los muy pobres. Como lo despreciaba, Cahuillaca no le preguntó a él [...]. (15-19)

Entonces, Cahuillaca deja que el mismo niño identifique a su padre; el niño lo hace trepándose por las piernas de Cuniraya. Ante este hecho, Cahuillaca, desesperada, huye con su hijo.

Como nadie admitía que el niño era su hijo, le dijo a éste que fuera él mismo a reconocer a su padre [...] El niño anduvo a gatas empezando su búsqueda por un extremo de la asamblea, pero no subió encima de ninguno hasta llegar al lugar donde estaba sentado Cuniraya, su padre. Enseguida, muy alegre, se trepó por sus piernas.

---

<sup>121</sup> Además, según Antoinette Molinié-Fioravanti, la lúcuma, la fruta utilizada por Cuniraya para preñar a Cahuillaca, es un intermediario sexual simbólico todavía presente en los Andes para separar partes territoriales asociadas a lo masculino y lo femenino (1988: 64). Podría ser interesante investigar más a fondo sobre este aspecto de la lúcuma.

Quando su madre lo vio, furiosa gritó: “¡Ay de mí! ¿Es posible que yo haya dado a luz el hijo de un hombre tan miserable?”. Con estas palabras, cargó a su hijito y se dirigió hacia el mar. (19)

Con esta parte del relato estamos de nuevo en el simbolismo del pobre y de las apariencias. Cuniraya parece casi estar probando la buena voluntad de los demás huacas y de Cahuillaca: hubiera podido presentarse en todo su esplendor, pero optó por quedarse vestido de pobre. Es sólo cuando Cahuillaca lo rechaza cuando decide mostrarse como es verdaderamente: hermoso y poderoso. Estamos ante un juego entre apariencia y realidad que parece sugerir equidad (un pobre no debería tener un tratamiento diferenciado) y que las apariencias deben ser tratadas como realidad (el que tiene apariencia de pobre debe ser tratado como pobre, es decir con actitud de solidaridad).

El cuarto nudo del relato es la persecución de Cahuillaca por Cuniraya, en la cual éste encontrará a varios animales a quienes va a atribuir cualidades, buenas o malas, según le ayudan o no a encontrar a Cahuillaca.

Como creía que Cahuillaca iba a verlo, que iba a mirarlo, Cuniraya Huiracocha la seguía a distancia gritándole y llamándola continuamente. Entonces se encontró con un cóndor. [...] Luego se encontró con una zorrina. [...] A continuación se encontró con un puma. [...] Después se encontró con un zorro. [...] Fue de la misma manera que se encontró con un halcón. [...] A continuación se encontró con unos loros. [...] [C]ada vez que se encontraba con alguien que le daba buenas noticias, disponía para él un porvenir dichoso, pero si alguien le daba malas noticias, lleno de odio lo maldecía y proseguía su camino. (21-27)

Esta parte se desarrolla realmente bajo la dinámica del *tinku*, el encuentro, y de la reciprocidad. Cada encuentro pone en escena un intercambio recíproco: una información útil recibirá una “bendición” de parte de Cuniraya; una información inútil recibirá un “castigo”. A pesar de sus esfuerzos, Cuniraya no logra alcanzar a Cahuillaca y su hijo, quienes se transforman en dos piedras en el mar cerca de

Pachacámac. “Al momento mismo en que llegó al sitio donde, en efecto, todavía se encuentran dos piedras semejantes a seres humanos, en Pachacámac, mar adentro, se transformó en piedra” (21). La petrificación es algo recurrente en la mitología andina y está presente a lo largo del *Manuscrito*, representando probablemente una de las formas de manifestación de los huacas. Salomon (1998) subraya el hecho de que una de las características ontológicas del huaca es que encierra múltiples realidades que se pueden manifestar de varias maneras en un mismo ser; así, la petrificación no representa la aniquilación, sino más bien un nuevo estado más durable<sup>122</sup>. En este sentido, muchos de los huacas del *Manuscrito* terminan petrificados, lo que muestra su importancia para los andinos, pero también, en el aquí y ahora del redactor, sirve para demostrar la vigencia de la idolatría<sup>123</sup>.

El epílogo del relato cuenta un episodio de cólera de Cuniraya Huiracocha, quien viola a una de las hijas Pachacámac, y la manera en que, por su astucia, logra escapar de la venganza de la madre de la joven. Este final del relato presenta, probablemente, la ira divina de Cuniraya como el origen de un nuevo culto y nuevo estado del mundo. Se nos muestra el juego de relacionalidad masculino-femenino que se está intentando establecer, pero que es frustrado. Al no poder unirse a Cahuillaca, Cuniraya utiliza la violencia para unirse con otra mujer, lo cual provoca un cambio en el mundo: un nuevo culto y un nuevo entorno ecológico. “En esos eventos, violación de una hija, rauda huida de otra, está el origen del nombre de la

---

<sup>122</sup> Celia Rubina (1992) dice que la petrificación se hace por sanción y que ésta es de dos tipos: recompensa o castigo. Lo interesante es que el huaca es respetado y pagado (con hojas de coca, por ejemplo) sin importar que haya sido petrificado por recompensa o por castigo. Esto muestra la importancia de los opuestos duales en la concepción andina del mundo que deben ser mantenidos en equilibrio; el hecho de no respetar a un huaca castigado amenazaría este equilibrio.

<sup>123</sup> También muestra, para los que forman parte de la redes de transmisión de la tradición, que la tradición oral relata acontecimientos que dejaron huellas tangibles que da sentido a los relatos y a las prácticas asociadas a ellos.

madre (Urpayhuáchac, la que pare palomas) pero también, con el sobrevenir de la cólera de Cuniraya, al no hallar a Urpayhuáchac y enterarse de que ha ido a visitar a Cahuillaca, el origen de la existencia de peces en el mar” (Quezada 2008: 107). El final del relato nos presenta a Cuniraya como un ser astuto y malicioso: logra evitar la venganza de Urpayhuáchac con su astucia y, luego, se va errando por la tierras engañando a la gente y a los huacas.

Cabe ahora detenemos sobre las instancias axiológicas y reguladoras del relato. Si nos fiamos a lo que hemos visto hasta ahora, la relacionalidad es el principio implícito del relato que parece tener más importancia, más valor: relacionalidad entre *hanan pacha* y *hurin pacha*; relacionalidad entre los humanos; relacionalidad entre lo masculino y lo femenino. La relacionalidad entre el *hanan pacha* y el *hurin pacha* se manifiesta por la presencia de los huacas en forma de humanos en ‘nuestro mundo’ y en el hecho de que el huaca Cuniraya Huiracocha ayuda a los hombres en la agricultura. Este segundo hecho ilustra bastante bien lo expuesto en el cuadro de la transmisión de la fuerza vital y reciprocidad. La relacionalidad entre humanos no se expresa directamente en el relato, pero podemos deducirla por la figura del pobre. El pobre Cuniraya (que pasa por un hombre) ayuda a las comunidades, lo que implica una relacionalidad que se expresa por la solidaridad; ayuda a las comunidades porque recibe seguramente algo en cambio, pero también porque los miembros de las comunidades lo incluyen en el trabajo colectivo. La relacionalidad masculino-femenino está en constante intento de establecerse a través de las diferentes acciones de Cuniraya por unirse con Cahuillaca, lo cual representa tal vez un intento de armonización entre los diferentes elementos de la naturaleza ya que,

como hemos visto, los elementos son asociados a los géneros. Esto significa probablemente que este relato nos muestra un momento transicional en el que los diferentes elementos del mundo están tomando el lugar que les es propio y, entonces, la fuerza vital está muy presente, lo que explicaría también los episodios de cólera de Cuniraya.

La relacionalidad subraya otros principios de gran valor: la complementariedad y la reciprocidad. La complementariedad es en realidad la concreción de la dualidad, es decir que los elementos duales se complementan y, así, llegan a estar completos. La relacionalidad mencionada anteriormente se hace complementariedad: Cuniraya es incompleto sin su contraparte femenina; los hombres y los huacas se complementan para mantener el mundo en equilibrio. Esta complementariedad presupone seguramente el principio de reciprocidad en los intercambios entre humanos y no humanos (huacas, animales, etc.) y se hace más explícita durante los intercambios de Cuniraya con los animales y con la venganza de Urpayhuáchac. Incluso la venganza, como lo veremos en detalle más adelante, puede ser considerada como un acto de reciprocidad.

En el nivel regulador, el relato de Cuniraya Huiracocha no nos reenvía a normas o reglas explícitas, sino que sobreentiende una obligación de tomar en consideración los principios de complementariedad y de reciprocidad para el mantenimiento del equilibrio relacional del universo. Las normas implícitas del relato se pueden formular a partir de los principios de valor con forma de obligación más que de prohibición. Esto lleva a una instancia práctica que se desarrolla en medio de un contexto de necesidad de trabajo comunitario. En los hechos, la relacionalidad,

complementariedad y reciprocidad son necesarios para la supervivencia en el medio ambiente de los Andes, ya que la agricultura y el ganado se dividen de manera vertical y son “explotados” por diferentes comunidades. La necesidad de intercambios es inevitable. Así, el relato de Cuniraya Huiracocha no ejemplifica un comportamiento ni condena otro, sino que muestra más bien uno de los orígenes de la relacionalidad entre los diferentes elementos del universo, es decir la relacionalidad que se da entre los humanos y los no humanos. Los humanos se relacionan entre ellos, pero también con lo divino y con el medio ambiente, y las entidades divinas entre ellas y con los humanos, etc. Se nos ilustra entonces, una práctica ética que no sólo implica a los humanos, sino también a los no humanos, mostrando que el humano es únicamente una parte de un todo en el que cada elemento se relaciona con otro(s).

Si estamos frente a una representación andina del universo y de la ética que se desprende de ella, este relato evidencia también un cambio axiológico fuerte que nos revela el contexto en el que fue producido. Si nos fijamos en la semiología del discurso, se manifiesta un redactor ambivalente frente al relato. Su posición es bastante borrada, dejando el relato sin muchas intervenciones de su parte; el discurso se desarrolla en un primer momento de manera “normal”, es decir que se extiende a través del desembrague, alejándose de la posición original del cuerpo que lo emite. Sin embargo, en algunas ocasiones el redactor interviene, embragando su discurso y dejando trasparecer una nueva axiologización del relato. Sus intervenciones enraízan el relato en lugares reales para mostrar la vigencia de la idolatría que ilustra el relato: “esta reunión tuvo lugar en Anchicocha” (17); “se dirigió hacia el mar y llegó al sitio

donde, en efecto, todavía se encuentran dos piedras semejantes a seres humanos, en Pachacámac” (21); “De esta forma llegó hasta la orilla del mar y de allí, regresó a Pachacámac” (27); “huyó de nuevo hacia estas tierras de San Damián” (31). Además, después de este último embrague el relato se cierra diciendo: “Entonces anduvo mucho tiempo por estos parajes, engañando a muchísimos hombres y huacas locales” (31). Esta última frase parece continuar con el último embrague del discurso, calificando más negativamente a Cuniraya que en el resto del relato. Inicialmente se describe a Cuniraya como un animador de las comunidades y al final como un engañador de la gente. A partir del momento en el que llega a Pachacámac, Cuniraya es descrito encolerizado y como engañador, como si se quisiera contrabalancear esta figura mítica. Entonces, el relato nos pone frente a una tensión axiológica que nos revela el contexto de la persecución de las idolatrías, dejando ambigua la figura de Cuniraya Huiracocha. Al mismo tiempo que nos revela rasgos de una ética andina, nos pone ante el hecho de la extirpación de las idolatrías. Es interesante ver que más tarde en el *Manuscrito* (capítulo 15), Cuniraya Huiracocha se asimila más bien al Dios cristiano, dejando de nuevo aparecer una tensión axiológica entre el deseo de una legitimación del culto a Cuniraya y una asimilación a la concepción cristiana del universo.

Ahora que hemos empezado con el análisis de los relatos del *Manuscrito*, sigamos con la figura de Pariacaca, el huaca más importante de la región, incluso hasta hoy en día.

### 4.3 Pariacaca

El capítulo 5 cuenta el nacimiento de Pariacaca, el cerro más alto y la deidad más importante de la región de Huarochirí, y pone en escena al personaje de Huatiacuri, un hombre pobre<sup>124</sup> que come papas, que sana a un hombre poderoso de una enfermedad desconocida. Para entender este relato, dos elementos simbólicos andinos son importantes: la montaña (Bastien 1985) y la casa (Arnold citada en Mignolo 1995a). En la simbología andina las montañas tienen un cuerpo similar al cuerpo humano y los diversos pisos ecológicos representan una parte del cuerpo. Así, para que una montaña pueda existir como divinidad y proteger a los hombres, los habitantes de los diversos pisos ecológicos<sup>125</sup> necesitan tener relaciones entre ellos.

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 1985: xviii-xx)

La casa, por su lado, es una representación del mundo cosmogónico. Citando a Denise Arnold, Walter Mignolo dice: “En el transcurso de la construcción de una casa, los aymaras reconstruyen su visión cosmológica, y la misma casa se convierte

---

<sup>124</sup> Como en el relato del capítulo 2, Huatiacuri es calificado de *wakcha*, lo que tiene el doble sentido de pobre y huérfano.

<sup>125</sup> Se suele diferenciar ocho zonas ecológicas que se caracterizan por sus diferentes climas y productos. Son: Chala, Yunga, Queshwa, Suni, Puna, Janca, Rupa Rupa y Omagua (Pulgar Vidal 1983).

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” (1995a: 21).

Con estos dos elementos podemos reconstruir en gran parte el sentido del relato de Huatiacuri. Veamos primero la figura de Tamtañamca, el hombre enfermo al que cura Huatiacuri.

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 lujosa con alas de pájaros. Tiene tantas riquezas que la gente viene de todas partes para honrarlo, y él finge ser un gran sabio, un dios<sup>126</sup> 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. Si nos fijamos en la metáfora de la casa, Tamtañamca se ha erigido como el “dios” de un mundo que promueve la riqueza (la casa es lujosa) como principio central que tiene más valor y que acepta el engaño y la mentira (su dueño engaña y miente a la gente). Sin embargo, algo no funciona en la cosmología de Tamtañamca ya que está enfermo. Huatiacuri se entera de que la enfermedad de Tamtañamca es causada por el adulterio de su mujer.

---

<sup>126</sup> El término “dios” que está en español en la versión original quechua del manuscrito probablemente es utilizado, según Salomon, en el sentido greco-romano más que en el sentido cristiano (Salomon 1991: 55).

Huatiacuri, 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”, 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 tostado 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. (45-47)

Huatiacuri, mientras dormía, 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 Huatiacuri 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 2000: 174). Así, podemos decir que Huatiacuri recibe un mensaje del mundo divino exponiéndole que hay un problema con los supuestos poderes de Tamtañamca y los valores vehiculados con su culto.

Después de este encuentro entre los dos zorros, Huatiacuri 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, Huatiacuri, por ser pobre, es despreciado de los sabios que tratan de curar al hombre rico. Entendemos con esto que el culto a Tamtañamca, que promueve la acumulación de bienes (la riqueza) como principio de base, influye en los sabios, quienes ven en un pobre a alguien que no puede tener los conocimientos adecuados para curar al enfermo. Ahora bien, a pesar de las burlas, Huatiacuri 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, 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)

Huatiacuri pide la mano de la hija del poderoso Tamtañamca y expone la causa de su enfermedad: su mujer es adúltera, su casa está infectada por dos serpientes y hay un sapo de dos cabezas debajo de su batán. La mujer termina reconociendo su culpa y Huatiacuri destruye la lujosa casa para deshacerse de los tres animales malignos. El

día que se casa con la hija de Tamtañamca, Pariacaca nace ya que se han reunido las diferentes regiones de la montaña.

De manera sintética podríamos interpretar este primer momento del relato de la siguiente manera. Tamtañamca es un hombre rico que posee llamas (zona de la puna) de todos los colores y está casado con una mujer que tuesta maíz (zona qeshwa). Están unidas entonces dos regiones por relaciones familiares. Pero hay dos problemas en esta unión: primero, la mujer es adúltera y, entonces, las relaciones familiares son defectuosas; y, segundo, se le engaña a la gente haciéndole creer que él es todopoderoso por su riqueza. Luego llega Huatiacuri, que representa la región cultivadora de papas (zona de la yunga), y cura a Tamtañamca revelando el adulterio de su mujer y destruyendo su casa. Lo que hace Huatiacuri es revelar la mala gestión de las relaciones entre la región de las llamas y la del maíz y destruye la visión del mundo que Tamtañamca había construido poniendo la riqueza y el engaño como elementos centrales. Después, al unirse con la hija de Tamtañamca, Huatiacuri establece relaciones familiares entre los tres pisos ecológicos<sup>127</sup>. Entonces, al estar reunidos la gente de la papa, del maíz y de las llamas, la montaña es completada y Pariacaca nace como divinidad protectora.

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 1985: 50)

Sin embargo, esta unión entre Huatiacuri y la hija menor de Tamtañamca no se hace en completa armonía; en un segundo momento, el marido de la hija mayor de

---

<sup>127</sup> Podríamos decir también que Huatiacuri cesa de ser un *wakcha* (huérfano y pobre), ya que ahora está relacionándose con la familia de Tamtañamca.

Tamtañamca, que es un hombre muy rico, manifiesta su desacuerdo con ello: “El marido de la hija mayor, al oír dicha propuesta [la propuesta de la unión entre Huatiacuri 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 Huatiacuri lo va a desafiar en una serie de pruebas:

El día que Huatiacuri 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 la de medir sus fuerzas bebiendo y bailando. La segunda, consiste “en ataviarse con las más finas plumas de casa y cancho” (65). La tercera, consiste en traer pieles de pumas<sup>128</sup>. Las cuarta y quinta competiciones consisten en construir y techar una casa. Huatiacuri gana cada una de las pruebas propuestas por su cuñado gracias a los consejos de Pariacaca y, finalmente, 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)

<sup>128</sup> 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).

Según la historiadora 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 estatus 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 Huatiacuri, que es considerado como un hombre pobre, integra su familia, utiliza la competición para reafirmar su estatuto dentro de la comunidad. Además, recuerda las batallas rituales que son muy corrientes en los Andes, incluso hoy en día, y que oponen la mayor parte del tiempo a pueblos que representan el *hanan* y el *hurin*, sirviendo para reafirmar la singularidad de los pueblos y asegurarse una convivencia “armoniosa” el resto del año. La violencia de estas batallas, que puede producir muertos, podría ser vista como una especie de catarsis para ‘expiar’ los conflictos con el otro<sup>129</sup>. Sin embargo, como Huatiacuri es protegido por Pariacaca gana cada una de la pruebas y finalmente todo el pueblo es aniquilado por la mano del huaca, lo que pone el fin a este capítulo del *Manuscrito*.

Del análisis que acabamos de hacer del capítulo 5 del *Manuscrito*, algunos principios éticos se manifiestan e imponen como centrales para los pueblos que rinden culto a Pariacaca, siendo la reciprocidad y la complementariedad los principales.

---

<sup>129</sup> Como se ha dicho anteriormente, estas batallas rituales llevan muchas veces el nombre de *tinku*, lo que explica bastante bien su dinámica.

Del lado axiológico, en el relato de Huatiacuri y Tamtañamca los valores explícitos, es decir los de Tamtañamca, se ven rechazados. Como ya hemos dicho arriba, los principales principios valorizados asociados a Tamtañamca son la riqueza (o acumulación de bienes) y el engaño. Evidentemente, la riqueza no es un principio necesariamente negativo en las sociedades andinas, pues 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, pero su papel también era de redistribuir los bienes que recibía<sup>130</sup>. Sin embargo, el culto a Tamtañamca parece ser malo en gran parte a causa de esta riqueza ganada de manera equivocada. En efecto, si nos fijamos en la metáfora de la montaña, Tamtañamca es en parte rico porque acumula bienes y no comparte nada con el pueblo de Huatyacuri, que es descrito como pobre. Además, al hacerse pasar por un “dios”, Tamtañamca recibe seguramente “pagos” de parte de los que le rinden culto, lo que se suele hacer a una deidad para que proteja a uno. En este sentido, la riqueza y el engaño parecen tener un valor negativo.

---

<sup>130</sup> A este propósito Karen Spalding dice: “[...] the kuraka was expected to reciprocate with gifts and food for the labor he asked from the members of the society. He should always be free with drinks for those who came to see or consult him; he fed those who worked for him, and he carried periodic distributions of llamas, coca, and other goods in his community. His privileged access to the products of his society permitted him to maintain the role expected of him within his community as well as to forge, with gifts, Bonds of reciprocity with the other members of his class and with the state to which he and his people were subject” (1984: 39)

De manera implícita, varios elementos apuntan a la reciprocidad y la complementariedad como valores promovidos por el relato<sup>131</sup>. Al inicio no hay alianza entre los pueblos de los tres pisos ecológicos de la montaña, lo que oculta la necesaria complementariedad entre ellos y deja a uno en la pobreza. Además, no hay verdadera relación con el mundo divino ya que Tamtañamca no es una verdadera deidad; se oculta también, pues, la complementariedad entre el mundo humano y el mundo divino. Este trastorno de la complementariedad entre el humano y el mundo divino supone el trastorno de todo el circuito de la fuerza vital y reciprocidad. Así, como se indica en el gráfico expuesto anteriormente, como es el mundo divino el que otorga salud a los humanos, es lógico que Tamtañamca esté enfermo. La relación complementaria con la naturaleza es más bien implícita, pero el trastorno con el mundo divino supone un problema en la relación con la naturaleza ya que Pariacaca es también una montaña.

La complementariedad es un valor que no se expresa como tal en la práctica, sino que se expresa más bien a través de la reciprocidad, que ilustra la inevitabilidad para diferentes elementos de complementarse a través de intercambios. Un ejemplo de ello en el relato es el encuentro entre los zorros que se podría entender como un *tinkuy*. El zorro de arriba y el zorro de abajo representan dos regiones complementarias que se encuentran para intercambiar información. Después del relato del zorro de arriba (el que cuenta los problemas de Tamtañamca), el zorro de abajo empieza a contarle otro relato, pero un paréntesis del narrador, diciendo que el

---

<sup>131</sup> Hablamos ahora de la reciprocidad y la complementariedad como valores ya que son principios éticos que adquieren importancia frente a otros principios rechazados. El hecho de que los principios éticos se comparen y evalúen les otorga la categoría de “valor”, ya que un valor se establece en un sistema de contraste y comparación.

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 sólo un zorro por necesidad de reciprocidad “discursiva”; 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 consideramos que este encuentro no tiene lugar dentro de un sueño) entre dos elementos complementarios. Otro ejemplo que refiere a la reciprocidad “discursiva” es el hecho de que Tamtañamca y su mujer mienten. Tamtañamca miente a propósito de su estatus como ser y su mujer miente a propósito de su adulterio. Este segundo caso es ilustrado cuando Huatiacuri revela el adulterio; la mujer primero niega el hecho, pero luego lo admite y restablece la reciprocidad en la información con Huatiacuri<sup>132</sup>. Presuponiendo la necesidad de la reciprocidad, estos dos ejemplos ilustran más bien su ausencia: falta de reciprocidad con el mundo divino y falta de reciprocidad entre los pueblos de los diversos pisos ecológicos.

En realidad, la reciprocidad es una práctica sobre todo “económica” que asegura los intercambios de productos y de servicios dentro de y entre las diferentes comunidades, lo que permite que todos puedan tener un nivel de vida equilibrado. Así, Huatiacuri, al promover el culto a Pariacaca, apunta al establecimiento de la reciprocidad, es decir, el (r)establecimiento de la relación de reciprocidad con el mundo divino y el establecimiento de la reciprocidad con todas las comunidades de

---

<sup>132</sup> “[...] [N]o mentir tiene que ver, no tanto con la autenticidad, sino con la reciprocidad en la información” (Yañez del Pozo 2000: 44).

la montaña por medio de un matrimonio<sup>133</sup>. Evidentemente, esto no es aceptado de inmediato ya que el cuñado rico de Huatiacuri no acepta este matrimonio y lo desafía en una serie de pruebas. 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 andinas<sup>134</sup>, sobre todo para honrar a la deidad de la comunidad, pero aquí el propósito es también cubrir de vergüenza a Huatiacuri y excluirlo. Esto sugiere que este gesto ritual está hecho por el cuñado de Huatiacuri para celebrar la cohesión entre la zona de la puna y la zona qeshwa, reafirmar su estatus dentro de esta unión parcial y excluir la zona de la yunga, representada por Huatiacuri, desacreditándole al mostrar su debilidad y la de Paricaca. 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). Si las pruebas no reflejan el vocabulario de la reciprocidad y las ideas de ayuda mutua, como lo sugiere Spalding, sugiere que las relaciones entre los diversos pisos ecológicos no son necesariamente fáciles, pero a pesar de ello hay que negociar los intercambios y buscar una convivencia equilibrada. En este sentido, la comunidad del cuñado de Huatiacuri no le otorga al principio de reciprocidad un gran valor<sup>135</sup>; de este modo, el nuevo orden de cosas que tiene lugar cuando

---

<sup>133</sup> 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 (1984: 27).

<sup>134</sup> 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 participa en 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 1984: 59-60).

<sup>135</sup> Si el cuñado de Huatiacuri 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

Huatiacuri vence a su cuñado presupone la reciprocidad como uno de sus valores básicos. Otro hecho relevante es que la última prueba, la que propone Huatyacuri, no se completa y parece estar sólo para poner en escena la venganza de Huatiacuri 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 1984: 60). Como lo hemos dicho anteriormente, *ayni* es una palabra que designa la reciprocidad simétrica en la lengua quechua; así, la venganza de Huatiacuri es un acto recíproco, con este hecho entendiendo que la reciprocidad no sólo es un principio que tiene lugar en situaciones de ayuda mutua, sino, también, en situaciones más “negativas” como la venganza<sup>136</sup>. Sin embargo, tenemos que especificar que, hoy en día, *ayni* designa sobre todo el intercambio de servicios. En el relato de Huatiacuri, de nuevo se nos muestra que la reciprocidad se está instalando como valor fundamental con el nacimiento de Pariacaca. Así, esta competición nos muestra una lucha que se termina con el advenimiento de un nuevo orden de cosas, personificado por Pariacaca, quien es el que ayuda a Huatiacuri a ganar cada una de las pruebas. Después de esta lucha entre Huatyacuri y su cuñado, Pariacaca también se vengó:

Cuando Huatiacuri 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

---

para construir la casa durante esta competición. Sin embargo, el hecho de rechazar a Huatiacuri como cuñado ilustra que la reciprocidad en su comunidad no tiene un valor muy importante, ya que rehúsa la idea de ampliar la red de sus relaciones de parentesco y, así, de reciprocidad, con un hombre pobre.

<sup>136</sup> 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 este (1984: 84). Este hecho confirma que la reciprocidad se puede dar también a través de actos más “negativos”.

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 empezar realmente hay necesidad de aniquilar todas las casas, la gente que las construyó y sus pertenencias (las llamas). Además, arrastra también a los animales de la región hasta el mar, lo que muestra probablemente una conceptualización completamente nueva para con el entorno ecológico<sup>137</sup>. Esta destrucción representa ciertamente un *pachakuti*, un cambio de tiempo o época por medio de un cataclismo. A este propósito, Estermann dice:

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. (252)

Así, podríamos ver la ética andina como un esfuerzo para mantener el equilibrio, u orden, de todo el cosmos; y el castigo de Pariacaca es, entonces, un acto que apunta al reequilibrio y no un castigo. Podemos decir que, en tanto valor central del relato, la reciprocidad se establece como un principio que sirve para mantener el orden, mientras que la acumulación llega a representar el desorden.

La instancia axiológica que acabamos de analizar nos lleva a hablar de la tercera instancia que identifica Fortin, la reguladora, que establece los principios reguladores, como las normas, presentes en el discurso. A partir de lo presentado en la instancia anterior, se puede afirmar que la reciprocidad juega un papel decisivo en

---

<sup>137</sup> En las culturas andinas el hombre forma parte de un todo que no lo diferencia realmente 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.

la ética andina. Como valor central, lo regulador del relato se construye alrededor de la reciprocidad, llegando a formular mandatos que se asocian a ésta, aun cuando no es de manera directa. Así, el código ético andino del *ama shua*, *ama llulla* y *ama quilla* surge como implícitamente promovido a través del relato.

*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 la 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 2000: 44-45)

Estos mandatos pueden ser vistos como no respetados por Tamtañamca en el relato. Desde el principio se dice que Tamtañamca engaña a la gente haciéndose pasar por un dios, haciéndose entonces la mentira bastante evidente. Además, como lo hemos mencionado arriba, su mujer también miente a propósito de su relación adúltera. En cuanto al ser ocioso, podemos deducir que Tamtañamca, al fingir ser un dios, no se involucraba en los trabajos de la comunidad y sólo actuaba como sabio que impartía consejos y recibía pagos por ello. Y por lo del robo, podríamos ver el hecho de que Tamtañamca se enriqueció engañando a la gente, lo cual constituye una manera de robar. Además de estos tres mandatos, Yáñez del Pozo dice que Josef Estermann añadiría el de no ser incestuoso, pero aquí nosotros ampliaríamos esto a una categoría de prohibición de una “mala conducta sexual” lo que podría añadir al incesto el adulterio, una conducta que es explícitamente condenada en el relato, ya que es el origen de la enfermedad de Tamtañamca. La prohibición del adulterio puede entenderse también como haciendo referencia a la reciprocidad establecida

por enlaces matrimoniales; el adulterio sería entonces un trastorno de las relaciones familiares entre actores de la reciprocidad. Vemos, entonces, que la normatividad del relato está estrechamente relacionada con la reciprocidad que es el valor central de la instancia axiológica.

La última instancia tiene que ver con la práctica ética en el relato. Esta práctica se da en las acciones de Huatiacuri que aparece como un “deshacedor de agravios” designado por el mundo divino (si consideramos el pasaje de los zorros y que exige el culto a Pariacaca) para (r)establecer prácticas de reciprocidad entre los diferentes estratos del cosmos. Así, en el relato la práctica ética no se ilustra tanto en la ejemplificación de un comportamiento, sino más bien en la condenación de otro. Podemos inferir que este mito adquiere una función ética porque explica a un receptor que practica la reciprocidad el porqué de esta práctica y las consecuencias negativas que pueden ocurrir al no respetarla. Además, al asociar el nacimiento de Pariacaca al establecimiento de esta práctica ética, el mito tiene una función social e histórica importante justificando un culto y prácticas sociales en un pasado lejano e instaurando así fundaciones culturales sólidas.

Si el nacimiento de Pariacaca ilustra la reciprocidad, veamos ahora sus primeras hazañas como huaca de la región, tal y como aparece en los capítulos 6, 7, 8 y 9. Una vez terminado el episodio con Huatiacuri, 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 Pariacaca<sup>138</sup>. A través del recorrido<sup>139</sup> de Pariacaca,

---

<sup>138</sup> Huallallo Carhuincho es mencionado en el capítulo 1 cuando se habla de los tiempos muy antiguos.

se vuelve a ilustrar y se refuerzan los principios éticos que surgieron hasta ahora en los relatos sobre Cuniraya Huiracocha y el nacimiento de Pariacaca: relacionalidad, complementariedad, y reciprocidad. También, se entiende que estos principios siguen desprendiéndose del principio de dualidad (asociativa) y que sobreentienden la solidaridad.

Como primer episodio, al caminar hacia el lugar donde se encuentra Huallallo, Pariacaca se detiene en un pueblo donde se celebra una fiesta en la cual se está bebiendo chicha. Se queda ahí todo el día, pero nadie le sirve de beber.

En la quebrada más abajo de Huarochirí había una comunidad de yuncas llamada Huayquihusa. Por ese entonces, los miembros de esa comunidad celebraban una fiesta importante con una gran borrachera. Mientras bebían, llegó Pariacaca. Se sentó a un lado como suelen hacer los pobres. Ninguno de los huayquihusa le sirvió de beber. Pasó el día entero así. (79)

Al final del día una mujer se da cuenta de que nadie le ha brindado chicha y decide ofrecerle de beber. Enojado por la actitud de los miembros del pueblo, Pariacaca dice a la mujer que tiene suerte de haberle brindado esta chicha y le aconseja irse del pueblo dentro de cinco días porque ocurrirá algo grave. Entonces, a los cinco días Pariacaca se transforma en tempestad y arrastra el pueblo hasta el mar. Este episodio vuelve a ilustrar la solidaridad en relación al pobre o al extranjero y las consecuencias nefastas que resultan del no respeto a este principio.

El segundo episodio se extiende entre los capítulos 6 y 7, y cuenta el encuentro entre Pariacaca y Chuquisuso, una mujer hermosa que llora por no tener agua para regar sus tierras. Para acostarse con ella, Pariacaca decide ayudarle a arreglar sus

---

<sup>139</sup> 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 hacer un viaje interior, volver a sí mismo, para que su poder pueda efectivamente tener lugar.

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. La acequia es trazada por los animales de la región llamados por Pariacaca. Una vez que el agua pasa hasta los cultivos de maíz de Chuquisuso, se acuestan finalmente juntos y ella se transforma en piedra en la bocatoma de la acequia. Luego, se cuenta como 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<sup>140</sup>: “Y, sabemos que, hasta hoy, cuando se trata de limpiar 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)

Este tipo de ritual es un acontecimiento en el cual se reúne la gente que mantiene relacionalidad entre sus comunidades por medio de la reciprocidad; 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 de los principios que le están relacionados; se ve además la importancia que

---

<sup>140</sup> Este pasaje muestra de nuevo la tensión que manifiesta el redactor: nos presenta un relato indígena que manifiesta la veracidad de lo contado con pruebas materiales (la piedra) justificando los ritos en el presente (del redactor); pero, al mismo tiempo, emite un juicio relacionado con la persecución de las idolatrías (‘confundidos por el demonio’) y está mostrando que las prácticas idolátricas siguen vigentes. Esta tensión, como ya lo hemos dicho, representa una tensión axiológica; es decir, un cambio y una confrontación en los sistemas de valores presentes en los Andes de aquella época.

tiene en la región dado que es asociado al culto de otros huacas, o viceversa, como en el caso de Chuquisuso. También, como lo menciona José Yañez del Pozo (2000), el encuentro entre Pariacaca y Chuquisuso muestra el establecimiento de la dualidad asociativa entre lo masculino y lo femenino a través de un juego amoroso entre los dos protagonistas y los elementos que representan:

Las metáforas de relación sexual siguen cuando el agua, además, aparece como sexo turbulento e indisciplinado que entra en contacto con la voluptuosa tierra en un constante flirteo cósmico. [...] El agua es el centro de este capítulo. El autor emplea esta metáfora tanto para reforzar la idea de la dualidad sexual como para delimitar los límites de los territorios étnicos. El agua está ligada al poderío masculino de Pariacaca [...] Las lágrimas de la mujer son las que conmueven al Dios. Él se deja seducir por estas lágrimas y acepta solucionar el problema del agua siempre que la mujer acceda a acostarse con él. Pariacaca cumple su parte. Hay mucha agua. Tanta que la mujer riega todas sus chacras a su entero gusto. [...] El juego amoroso sigue hasta que Pariacaca agranda mucho la acequia. Esta acequia que beneficia a diferentes grupos étnicos es el objeto de los cuidados de los animales más representativos de la región. (59-60)

Así, como lo vemos en esta cita, hay un establecimiento de relacionalidad entre los diferentes planos del universo, tanto humanos como no humanos, a través del mito de Chuquisuso: se establece la dualidad entre Pariacaca y Chuquisuso; Pariacaca establece la acequia para los hombres de la región; y los animales también están implicados en el proceso.

El capítulo 8 nos parece bastante representativo en relación con el establecimiento del 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, aparte del niño evidentemente<sup>141</sup>, 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 lo que se recibe; 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 significa que la reciprocidad no está presente en el culto a Huallallo, pues podríamos verlo como una reciprocidad asimétrica, lo que es aceptable en las sociedades andinas; pero, normalmente, las ofrendas son “justas”, es decir lo divino 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”, que 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 al

---

<sup>141</sup> Eso en la actualidad. En tiempos precolombinos parece que había culturas andinas que sacrificaban humanos a las huacas, siendo la sangre humana una ofrenda muy valiosa.

salvar al niño, provee un nuevo culto, una nueva era en la que la reciprocidad entre el mundo 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”.<sup>142</sup> 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, la cual fue desplazando a las poblaciones de yuncas<sup>143</sup>:

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 unen<sup>144</sup> y establecen relaciones que se concretan en diferentes ritos. Pariacaca les pide que hagan

---

<sup>142</sup> 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]” (1997: 38).

<sup>143</sup> 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).

<sup>144</sup> Cuando hablamos de unión eso no significa que las diferentes comunidades tenían relaciones completamente pacíficas. De hecho, la reciprocidad, como ya se ha dicho, sirve justamente para asegurar la supervivencia y mantener relaciones equilibradas entre comunidades que pueden tener conflictos. Muchas de las etnias que habitaban la región de Huarochirí estaban en lucha para el

“pascuas” tres veces al año<sup>145</sup>, trayendo diferentes productos en ofrenda. Todas las comunidades se juntan para celebrar estas fiestas en el santuario de Pariacaca, lo que muestra la relacionalidad; evidentemente, las relaciones recíprocas cotidianas, como la ayuda mutua en el trabajo (*ayni*), no se hacen entre todas las comunidades que adoran a Pariacaca, pero el hecho de que se reúnan tres veces al año implica probablemente 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 las 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 extendiera tanto significa probablemente que las prácticas de reciprocidad entre comunidades van extendiéndose también, estableciendo el equilibrio en todo el cosmos, sino significaría una sucesión infinita de *pachacuti*.

---

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”, pero permitía la supervivencia de todos.

<sup>145</sup> 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.

En resumen, lo que nos ilustra el culto a Pariacaca, a través de estos relatos, es un sistema ético cuyo principio central es la reciprocidad. Para que el universo, dividido principalmente en elementos complementarios, esté equilibrado, los diferentes elementos, humanos y no humanos, tienen que relacionarse y tener intercambios recíprocos. El sistema ético huarochirano construido a partir del culto a Pariacaca sería, entonces, una “ética de la reciprocidad” altamente relacional que exige solidaridad entre las diferentes comunidades afines. La postura ética principal que está en juego en la mitología relacionada a Pariacaca se puede formular así: Para asegurar el equilibrio del circuito de la fuerza vital entre todos los elementos, humanos y no humanos, del universo, y por tanto todo el equilibrio cósmico, el huarochirano tiene que respetar los principios de complementariedad y de reciprocidad que regulan los intercambios socio-familiares y religioso-ecológicos. La prohibición de la “mala conducta sexual” tiene como objetivo asegurar el buen equilibrio de las relaciones familiares entre las comunidades y, entonces, de todo el cosmos<sup>146</sup>.

Cabe ahora detenernos un poco sobre la figura de Chaupiñamca, huaca femenina que encarna la contraparte de Pariacaca.

#### **4.4 Chaupiñamca y lo femenino**

Como ya se ha dicho, la dualidad es el principio básico que rige toda la visión cosmológica andina y, por lo tanto, Pariacaca necesita un opuesto o, mejor dicho, un complemento que mantenga esta dualidad. Este complemento es la huaca

---

<sup>146</sup> En este sentido Alejandro Ortiz Rescaniere dice: “la familia y el cosmos están vinculados entre sí. El orden y el desorden de uno se ve reflejado en el otro” (2001: 116).

Chaupiñamca, la deidad femenina más importante de la región de Huarochirí. “Pariacaca 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 en su sitio internet). 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 se ilustra también 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 que sucede con la masculinidad, el agua y las alturas. La complementariedad de lo femenino y lo masculino en el *Manuscrito* está bien representada a través de 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 Huatiacuri, 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. En un primer momento, Chaupiñamca es hija de Tamtañamca, lo que presupone una falta de reciprocidad

como sucede en el culto de su padre, pero se casa con Huatiacuri, lo que restablece el equilibrio. En este relato, al inicio Chaupiñamca no tiene nombre, sólo se la designa como hija y esposa, está en cierta posición de dependencia frente a los hombres. Pero al mismo tiempo sirve de enlace entre comunidades diferentes, entre dos mundos opuestos y complementarios (*hanan* representado por Huatiacuri que se dice venir de abajo y *hurin* representado por Tamtañamca). Incluso su nombre tiene como raíz etimológica *chaupi*, que representa el medio, el centro (Alaperrine-Bouyer 1987: 98). Luego, se la va a nombrar con su nombre de huaca: “no sabemos el nombre de esta mujer pero se dice que, más tarde, la llamaban Chaupiñamca” (51). En los capítulos siguientes, es presentada como la hermana de Pariacaca y tiene cinco hermanas, o, mejor dicho, son cinco hermanas, ya que 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 una de las expresiones 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 padrinzago 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 pachasofía<sup>147</sup> 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, Chaupinamca no es únicamente presentada como la hermana de Pariacaca, sino también como la esposa de Huatiacuri, el hijo de Pariacaca; la pareja es el elemento básico de la relacionalidad y, en consecuencia, el punto de partida de todas las relaciones de reciprocidad, lo que confirmaría que cuando nace Pariacaca (resultado de la unión matrimonial entre Huatiacuri y Chaupinamca) la reciprocidad está instalándose entre las comunidades. Es interesante también ver que como huaca femenina no tiene realmente las mismas cualidades que Pariacaca; en efecto, Chaupinamca es más bien asociada al deseo y la sexualidad, mientras que Pariacaca lo es a la violencia y la guerra. Para establecer su culto, Pariacaca utiliza la violencia, que desemboca de la cólera; y lo vemos tomar parte de luchas y destruir. Por su parte, Chaupinamca es presentada como hija y esposa, primero; y, luego, como huaca fértil que controla la sexualidad:

Cuentan que, antiguamente, esa mujer, que andaba bajo la forma de ser humano y solía pecar con todos los huacas, no encontraba ningún varón a su gusto. Había un varón, un huaca llamado Rucanacoto cuyo santuario se encontraba en el cerro que domina Mama. Los hombres que tenían un pene pequeño le pedía a Rucanacoto que se los agrandara. Éste, por tener un pene grande, consiguió una

---

<sup>147</sup> 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*.

vez satisfacer plenamente a Chaupiñamca. Por eso, juzgando que sólo él era un varón auténtico y que sólo con él, de entre todos los huacas, se quedaría para siempre, se transformó en piedra y estableció su morada en Mama. (151)

A este propósito José Yáñez del Pozo habla de género marcado y no marcado; la mujer tiene género no marcado y, por consiguiente, controla la sexualidad: “podemos decir que [...] el deseo femenino aparece como no marcado, en el sentido de que existe antes que el deseo masculino que está destinado, y de allí su condición de marcado, a satisfacer a la mujer” (Yanez del Pozo 2000: 136). Esto explica la actitud de tres de las huacas femeninas de las que hemos hablado: Cahuillaca que rechaza a Cuniraya ya que no ha controlado su propio embarazo; Chuquisuso que decide cuando acostarse con Pariacaca; y Chaupiñamca que busca su satisfacción sexual con todos los huacas. Monique Alaperrine-Bouyer concluye diciendo:

Elle est donc [Chaupiñamca] celle qui incarne le désir féminin, celle qui contrôle la sexualité des hommes et celle qui par conséquent est liée à la fertilité. [...] L'ordre nouvellement établi peut donc se résumer brièvement ainsi: aux hommes la guerre, aux femmes l'amour, et si l'homme andin devait craindre les colères destructrices de Pariacaca, il ne redoutait pas moins l'inconséquence de Chaupiñamca. Les deux *huacas* animant l'un les hommes, l'autre les femmes, étaient indissociables; également craints et adorés, ils s'unissaient et se complétaient. (1987: 100)

Puede parecer un poco drástico concluir “a los hombres la guerra y a las mujeres el amor”, pero muestra bien la dualidad y la complementariedad que representan los géneros. En el nivel axiológico, la figura de Chaupiñamca da sobre todo valor al principio de complementariedad y, de manera implícita, apunta también a la reciprocidad. Del lado normativo, las figuras femeninas exigen un respeto de su control sobre la sexualidad. Vemos la consecuencia de este no respeto en la figura de Cahuillaca, en el capítulo 2, así como la necesidad de un paralelismo entre los géneros, lo cual se traduce en la necesidad de respetar el equilibrio de la dualidad masculino-femenino, otorgando la misma importancia a cada uno de los dos

géneros. La prohibición de la mala conducta sexual está directamente relacionada al respeto de la integridad sexual de la mujer. En el nivel práctico, los valores y normas asociados a las figuras femeninas reenvían a la importancia de las relaciones socio-familiares y matrimoniales equilibradas (es decir, relacionalidad entre las comunidades de los diversos pisos ecológicos por medio de enlaces matrimoniales y el respeto de la formación e integridad de la pareja) que sirven para el mantenimiento de todo el equilibrio cósmico.

Hasta ahora hemos analizado relatos que concernían a los huarochiranos en particular; en lo que sigue, nos detendremos brevemente en los relatos que conciernen a los contactos entre Huarochirí y otros pueblos: los incas y los españoles.

#### **4.5 Los huarochiranos y los incas**

Las relaciones que tenían los habitantes de la región de Huarochirí y las tierras que ocupaban se vieron reconfiguradas en parte con la expansión del imperio inca. Los incas conquistaron gran parte de la región de los Andes, formando el Tawantinsuyu, Imperio que tenía al Cusco como capital. Los huarochiranos no fueron la excepción a esta expansión, tal y como se aprecia en algunos mitos presentes en el *Manuscrito*, en los que se describe el contacto bastante pacífico entre los huarochiranos y los incas, o en los que se indica la importancia que los incas otorgaban a Pariacaca: “Después de la aparición del inga, éste también, al oír hablar del culto de Pariacaca, se convirtió en su huacsa<sup>148</sup> teniendo a este huaca en gran

---

<sup>148</sup> La figura del huacsa se asemeja a la de un sacerdote que dirige el buen funcionamiento de los ritos y bailes.

estima” (223). Pariacaca como huaca importante de la región fue incluido en el panteón de los incas y parece que el Inca también es en parte responsable de la expansión de su culto: “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 el establecimiento de una relacionalidad “adecuada”; es decir, no parece haber necesidad de restablecimiento del equilibrio cósmico, ya que no se describe ningún cataclismo, o *pachacuti*, que emane de este contacto. Además, se supone que la reciprocidad sigue teniendo lugar dado que se dice que el inca se hace huacsa de Pariacaca, lo que denota el establecimiento de relaciones por medio de un culto común. Sin embargo, la reciprocidad se da en 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 la asociación que se hace entre Cuniraya y Huiracocha descrito como el padre de Pariacaca.

Los incas tienen en tan grande estima a Pariacaca, que incluso le piden ayuda para hacer algunas conquistas, tal y 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 huarochiranos y los incas tenían buenas relaciones; podría reflejar una *mit'a*, concepto de reciprocidad muy difundido en el Imperio

inca, que implicaba 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 todo tipo de ofrendas<sup>149</sup>. 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 quiera, 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 a él bajo la forma de ritos. Esto de nuevo presupone una relacionalidad marcada por la reciprocidad, intercambio tanto material como religioso.

Podríamos decir, entonces, que aun cuando fueron “colonizados” por los incas, las prácticas éticas de los huarochiranos siguieron las mismas. La inclusión a un Estado más grande, el de los incas, significó más actores en las redes de relacionalidad de los huarochiranos; es decir, no se acabó con la “ética de la reciprocidad”, sino que se modificaron algunas de sus reglas de funcionamiento.

#### **4.6 Los huarochiranos y los españoles**

Los mitos sobre el 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

---

<sup>149</sup> 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” (1987: 101).

cómo los relatos de Huarochirí hablan de ello. Un hecho interesante 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 abrirla antes del inca; sin embargo, 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 que a causa de esto empiezan problemas en el Imperio; unos días después, los españoles llegan y se aprovechan 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 huiracochas<sup>150</sup> habían aparecido en Cajamarca” (233). Evidentemente, entre los españoles y los andinos no se establecieron relaciones que correspondían a la relacionalidad andina; sin embargo, el hecho de haber asimilado a sus propias tradiciones la figura de los españoles denota sí cierta transculturación, pero, también,

---

<sup>150</sup> Los españoles son designados como “los huiracochas” en todo el *Manuscrito*, lo que denota su poder asociándoles a Huiracocha. Además, los españoles son 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.

muestra la conciencia andina de inclusión<sup>151</sup>: “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). Desgraciadamente para ellos, los españoles no respetaron esta dinámica y, en lugar de responder a la ética de la reciprocidad, respondieron con la explotación y la imposición del catolicismo. Frente a esto, los andinos camuflaron sus propios cultos detrás de las tradiciones cristianas; y muchas veces no entendieron realmente 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, el 20 y el 21, que pone en escena a don Cristóbal Choquecaxa, un indígena, curaca de la región huarochirana. Don Cristóbal es convertido al cristianismo y sueña que 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. 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). Esto resulta 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, ya que uno no impide lo otro para ellos. En la misma línea de pensamiento, enfrentado directamente al huaca, don Cristóbal le hace una serie de

---

<sup>151</sup> Inclusión en el parentesco, en los diferentes ritos, en los mitos y hasta en el panteón religioso, en el caso de los incas.

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, ni hay necesidad para el huaca de responder, pues 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 tan poderoso como Jesucristo y que, entonces, es demoníaco, pero para los andinos eso no implica ningún hecho realmente significativo y, en consecuencia, 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 (r)establecimiento 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 del mundo colonial; 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.

Entonces, vemos que la tensión axiológica de la que hemos hablado anteriormente como manifestándose a través del *locus enuntiationis*, también puede

presentarse directamente en el argumento de los relatos. Esta tensión es palpable en los capítulos que ponen en escena a don Cristóbal que confronta el cristianismo y la religiosidad andina; vemos una ética de imposición que se enfrenta a una ética de inclusión. La parte andina, en el choque de culturas, se enfrentó con una cultura, la española, que no tenía valores que correspondían a la lógica andina de relacionalidad, reciprocidad e inclusión. La facilidad con la que los españoles pudieron imponerse en la región podría ser debida a esta actitud típicamente andina, ya que incluso con los presagios de la llegada de los españoles, y de los males que los acompañaban, los andinos no dejaron de ver en ellos a nuevos actores por incluir en las redes de la gran relacionalidad del cosmos.

#### **4.7 Balance**

A lo largo de este capítulo, se han expuesto muchas ideas y conceptos; ahora resulta necesario articular todo eso e intentar delimitar los principios éticos en juego, a partir del análisis que se ha hecho de los relatos.

La relacionalidad parece ser el principio fundamental alrededor del cual se articulan los principios éticos andinos, siendo la complementariedad, la solidaridad (y hospitalidad), la reciprocidad y la inclusividad los más importantes. Esta relacionalidad tiene que ser mantenida entre todos los elementos del cosmos, tanto humanos como no humanos, para que la fuerza vital circule adecuadamente; y su equilibrio se hace posible a través de los principios mencionados.

En el análisis del capítulo 2, hemos demostrado que el relato de Cuniraya Huiracocha pone en escena el establecimiento de la relacionalidad entre los

diferentes elementos del universo, humanos y no humanos. Este establecimiento de la relacionalidad está presente a través de: las tentativas de asociación entre los elementos duales de masculinidad y feminidad por Cuniraya; la implícita solidaridad y hospitalidad necesaria entre seres humanos que se ilustra a través de la figura del *wakcha*; la importancia del vínculo entre el *hanan pacha* y el *hurin pacha*, es decir, entre lo divino (sagrado) (representado por los *huacas*) y los seres humanos; las referencias al *tinku* entre lo divino y el medio ambiente representado por los animales que se encuentran con Cuniraya Huiracocha. Esta relacionalidad apunta a la complementariedad como principio imprescindible, ya que los elementos relacionados se complementan y, así, llegan a estar completos y a mantener el equilibrio cósmico. La complementariedad, a su vez, apunta a la reciprocidad como principio práctico con el cual se mantiene la relacionalidad; la necesidad de intercambios recíprocos es inevitable para mantener activo y equilibrado el circuito de la fuerza vital. Se nos ilustra, entonces, una ética que no sólo implica a los humanos, sino también a los no humanos, mostrando que el humano es únicamente una parte de un todo en el que cada elemento se relaciona con otro(s).

El mito relacionado con Cuniraya Huiracocha muestra el establecimiento de la relacionalidad entre los diferentes elementos del mundo, mientras que el de Pariacaca parece ilustrar un aspecto más práctico de la relacionalidad: la reciprocidad. En efecto, el macro-relato<sup>152</sup> del nacimiento de Pariacaca y de sus primeras hazañas tiende a subrayar la reciprocidad como el principio ético práctico fundamental de las culturas huarochiranas, ya que tiene un valor muy importante y rige las normas que hay que respetar. La figura de Tamtañamca muestra varias

---

<sup>152</sup> Hablamos de un macro-relato porque se extiende sobre varios capítulos del *Manuscrito*.

transgresiones al principio de reciprocidad, dando como resultado su enfermedad, la cual a su vez simboliza una sociedad enfermiza. Hay falta a la reciprocidad entre seres humanos: fallas en la redistribución material y 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 (ofrendas al huaca 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 Huatiacuri, 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 complementarios y dentro de la familia extensa<sup>153</sup>. Todos estos problemas se resuelven con la intervención de Huatiacuri, que se casa con la hija de Tamtañamca, y el nacimiento de Pariacaca. La lucha entre Huatiacuri y su cuñado recuerda las batallas rituales andinas, como el *tinku*, que están para (re)afirmar la cohesión social y ‘expiar’ los conflictos entre las comunidades; y siguiendo en esta misma línea, la destrucción del pueblo por Pariacaca simboliza probablemente un *pachacuti*, signo de un cambio de época y del restablecimiento del equilibrio cósmico y, entonces, del (r)establecimiento de la reciprocidad como principio ético de base que se opone a la acumulación, asociada al desequilibrio. 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

---

<sup>153</sup> Como ya hemos dicho, la familia extensa comprende 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.

sexual con Chuquisuso. Los dos primeros casos de nuevo representan el *pachacuti*, y el último, probablemente la 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 probablemente que tienen relaciones de reciprocidad entre ellos bajo la forma de *mit'a*, *ayni* y *mink'a*. Así, como hemos dicho, el sistema ético huarochirano construido a partir del culto a Pariacaca sería, entonces, una 'ética de la reciprocidad' altamente relacional que exige solidaridad entre las diferentes comunidades afines.

La figura de Chaupiñamca está para establecer un equilibrio en la dualidad complementaria femenino-masculino, y un paralelismo en ésta, y mantener el equilibrio del cosmos; es, por consecuencia, una representación de todo el género femenino. Este paralelismo entre lo femenino y lo masculino establece un paralelismo entre el valle y las alturas; y, al considerar que el culto a Pariacaca significa la reciprocidad como principio ético básico, el paralelismo con Chaupiñamca significa sin duda el cultivo de los mismos principios éticos. Además, al describir a Chaupiñamca como hija de Tamtañamca y esposa de Huatiacuri, se erige como el nexo que establece las relaciones entre los pisos ecológicos representados por ellos y 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 y, por ello, de la reciprocidad. Luego, por ser la hermana de Pariacaca, se confirma esta importancia de la unidad familiar y del paralelismo entre las dos deidades. En el nivel normativo, el respeto de la integridad sexual de la mujer y el

control de ésta sobre las relaciones sexuales reenvían a la importancia de las relaciones socio-familiares y matrimoniales equilibradas que sirven para el mantenimiento de todo el equilibrio cósmico.

En el encuentro de los huarochiranos con los incas se tiende a mostrar que la expansión del Imperio Inca no rompió con el equilibrio cósmico mantenido por los principios éticos ya presentes en Huarochirí: hay una unión simbólica (el inca se vuelve huaca de Pariacaca) y no hay *pachacuti* (no hay necesidad de restablecer el equilibrio cósmico por medio de un cataclismo). Vemos, a través de este encuentro, la ilustración de otro lado del principio de 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. La dominación del pueblo huarochirano por los incas no significó el fin de su sistema ético, sino probablemente una modificación de algunas de sus reglas sin ruptura con el pasado.

Finalmente, en el encuentro con los españoles se nota otro principio de importancia: la inclusividad. El hecho de que la figura de los españoles llegó a formar parte de la mitología andina muestra una cierta “criollización” cultural, pero, también, una actitud de inclusión propiamente andina. El episodio de la lucha entre don Cristóbal y el huaca Lloclayhuancupa demuestra la incomprensión de los andinos frente a esta actitud de rechazo e incompatibilidad de cultos de parte de los cristianos. En este sentido, los andinos nunca dejaron de ver a los españoles como actores con quienes era posible entrar en relación para seguir alimentando la “ética de la reciprocidad”.

A partir del análisis que hemos hecho de los capítulos de *Manuscrito*, la postura ética en juego en la sociedad huarochirana, así como los principios éticos que se sintetizan en una “ética de la reciprocidad”, podrían formularse de la siguiente manera:

*Para asegurar el equilibrio del circuito de la fuerza vital entre todos los elementos, humanos y no humanos, y por tanto todo el equilibrio cósmico, el huarochirano tiene que ir respetando y estableciendo constantemente las redes de relacionalidad entre las entidades del universo. Para que esta relacionalidad se establezca y mantenga, es necesario considerar la complementariedad y la reciprocidad como principios que tienen un valor fundamental y que regulan los intercambios socio-familiares y religioso-ecológicos: a las acciones humanas (o no humanas) les corresponden otras acciones recíprocas y complementarias; las acciones unilaterales distorsionan el equilibrio de las redes de relacionalidad (comunales, familiares, ecológicas y cosmológicas).*

*La normatividad asociada a estos principios se manifiesta a través de reglas, como la prohibición de la mala conducta sexual o el rechazo a la acumulación de bienes personales, que tienen como objetivo asegurar el buen equilibrio entre todas las entidades y sus conjuntos. El respeto de estas reglas por parte de los humanos se concretiza muchas veces a través de ritos o prácticas ritualizadas, cotidianos o periódicos, dedicados a deidades (huacas) comunes a los actores, sin excluir por ello otros cultos y deidades. La solidaridad y la hospitalidad, por su lado, llegan a ser prácticas que se desprenden de las necesarias relacionalidad y reciprocidad exigidas*

*por la rigurosidad del medio ambiente y la dificultad de supervivencia de manera aislada.*

Si la postura ética que acabamos de formular se aplica a los relatos analizados del *Manuscrito de Huarochiri*, en el capítulo que sigue intentaremos comprobar que Joan Santa Cruz Pachacuti Salcamaygua, aun cuando no es huarochirano, manifiesta una postura ética similar a ésta a través de su obra; lo que podría entenderse como la manifestación de una ética andina.



## CAPÍTULO 5

### La Relación de Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua

#### 5.1 Texto y contexto

Como en el capítulo anterior, veamos primero el lado del texto-contexto y, además, la información que tenemos sobre el autor de este manuscrito. Los especialistas todavía no se ponen de acuerdo sobre la fecha exacta de redacción del manuscrito<sup>154</sup>; se suele indicar 1613, pero, en realidad, sólo se sabe que fue escrito a principio del siglo XVII<sup>155</sup>. 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 Santa Cruz Pachacuti 1993: 20). Como su etnia habló aimara hasta alrededor de 1600, Pachacuti era probablemente de lengua materna aimara, pero hablaba también el quechua<sup>156</sup>, resultando así trilingüe aimara-quechua-español, dado el hecho de 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

---

<sup>154</sup> Utilizamos la edición de 1993 hecha por César Itier y Pierre Duviols. Todas las citas de la *Relación* proceden de esta edición.

<sup>155</sup> A propósito de la fecha de redacción de la *Relación*, Rosario Navarro Gala dice: “Si observamos la peripecias vitales del padre visitador de idolatrías y pensamos en qué punto pudieron entrar en contacto ambos personajes podría plantearse a modo de arriesgada hipótesis, pendiente de confirmación, que el manuscrito de esta *Relación* se escribiera durante la estancia del padre cuzqueño en Chuquisaca (1618-1633), hoy Sucre, ciudad boliviana muy próxima a la de Santa Cruz, y cuyo nombre coincide con el antropónimo hispanizado elegido por nuestro autor: Joan de Santa Cruz. [...] Así pues, aunque por diferentes motivos, coincido con el profesor Duviols en la posibilidad de que este texto fuera escrito con posterioridad a 1613, es decir, no antes de 1618 ni después de 1633.” (2004: 20-22).

<sup>156</sup> Pachacuti Yamqui hablaba evidentemente un tipo de quechua específico, pero nuestro propósito no es entrar en un análisis de la variedad de quechua que está presente en la obra.

(aclaraciones) serían de la mano de Francisco de Ávila; y, finalmente, se nota otra letra que probablemente sería la de un transcriptor empleado por Pachacuti<sup>157</sup>. Como en el caso del *Manuscrito de Huarochirí*, Pachacuti Yamqui escribió su obra en el contexto de la persecución de idolatrías y tuvo muy probablemente relaciones directas con Ávila; veremos más adelante como este contexto impactó sobre la obra.

El contenido de la relación relata, en su mayor parte, el origen del pueblo inca desde sus orígenes hasta los principios de la conquista española. Hay una periodización 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 Santa Cruz Pachacuti 1993: 21-22). Además del texto, aparecen unos dibujos y entre ellos el famoso dibujo cosmológico que supuestamente se encontraba en la pared del templo inca llamado 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 Santa Cruz Pachacuti 1993: 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 Huarochirí*, la obra de Pachacuti refleja diversos procesos

---

<sup>157</sup> Sobre la autoría de Pachacuti y los tres tipos de letra, Rosario Navarro Gala dice: “[P]ueden distinguirse tres tipos de letra. Una es la del padre De Ávila, que interviene cuando ya está terminada la *Relación* para, por ejemplo, hacer algunas anotaciones al margen que explican el significado de algunos términos quechuas. Las otras dos alternan hasta el folio 11v; a partir de éste, uno de los dos amanuenses será quien se encargue de la realización del resto del manuscrito (32 folios por ambos caras), siendo acemas este último quien hará correcciones sobre lo escrito por el primero. [...] Aunque no se puede asegurar que Pachacuti Yamqui escribiera de su puño y letra la *Relación*, por no presentar rúbrica alguna, no hay por qué desechar su posible autoría. Muy por el contrario, la mayor participación del segundo amanuense, que se permite, además, hacer correcciones tanto en lo escrito por él como en lo que pertenece al escribiente que empieza la obra, hace presumible que Pachacuti Yamqui comenzara confiando la escritura de este borrador en sus primeros folios a algún escribano, tal vez próximo a su círculo familiar, para acabar concluyéndolo él mismo.” (2004: 14-15).

de transformación de la memoria en texto. Primero, las partes quechuas de la obra son, según el autor, rezos de origen precolombino, destinados a Viracocha; y todavía suelen ser consideradas así hoy en día. Sin embargo, esta consideración se puede poner en tela de juicio, porque los testimonios que se conocen de rezos auténticamente andinos muestran que éstos eran compuestos en versos, mientras que 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 Viracocha<sup>158</sup> tratando de hacer un paralelo con el Dios creador cristiano: *Viracocha pacha yachachiq* sería “Viracocha creador del 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-* habría significado ‘hacer que la superficie de la tierra alcance el punto de desarrollo requerido para su pleno aprovechamiento agrícola’; y *runa wallpa-* habría significado ‘dotar a los hombres de medios necesarios (para vivir civilizadamente)’ (Itier en Santa Cruz Pachacuti 1993: 151-172). Por lo del significado de *kama-*, Itier se remite a la traducción de Gerald 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

---

<sup>158</sup> “Viracocha” es otra manera de escribir “Huiracocha”. Empleamos el término tal y como lo hace Pachacuti Yamqui.

seres de una fuerza vital” (Itier en Pachacuti 1993: 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 1993: 171)

A pesar de estas significaciones precolombinas, estos términos son 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 de aquella época.

Segundo, la obra de Pachacuti sufrió también el proceso de bibliificación, 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 debido probablemente al sometimiento del Estado inca por parte de 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 Santa Cruz Pachacuti 1993: 22; énfasis nuestro)

Estos dos puntos, la manipulación evangélica del quechua y la bibliificación, son importantes al estudiar la obra de Pachacuti. Sin embargo, el punto más debatido entre los especialistas es la criollización cultural de la obra. Como ya hemos dicho, los críticos que han examinado la obra tienen posiciones bastante dicotómicas frente a ella; 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 obra<sup>159</sup> (ver el anexo). Pachacuti le atribuye un origen precolombino 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 (1995-1996: 88-89), las ideas centrales del mundo iconográfico andino se refieren al orden cósmico y la fertilidad, teniendo como principios dominantes el 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

---

<sup>159</sup> Para un análisis detallado del dibujo cosmológico de Pachacuti aconsejamos consultar el capítulo 7 de la tesis doctoral de Edward George Adelman (1998) y el libro de Josef Estermann (1998: 147-171).

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 (Estermann 1998: 207). 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 Santa Cruz Pachacuti 1993: 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” a 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 arquitectónica europea, ya que hace pensar en una fachada o puerta de una iglesia, puesto que parece que en la arquitectura inca no existían techos en punta de este tipo<sup>160</sup>. Es interesante ver que el dibujo de Pachacuti tiene similitudes evidentes con fachadas de iglesias del barroco andino del siglo XVIII, como la de la iglesia de San Lorenzo de Potosí, que mezclan elementos iconográficos andinos y cristianos (ver Da Costa Kaufmann 1998), como si Pachacuti sólo hubiera ilustrado una tendencia que va más allá de su obra.

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 1998: 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*

---

<sup>160</sup> Es interesante ver que el dibujo cosmológico de Pachacuti Yamqui está representado como una casa, lo que va en el sentido de lo expuesto en el capítulo anterior.

*no puede ser al mismo tiempo ella y su contrario.* (citado en Adelman 1998: 286)

Vemos en esta cita de Duviols que la *Relación* es realmente el centro de un problema epistemológico bastante importante. Duviols utiliza la lógica del tercero excluido para rechazar la proposición de Zuidema; para él, si la interpretación de Zuidema es falsa la suya es automáticamente verdadera, sin que se pueda aceptar una tercera opción: la hibridez. Esta lógica nos parece poco oportuna al estudiar una obra que emana de un contexto de transculturación y, además, del contexto de la persecución de las idolatrías. 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 trabajo<sup>161</sup>. 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, intentar conocer la postura ética que Pachacuti transmitió a través de su obra y que podría atenuar un poco esa dicotomía crítica<sup>162</sup>. El análisis que proponemos hacer se enfoca, primero, en el sujeto dicente de la obra y las tradiciones discursivas; luego, se orienta al examen eticológico de algunos relatos.

---

<sup>161</sup> Adelman (1998) dedica el primer capítulo de su tesis a hacer el recuento de las críticas más importantes desde el descubrimiento de la *Relación*.

<sup>162</sup> Evidentemente, no somos los únicos en tratar de atenuar este “debate”. Adelman 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*” (Adelman 1998: 2).

## 5.2 El sujeto dicente y las tradiciones discursivas

Como ya lo hemos dicho, Pachacuti afirma ser de un linaje de curacas que se convirtieron al cristianismo bastante pronto, en los inicios de la colonia. Pachacuti fue educado probablemente en un colegio cristiano y, por tanto, habría sido familiarizado con las letras 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 (1998: 35).

Estos hechos apuntan a incluir a Pachacuti dentro de la categoría de “indio ladino”, la cual 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 1991: 236). Así, Pachacuti “probably worked as an interpreter, an *indio ladino*, for inspectors of idolatries” (Adorno 1991: 238). No se sabe realmente cuál fue el objetivo de la obra, pero lo seguro es que Ávila consultó ampliamente la obra, dadas las numerosas anotaciones que hizo en ella; sin embargo, 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 a 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 rritos 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 [...]. (Santa Cruz Pachacuti 1993: 184)

Así, Pachacuti se inscribe tal vez en esta misma línea familiar y habría podido ser 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 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 fue encontrada entre 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 1988: 9)

Sin embargo, nos acercamos más bien a otro punto de vista que se basa no sólo en el contexto, sino también, en el texto y las tradiciones discursivas según las cuales fue escrito. Verónica Salles-Reese dice que el texto en cuestión habría podido ser escrito en respuesta a una acusación de idolatría hecha a Pachacuti, o para evitar tal acusación, probablemente por parte de Ávila. Llega a esta hipótesis al detectar en el texto una TD bien particular: el modelo del escrito legal<sup>163</sup>. “El inicio (Yo Don Juan

---

<sup>163</sup> Rosario Navarro Gala afirma que el discurso de Pachacuti Yamqui se vincula con varios tipos de escritos legales como los autos de información, las cartas de poder y los testamentos de indígenas (2007: 28).

de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcaymagua...) y el final (Digo que...) de esta primera parte<sup>164</sup> parecen indicar que el autor escribe dentro de una fórmula bien establecida: la del escrito legal” (Salles-Reese 1995: 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. (Salles-Reese 1995: 117)

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 o evitar que lo acusen<sup>165</sup>. En esta línea de pensamiento, proponemos que Pachacuti utilizó, además de la TD del escrito legal, elementos propios de la ética y tradiciones discursivas andinas: la relacionalidad y la inclusividad, envueltos en patrones históricos

---

<sup>164</sup> 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.” (1995: 108)

<sup>165</sup> Sin hablar del aspecto legal de la Relación, Salomon (1984) también subraya el hecho de que uno de los objetivos de Pachacuti Yamqui es insistir en el hecho de que los andinos eran cristianos: “Pachacuti Yamqui insistía ostentosamente en sus credenciales católicas y, a través de todo su escrito, quiso demostrar que aunque los andinos en el tiempo de la conquista no tenían el Evangelio, jamás habían carecido de una visión del Dios verdadero ni habían sido olvidados por los apóstoles de la cristiandad original” (86).

propriadamente andinos (que pueden ser vistos como TD)<sup>166</sup>. De esta manera, logra producir un discurso coherente que pueda incluir elementos de las dos culturas y disculparle de las posibles acusaciones de idolatría. En realidad, 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”. Esto tiende a mostrar que el discurso de Pachacuti pretende insertarse, hasta un cierto punto, a esta tradición<sup>167</sup>; sin embargo, en lugar de transmitir la tradición de manera fiel, 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, en primer lugar, esperaba erigir un puente ideológico que descansara no en un contacto reciente, factual y, por consiguiente, entre Europa y los Andes, sino en una relación global e inherente a ellos contingente, cuya

---

<sup>166</sup> Evidentemente, la TD del escrito legal y las TD andinas de las que hablamos a continuación no son la únicas en estar presentes en la relación de Pachacuti Yamqui. Por ejemplo, Soraya Saba (1995) subraya el hecho de que la relación utiliza los modelos discursivos del sermón religioso. Estamos frente a un texto fuertemente híbrido que recurre a varias TD tanto de procedencia europea como americanas. Este rasgo no es específico a Pachacuti, sino a todos los autores indo-americanos, “pues estos autores producen textos híbridos de impronta oral, resultado de una compleja fusión entre el discurso narrativo de tradición europea y la riqueza narrativa de transmisión oral nemotécnica autóctona” (Navarro Gala 2007: 27).

<sup>167</sup> Un rasgo que muestra la procedencia oral, o al menos interferido por los rasgos de la oralidad, es la “aparente anarquía en que se encuentra la expresión gramatical del tiempo. [...] [Pachacuti Yamqui] elabora un texto interferido no solo por la lengua quechua o aimara, sino por los rasgos propios de la oralidad concepcional, siendo principalmente uno de estos rasgos la fractura en la coherencia temporal.” (Navarro Gala 2007: 37)

profundidad fuera la secuencia completa de la “historia sagrada” de ambos dominios. [...] En ningún sentido se le puede considerar un rebelde del estado secular. Pero su Relación expresa un intento polémico en otro aspecto; él desea reivindicar la posición de los hombres andinos como católicos. (1984: 85-86)

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 controversial de la obra residiría más bien en el hecho de que reivindica el cristianismo de los andinos utilizando estrategias propias de las TD andinas. Así, lo polémico que afirma Salomon está más bien en la manifestación de características andinas impregnadas en el cristianismo reivindicado por Pachacuti; no reivindica tanto el cristianismo de los andinos, sino un cristianismo andino anterior a la conquista. En este sentido, para lograr su objetivo Pachacuti utiliza una estrategia discursiva típicamente andina: la inautenticidad para la defensa (*iskay uya*). 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, la reivindicación por parte de Pachacuti de una evangelización en los Andes desde antes de la llegada de los españoles no es una afirmación tan nueva; el

mito de Tunapa<sup>168</sup> asociado al apóstol Santo Tomás o San Bartolomé, que habría predicado el Evangelio en los Andes, “comenzó a propagarse alrededor de 1548” (Chang-Rodríguez 1988: 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 1998: 145)

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. Además, al contar el mito de Tunapa, recurre al patrón histórico andino del *tinkuy*; nos encontramos con dos elementos opuestos (el Viejo y el Nuevo Mundo) que se encuentran, resultando en una nueva entidad<sup>169</sup>, el Imperio Inca, que lleva cierto equilibrio espiritual y social o, mejor dicho, una armonía llevada por el verdadero Dios que, en este caso, está designado como Viracocha. Pachacuti asocia directamente a Tunapa al linaje de los Incas y a Viracocha. 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

---

<sup>168</sup> 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 (1988: 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) (1998: 129-130).

<sup>169</sup> En este sentido, el principio del *Tinkuy* responde a una lógica del tercero incluido.

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 bevido 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 se arriesga a negar completamente el culto a los huacas; sin embargo, parece elegir, hasta un cierto límite, a los reyes Incas como 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. Éste está constantemente defendiéndose, poniendo en relación lo andino y lo cristiano. Esta relación que quiere subrayar Pachacuti no se hace de cualquier

manera, sino según 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 (1998: 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 conflicto<sup>170</sup>; uno no excluye al otro, sino más bien logran articularse en un discurso que resulta 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 la doctrina cristiana, un poco como muchos pueblos disfrazaron sus ritos detrás de fiestas cristianas. Un ejemplo de 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<sup>171</sup>. Esta explicación de Pachacuti no desacredita el valor prehispánico de la disposición del dibujo, sólo dice lo que se quiere hacer oír a un cristiano (probablemente Ávila); en realidad, la posición de Viracocha mostraría que es el nexo entre los diferentes

---

<sup>170</sup> Evidentemente hay un conflicto presente en la obra de Pachacuti, pero este conflicto parece poner en juego a Dios (Tunapa y Viracocha) y al Diablo (los huacas) más que a las culturas andina y cristiana; por el contrario, Pachacuti trata de mostrar que no hay conflicto entre estas dos tradiciones y que, en realidad, adoraban al mismo Dios, pero con tradiciones culturales diferentes.

<sup>171</sup> 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 la llegada de los europeos, era el nombre verdadero de Dios y Jesús.

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 2008: 207), elemento típico de la cosmología andina. Todas estas manipulaciones, que se hacen con la inclusión, apuntan hacia una cierta actitud de parte de Pachacuti: este quiere que se detenga la persecución y, probablemente, por ello mismo, (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 ahora, ni los españoles por aquel año se aplicaban a la sujeción de interés, como ahora. Lo que es llamar a Dios abía mucha diboçión 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, 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 sin duda 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 2008: 208)

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 relaciones pacíficas entre los

andinos y los europeos, probablemente para que se pueda establecer la reciprocidad y así preservar el equilibrio. Como hemos dicho en el capítulo anterior, la ética andina 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 intenta legitimar lo andino a los ojos de los cristianos y establecer unas de las condiciones básicas para que la reciprocidad pueda implantarse. Así, aun cuando Pachacuti se declara cristiano, su discurso deja aparecer su pertenencia a la cultura andina a través de la utilización de tradiciones discursivas y valores propiamente andinos; en este sentido, probablemente que la Relación pudo parecer polémica a los ojos de los españoles de la época, pero para un andino sólo manifestaba la normal habilidad de relacionar culturas diferentes. Ahora que hemos entendido un poco la actitud ética de Pachacuti, que se manifiesta a través del sujeto dicente y su utilización de tradiciones discursivas, veamos con la ayuda de la eticología qué propuesta ética está en juego en los relatos de Tunapa y de los primeros Incas, ya que, como lo dice Luis Millones (1979), Pachacuti Yamqui se dedica a narrar una historia moral de los Incas.

### **5.3 *Purun Pacha, Tonapa*<sup>172</sup> y los Incas**

Los relatos presentes en la obra de Pachacuti Yamqui no se parecen a los del *Manuscrito de Huarochiri* porque, por un lado, no proceden de diversas fuentes ni tienen el carácter colectivo del *Manuscrito*, sino que más bien se trata de relatos,

---

<sup>172</sup> Hay que mencionar que la manera de escribir el nombre de este personaje varía de un autor a otro y que a veces tiene otro nombre. Así, se puede ver Tunupa, Tonopa, Taguapaca o Tarapaca. Incluso Pachacuti lo escribe de varias maneras, ya sea como Tonapa, Thonapa o Ttonapa; elegimos la forma Tonapa sólo por razones prácticas y de coherencia.

relacionados a los Incas, que el mismo Pachacuti pretende haber oído<sup>173</sup>. Por otro lado, el hecho de que estos relatos no vienen de fuentes exteriores hace que se encuentran, como ya hemos dicho, flotando entre las dos culturas de Pachacuti Yamqui, la andina y la cristiana, influenciándose ambas directamente y produciendo un discurso fuertemente híbrido. Por eso, al contrario del análisis hecho en el capítulo anterior, las relaciones referenciales subrayadas por Itier no van a estar tan presentes y nos concentraremos más bien en un análisis del discurso eticológico más directo, tratando de ver cómo se construye el discurso ético a través de los relatos relacionados al *purun pacha*, Tonapa y los primeros incas.

Para seguir en la línea de la eticología, la instancia legitimadora es con la que tenemos que empezar. Ahora bien, hemos divulgado ya los puntos más importantes de la visión andina del mundo a lo largo del capítulo anterior y de la parte de este capítulo relativa al sujeto dicente y las TD de la obra. Lo que podemos añadir a este marco ya bastante completo son algunos puntos que conciernen a la doctrina evangélica de aquella época, ya que Pachacuti tiene este trasfondo legitimador también bastante presente en su discurso. Pachacuti, como indica en la introducción de su obra, fue probablemente evangelizado desde niño, ya que afirma que su familia se convirtió al cristianismo relativamente temprano después de la llegada de los españoles a los Andes. En este sentido, tiene realmente una pertenencia cultural doble y, aun cuando hemos dicho que utiliza probablemente el principio andino

---

<sup>173</sup> Es decir que formaba probablemente parte de la cadena de transmisión de la tradición oral relacionada a los incas. En su tesis doctoral, Lupita Limage-Montesinos afirma que en realidad Pachacuti Yamqui utiliza más bien material mitológico europeo, que habría aprendido a través de la educación cristiana que recibió, para contar el pasado andino (2004: 244). Por nuestro lado, aunque admitimos que hay una real influencia de la tradición europea, nos parece evidente que Pachacuti Yamqui sí tiene conocimientos de la tradición oral y mitológica andina.

*iskay uya* (doble cara) para manipular los relatos y adecuarlos a su discurso defensivo, es muy probable que desde niño le enseñaron a rechazar el culto a los huacas y otras figuras sagradas andinas. En efecto, a partir del tercer Concilio Limense, una de las recomendaciones hechas a los que predicaban a los indígenas era de que les mostraran el gran error de sus creencias y tradiciones:

[...] descubrirles sus errores y mostrarles la burlería y falsedad que contiene y desautorizar a sus maestros los hechiceros declarando sus ignorancias y embustes y malicias. Lo cual es muy fácil de hacer como se tenga cuidado de saber de raíz sus ritos y supersticiones. (*Doctrina cristiana y catecismo...* 1985: 355)

Pachacuti había recibido probablemente esta enseñanza y se manifiesta en su obra<sup>174</sup>, pero la utiliza al revés: intenta mostrar que estas falsedades ya habían ido abandonándose por los incas. En lugar de indoctrinar a los indígenas mostrándoles sus errores, trata de convencer a los españoles que ya casi no había errores en el culto incaico<sup>175</sup>. Para ello, inserta a través de su discurso no únicamente los temas clásicos de predicación<sup>176</sup>, es decir el pecado, el sexo, el demonio y la idolatría, sino también valores y normas más “positivos” de la doctrina cristiana como el amor fraterno, la bondad, la fe en Dios y el respeto de los mandamientos.

Al leer el tiempo del *purun pacha* descrito por Pachacuti Yamqui se ve que no difiere realmente de las descripciones que vienen de otras fuentes como el

---

<sup>174</sup> No faltan pasajes en la obra que asocian los huacas a demonios y que afirman el error de las tradiciones indígenas pre-incaicas o paralelas a los incas. En este sentido, aun cuando no lo hemos dicho de esta manera, el autor del *Manuscrito de Huarochirí* tenía probablemente también este trasfondo educativo de predicación y rechazo a las idolatrías.

<sup>175</sup> En este sentido, podríamos decir que Soraya Saba no está equivocada al identificar la tradición discursiva de la predicación en la obra de Pachacuti (ver la parte anterior de este capítulo).

<sup>176</sup> Luis Millones identifica y estudia cuatro temas vehiculados por la doctrina cristiana de aquella época: “el pecado, la otra vida, sexo y demonio” (1967: 60). Soraya Saba retoma estos temas y los reúne “en los pares pecado/sexualidad y demonio/idolatría por considerarlo más operatorio y sintético” (1996: 54).

*Manuscrito de Huarochirí*, Guaman Poma o cronistas españoles y mestizos<sup>177</sup>. Los huacas y hapiñuños andan en la tierra, imponiendo su maldad, junto con los humanos, quienes se dedican a guerrear:

cadal día abían guerras y discordias que todos en general se ocupavan en hazer fortalezas y assí cadal día an abido encuentros y batallas sin aber la paz en este tiempo, de tantos combates y guerras injustos, que los unos y los otros estaban jamás seguros, sin alcanssar quietud. [...] en tiempo de purum pacha, dizen que los happiñuños andavan bissiblemente en toda esta tierra que no abían seguridad de andar en anochesiendo, porque a los hombres y mugeres y muchachos y criaturas los llevaban arrebatándoles como tiranos infernales y enemigos capitales del género humano etc. (187-188)

Vemos una cierta similitud con la descripción del capítulo 1 del *Manuscrito* que dice que los huacas y los humanos convivían, guerreaban todo el tiempo y los huacas se comían a los humanos. Este tiempo es entonces uno de desorden en el cual todavía no han aparecido reglas morales y principios éticos. Ahora bien, al contrario del *Manuscrito* que relata el fin de esta edad con un ordenamiento del mundo por parte de huacas como Cuniraya y Pariacaca, Pachacuti Yamqui atribuye el fin de aquella época a Jesucristo y, una vez los hapiñuños desaparecidos, a Tonapa, asociado al apóstol Santo Tomás, que llega a los Andes:

Y por entonçes, a media noche, oyieron que los happiñuños se desaparecieron dando temerarios quejas, deziendo: “vençidos somos, vençidos somos, ¡ay, que pierdo mis tierras!”. A esto se entiende que los demonios fueron vençidos por Xesuxpo Nuestro Señor quando en la cruz en el monte calbario. [...] Y passado algunos años, después de aberlos ydo y echado a los demonios happiñuños y achacallas desta tierra, an llegado entonçes a estas provincias y reynos de Tabantinsuyo un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos y con camissas algo largas [...] y le nombravan Tonapa u Tarapaca [...] pues, ¿no era este hombre el glorioso apóstol Sancto Thomás? (188-189)

Este Tonapa es un personaje que estaba presente desde bastante tiempo en los mitos andinos, sobre todo los mitos aymaras de los alrededores del lago Titicaca<sup>178</sup>, y

---

<sup>177</sup> Son varios los cronistas españoles y mestizos que relatan este tiempo en sus obras. Podemos mencionar a Juan de Betanzos, Pedro Cieza de León, Pedro Sarmiento de Gamboa y Cristóbal de Molina.

varios cronistas lo mencionan; así, de nuevo, nos encontramos con una figura híbrida asociada tanto a una deidad andina como a un apóstol cristiano. El recorrido de Tonapa en la crónica de Pachacuti se desarrolla como un “ciclo de visitas anónimas a los pueblos de los Andes, premiando y castigando alternativamente a quienes lo recibían con afecto o despreciaban su presencia” (Millones 1979: 129). Este “ciclo” tiene una similitud evidente con los relatos de Cuniraya, Huatiacuri y Pariacaca del *Manuscrito*, que también ponen en escena ciclos de acogidas y rechazos que son premiados o castigados<sup>179</sup>. En este sentido, de manera similar a lo que habíamos analizado en el capítulo anterior, el relato de Tonapa se relaciona probablemente a la figura del *wakcha*, ya que se lo describe vestido de manera pobre, que está asociada a la relacionalidad, solidaridad y la hospitalidad andina<sup>180</sup>. Sin embargo, la acogida aquí no se relaciona sólo a la persona, sino también al mensaje que quiere transmitir, atribuyéndose a Tonapa, además de los rasgos andinos, virtudes netamente asociadas a los santos cristianos:

enseñaba a los naturales, con gran amor, llamándoles a todos hijos e hijas [...] y quando andaba por todas las provincias an hecho muchos milagros etc.

---

<sup>178</sup> Nathan Wachtel afirma que, en la tradición aymara, Tonapa pertenecería a un ciclo anterior a Huiracocha, siendo Tonapa y no Huiracocha asociado a Dios (1990: 531-532). Thérèse Bouysse-Cassagne afirma que todavía Tonapa era venerado como un dios por los aymaras de los alrededores del lago Titicaca en el siglo XVI (1988: 77).

<sup>179</sup> Es también interesante ver que los castigos infligidos por Tonapa, como la petrificación, la colocación de los huacas en la cima de montañas o la transformación de pueblos en lagos, se asocian al mundo andino y denotan también la formación del entorno natural real. Además, los castigos otorgados por Tonapa se asocian también a la cólera divina de la cual hemos hablado en el capítulo anterior.

<sup>180</sup> Durante este recorrido Tonapa es asociado al elemento del agua, inundando a pueblos idólatras y yéndose hacia el mar. Además, en uno de sus encuentros predica en la cima de una montaña, llorando; y “bautiza” a la hija de un cacique, echándole agua en la cabeza. Esta asociación al agua no deja de evocar lo que hemos dicho en el capítulo anterior sobre el agua y la tierra que son asociados a la dualidad masculino-femenino. El episodio del “bautizo” podría entenderse como una tentativa para establecer esta dualidad y relacionar el *hanan* y el *hurin*, ya que esta dualidad se asocia también a la altura y la profundidad o la puna y el valle. Se ve bastante bien que Pachacuti transforma un mito andino para adecuarlo a la realidad cristiana, pero que conocía probablemente el mito andino original que refleja el ordenamiento del mundo por medio de la relacionalidad y de la reciprocidad.

bisibles, solamente con tocar a los enfermos los sanaban. [...] dicen que todas las lenguas hablava mejor que los naturales [...]. (188)

Con estos dones cristianos, recorre los Andes predicando la buena palabra a los indígenas, que no le hacen caso. En un momento, un cacique cuyo nombre es Apotampo lo acoge y lo escucha con benevolencia. Resulta que este cacique será el padre de Manco Capac, iniciador del linaje inca y del culto a Huiracocha; y entonces, se asocia directamente el lado “civilizado” de los incas a Tonapa. Además, como lo hemos dicho anteriormente, Tonapa lega a Apotampo un palo de oro de su bordón que representa sin duda el legado de la “buena palabra” y de los mandamientos<sup>181</sup>:

Y assí, por el Apo Tampo fueron oydos sus razonamientos con amor y los yndios del sujetos los oyieron malas ganas. Al fin, por aquel día, fue huésped el peregrino, el qual dicen 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 reęibiéndole el dicho palo de su mano, de modo que en un palo los reęebieron lo que les predicava señalándoles y rayándoles cada capítulo de los rrazones. Los viejos modernos del tiempo de mi padre don Diego Felipe suelen dezir que caçi caçi era 10 mandamientos de Dios, prinçipalmente los siete preçeptos no les faltava. (189)

Entendemos que el inicio del Imperio Inca se debe a la moral cristiana o, por lo menos, al hecho de que una parte de esta fue transmitida a y defendida por los fundadores del dicho imperio. Así, después de la partida de Tonapa de la región andina, Manco Capac funda un nuevo reino en el que impone leyes morales a sus sujetos e inaugura el culto a un dios único que representa con un óvalo de oro fino.

Este ynga Apo Manco Capac se cassó con su ermana carnal llamada Mama Oclo, y est casamiento lo hizo por no aber hallado su ygual, lo uno por no perder la casta y a los demás no los consentieron por ningún modo, que antes lo prohibieron, y assí començó poner leyes morales para el buen gobierno de su

---

<sup>181</sup> Como se ve en la cita, Pachacuti no dice que los incas respetaban los 10 mandamientos, sino que casi los conocían. Afirma más bien que tenían por lo menos los 7 preceptos que son más antiguos; así, no se arriesga en atribuirles a los incas el catolicismo o la fe en el Cristo como tal, sino más bien un “cristianismo” primigenio realmente andino, paralelo y similar a la religión antigua del Viejo Mundo.

gente, conquistando a los ynobedientes muchas provincias y naciones de los Tauantinsuyos. [...] Este ynga lo mandó hazer a los plateros una plancha de oro fino, llano, que significase que ay hazedor del çielo y tierra, y era desta manera. El qual lo hizo fixar en una cassa grande y les llamó Cori Cancha, Pacha Yachachicapac uaçin. Este ynga Manco Capac fue enemigo de las uacas y como tal los destruyó a curaca Pinao Capac con todos sus ydolos y lo mismo los vençió a Tocay Capac, gran ydolatra. (197-198)

Es interesante ver que Pachacuti Yamqui no intenta esconder el hecho de que Manco Capac se casó con su hermana Mama Ocllo, lo que es considerado como un pecado grave, pero lo justifica y, luego, lo designa como el inicio de la imposición de leyes morales, ya que los demás no deben cometer este pecado. También vemos que, como adorador del dios único, Manco Capac se erige en enemigo de los huacas e idólatras, lo que no deja de remitir al contexto de producción de la obra: la persecución de las idolatrías y la probable defensa de Pachacuti contra acusaciones de idolatría.

El macro relato que concierne a la historia de los incas, de acuerdo con Luis Millones (1979), se divide en tres grandes momentos<sup>182</sup>: 1) el primer momento se inicia con la buena señal que recibe Manco Capac, anunciando las glorias del imperio, “y termina con el reinado de Mayta Capac, que restaura el culto verdadero, luego de un período de apatía e infidelidad de sus inmediatos predecesores” (Millones 1979: 134-135); 2) el segundo momento relata las luchas entre el huaca Cañacguay y los incas del Cuzco; y 3) el tercer momento va de la restauración de la adoración al Supremo Hacedor por el inca Pachacuti hasta el final de la obra, mostrando “un progresivo deterioramiento de la virtud alcanzada por los antiguos

---

<sup>182</sup> No vamos a analizar en detalle estos tres momentos, sino destacar unos elementos que nos parecen relevantes.

peruanos con el inevitable retorno de las huacas, cuyo predominio es tardíamente denunciado por el Inca Guáscar, último de los soberanos” (Millones 1979: 135).

Durante el primer momento, Manco Capac inicia la tradición inca y establece sus bases morales y religiosas. Además de la adoración al dios supremo y las leyes morales, establece los primeros monumentos religiosos como el Cori Cancha y algunos rituales socio-religiosos. Estos ritos son: el primer corte de cabello de los niños; el rito de pasaje a la adultez de los jóvenes nobles; y el culto a las pacarinas y a las apachetas. Típicamente andinos, estos ritos denotan las estrechas relaciones que el hombre tiene con el entorno ecológico y divino.

En el caso del primer corte de cabello, Josef Bastien (1985: cap. 6) explica cómo este ritual presenta una metáfora entre la cabeza del niño y la cumbre del cerro tutelar del pueblo; y entre el cabello y el pasto para el ganado. El corte de cabello marca la unión simbólica entre un nuevo miembro de la comunidad y la deidad protectora de ésta y representa todo el ciclo de la vida y la muerte: “The cycled quality of grass and hair metaphorically applies to Andean cosmology, which teaches that people come out of the highland lakes, journey down the slopes, die, and return to the highlands where they “grow back” once again” (Bastien 1985: 113). El segundo ritual, que luego no llegó a ser tan conocido, pone igualmente en escena al humano y al cerro, además de los animales típicos de la región. Los jóvenes para llegar a la adultez tienen que subir al cerro Guanacaure y capturar un animal silvestre; cuanto más peligroso es el animal, más honores recibe el joven. Este ritual servía para mostrar el valor y la habilidad de los nuevos hombres y

probablemente su capacidad de interactuar con los elementos naturales<sup>183</sup>. La tercera ceremonia se refiere a las Pacarinas, que “eran: ‘lagunas manantiales, peñas vivas, quebradas’, de donde se suponía habían emergido los fundadores de cada pueblo [y a las] apachetas [que] eran – y son – montones de piedras que se iban colocando en lugares determinados en señal de reverencia a la deidad local” (Millones 1979: 136). Estas ceremonias, que Manco Capac había instituido, no dejan de ser criticadas por Pachacuti, que ve en ello una manifestación del demonio y una de las razones de la degradación de las costumbres en las generaciones posteriores.

Además de estas tres ceremonias, Pachacuti deja entender que Manco Capac es el iniciador de rezos al Supremo Hacedor, rezos que, como hemos presentado anteriormente, son escritos en quechua en la *Relación*. Lo peculiar de estos rezos es que Pachacuti los pone de cierta manera como paralelo a los rezos cristianos, pero al contrario de estos últimos sugiere que Manco Capac esperaba una respuesta de Dios. Para conseguir una respuesta va hasta sacrificar a uno de sus hijos, pero no recibe nada. Frank Salomon sugiere que los rezos que menciona Pachacuti representan un *unanchay*, es decir un signo que manda al supremo hacedor para mostrarle que lo conoce y reconoce su obra (el ordenamiento del mundo) “y el solicitante pide que su conciencia de ello, su deseo de sobrellevar el poder de la supremacía inca en

---

<sup>183</sup> Pachacuti menciona también que después de esta prueba los más valientes se veían vestido con un calzón blanco, mientras que los demás con un calzón negro. Este hecho puede parecer sin importancia, pero Bastien (1985: capítulo 6) dice claramente que la manera de vestir es muy importante para los andinos y los jóvenes que pasan a la adultez tienen que vestir de una manera particular; la ropa tiene una dimensión cosmológica y social importante. “By herding and weaving, girls produce cloth which serves physical, spiritual, and social needs of the Andeans. [...] On a spiritual level, clothes refer to cosmological truths through the pictographs woven into them. Finally, clothes represent roles in society: men and women wear distinct clothing; and as Qollahuayas progress in social status, they wear more elaborate clothing.” (Bastien 1985: 103). Aunque no conocemos el significado de lo que Pachacuti narra sobre los calzones de colores diferentes de los jóvenes adultos, estaba probablemente relacionado a una simbología importante.

armonía con él, obtendrá una respuesta de su invisible amo. Esta respuesta, *hayñiy*, es una respuesta específica, esto es, aquella que señala diligencia para crear una nueva visión de reciprocidad” (1984: 88). La falta de una respuesta concreta hace que el Imperio Inca caiga poco a poco en la “decadencia” al final del reino de Manco Capac y sus inmediatos sucesores porque parece que los actos de éste no pudieron establecer la reciprocidad con el Supremo Hacedor. Así, como se ha dicho, los reyes incas que siguieran las leyes morales iniciales legadas por Tonapa tendrán éxito político, conquistando a pueblos y consolidando su poder, mientras que los que siguieran más bien el culto a los huacas u otras deidades andinas se verán caer en la decadencia. Pachacuti parece mezclar de nuevo principios andinos con la doctrina cristiana, si seguimos la idea de una tentativa relación de reciprocidad entre los humanos y el Supremo Hacedor, como lo sugiere Salomon; esto remite seguramente otra vez al circuito de transmisión de la fuerza vital y reciprocidad que hemos presentado en el capítulo precedente.

En el segundo momento, la lucha de los incas con el huaca Cañacguay marca un esfuerzo del narrador para demostrar que, a pesar de la degradación del culto original, los incas se esforzaron por combatir al demonio. El inca Mayta Capac, que ya en el vientre de su madre mostraba grandes cualidades y virtudes, promueve las leyes morales y el abandono de las malas costumbres, incluso el culto al sol y la luna. En este orden de ideas, completa los dibujos alrededor del óvalo de oro en el Cori Cancha para mostrar que todos los elementos del universo están bajo el control del Hacedor. Luego de haber muerto, su hijo Capac Yupangui vencerá una primera vez a Cañacguay después de que el culto a los huacas de nuevo haya tomado vigor

en las provincias. Un hecho interesante es que cuando el inca Capac Yupanqui vence al huaca (210-211), éste se presenta en una casa oscura con todas las ventanas y puerta cerradas y, luego, el inca, después de haber abierto las ventanas y puerta, lo confronta llamándole engañador y falso poderoso, ya que se presenta con temor y vergüenza a pesar de ser un supuesto “dios” que trasmite la fuerza vital.

¿Por qué caussa tenéis tanto temor y virgüenza? Que si bos avéis dichos que dabas hijos y haciendas y vida y venturas de coycoycollas y uacanques, ¿por qué estaes como delinquentes si allsar los ojos? Pues yo os digo que soys algún falsso engañador; que ssi bos fuérades poderosso, por lo menos no estuvieras con temor y cabizbaxo [...]. (210)

La aparición del huaca en una casa oscura hace pensar en el símbolo de la casa del cual hemos hablado en el capítulo anterior; el ambiente de la casa hace pensar en las tinieblas, asociadas al demonio. Además, al calificar al huaca de engañador, nos hace pensar en la figura de Tamtañamca que engañaba a la gente haciendo creer que era un “dios”. El inca hace abrir las ventanas y la puerta, suponemos que para que entre la luz, y denuncia al huaca como falso dios, restableciendo la verdad y el lugar del Supremo Hacedor. Así, al narrar este acontecimiento, Pachacuti Yamqui no sólo está mostrando que los incas adherían al culto del verdadero Dios, sino que lo hace evocando la simbología andina y, a la vez, promueve principios éticos que se pueden asimilar tanto al cristianismo como al mundo andino, al denunciar el engaño y el culto a un falso “dios”. Sin embargo, Cañacguay no desaparece completamente y Capac Yupanqui, aun cuando logra perpetuar el culto al Hacedor, no hace desaparecer el culto a los huacas. Es muchos años después que el inca Pachacuti lo derrotará definitivamente y llevará el Imperio a su momento de esplendor máximo.

Finalmente, el tercer momento se relaciona al autor de la obra y sus intenciones defensivas, ya que describe al inca Pachacuti como un seguidor del Hacedor y

combatiente de las idolatrías que supo conquistar muchas provincias e imponer el culto verdadero. Además, este tercer momento justifica lo bueno de la llegada de los españoles a los Andes, ya que después del inca Pachacuti se pierde poco a poco el culto al Supremo Hacedor. El hecho de presentar a Huáscar Cápac como reconociendo al final el error del culto a los huacas da una justificación moral a la guerra civil incaica que tenía lugar en el momento de la conquista española; la guerra tuvo lugar porque estaban cegados por los huacas<sup>184</sup>. Se admite la idolatría de la época, pero se intenta mostrar que ya estaban por volver a combatirla. La llegada de los españoles es vista como buena, ya que traen con ellos el Santo Evangelio y la fe en el verdadero Dios.

Los relatos de Pachacuti revelan una actitud altamente ética del autor que quiere mostrar la moralidad de los incas y defender al pueblo andino. En el nivel axiológico, para seguir con las instancias de la eticología, varios principios se ven valorados a lo largo de la obra. Evidentemente, los relatos de Pachacuti Yamqui reflejan una tensión axiológica entre la cultura andina y la cristiana que le son propias. Por un lado, los relatos están contruidos para valorar la fe en Dios como principio central y, a la vez, valorar otros principios conexos típicamente cristianos.

Así, se dice de Tonapa que predica con amor y que llama a todos hijo e hija, lo que

---

<sup>184</sup> Cuando se ve vencido Huáscar por las tropas de Atahualpa, se deja entender que perdió la guerra por no haber seguido las leyes morales dejadas por los incas anteriores. No se dice explícitamente que Atahualpa las seguía, pero podemos deducir que es una guerra político-moral. “Entonces el Guascar Ynga, viéndose así ultrajado y maltratado, aprieta los gasnates y alssa los ojos y les dize a alta bos, aclamándoles, diciendo: “Señor Hazedor, ¿cómo es posible me abéis dado tan poco de tiempo? Más mejor fuera que no me obiérades dado este cargo y no ymbiarne tantos asotes y plagas de guerras”. Y entonçes Quisquis y Challco Chima se reyen o reyieron grandamente, deziendo: “vení acá, loco tonto, vuestros males y pecados son el que perdió estas guerras, y vuestro gran ventura me an traydo hasta aquí, y por vuestros ofensas que abéis cometido contra el Hazedor, fornicando a sus doncellas y a él dedicadas, sin hazer casso a su grandeza del Hazedor”. Y entonçes el dicho Guascar los acuerda, trayéndoles a la memoria a todos los adolorios de las guacas que abía adorado, cometiéndoles pecado.” (266).

presupone los valores de bondad, benevolencia y amor fraterno, que son típicos del evangelio. Por otro lado, la proveniencia andina de los relatos, aunque modificados por el contacto con el cristianismo, deja aparecer valores más bien conectados al mundo andino como la relacionalidad y la reciprocidad. Estos se manifiestan a través de los ritos típicamente andinos atribuidos a los incas y de los restos de una simbología que Pachacuti Yamqui no podía hacer desaparecer, ya que los relatos que cuenta tienen un origen andino. Por eso, la “saga” de Tonapa, aun cuando éste es asociado al apóstol Santo Tomás y se le atribuyen virtudes cristianas, tiene rasgos evidentes de un relato de ordenamiento cosmológico que establece relacionalidad y dualidades en el entorno ecológico. Además, los episodios de acogida y rechazo que son premiados o castigados hacen pensar también en la figura del *wakcha*, asociada a los valores de solidaridad y hospitalidad que van con la relacionalidad. Así, aunque hay una tensión, también hay un paralelismo y una conciliación entre los dos mundos culturales, ya que hay valores que pueden pertenecer a ambos mundos, como es la solidaridad y la hospitalidad presupuesta en la figura de Tonapa, que es visto tanto dios precolombino como apóstol cristiano.

El verdadero enfrentamiento entre las culturas de Pachacuti Yamqui se refleja más bien en el lado normativo, si seguimos con la instancia reguladora. En efecto, el lado normativo se construye alrededor de los mandamientos, o preceptos, del universo cultural europeo; y Pachacuti Yamqui no deja de subrayar que el Imperio Inca debe sus desgracias al hecho de que no se siguen las leyes morales dejadas por Tonapa y Manco Capac. Por encima de todas las leyes morales, encontramos la de no adorar a ídolos o falsas deidades, que viene a ser, en realidad, el hilo moral de la

obra de Pachacuti. Sin embargo, las faltas a las demás leyes morales, designadas como pecados y asociadas al culto a los huacas, se refieren sobre todo a malas conductas sexuales y al engaño, lo que también pueden ser infracciones a los mandatos andinos *ama shua*, *ama llulla* y *ama quilla* de los que hemos hablado en el capítulo anterior y que están estrechamente relacionados al principio de reciprocidad andina. De cierto modo, aun cuando Pachacuti Yamqui hace la promoción de la moral cristiana, no vuelve la espalda completamente a la tradición moral andina, sabiendo seguramente que la normatividad andina podía asimilarse a la cristiana.

Del lado de la instancia práctica, no es evidente destacar una práctica que se aleja del lado religioso-moral de la sociedad inca. Pachacuti Yamqui insiste en las prácticas ético-políticas de los incas asociadas a la religión o, mejor dicho, en los éxitos políticos asociados al respeto religioso-moral de los incas. De manera general, la obra de Pachacuti nos muestra una tensión entre las prácticas religiosas andinas y cristianas que promueven principios contrarios: la inclusividad y la exclusividad. En efecto, a lo largo de la obra, Pachacuti parece mostrar que el culto al Hacedor exige la exclusión de otras deidades, mientras que el culto a los huacas parece permitir la pluralidad de figuras sagradas y deidades. El seguimiento de la exclusividad religioso-moral, según los relatos de la obra, lleva al éxito socio-político; mientras que el seguimiento de la inclusividad lleva a la decadencia. Sin embargo, aun cuando se promueve de manera evidente una práctica religiosa asociada al cristianismo, los relatos presentes en la obra también sobreentienden relacionalidad y colaboración, probablemente recíproca, entre los diferentes pueblos, ya que el Imperio Inca no se erige de la nada y, una vez las guerras acabadas, la estabilidad del

imperio se debe sin duda a las prácticas éticas andinas requeridas por el entorno. Así, aun cuando Pachacuti Yamqui insiste más en la promoción de la prácticas religiosas cristianas, impuesta por el contexto de producción de la obra y sus intenciones, no parece poner en tela de juicio las prácticas sociales andinas, asociadas a una “ética de la reciprocidad”, que presuponen: relacionalidad, complementariedad y reciprocidad.

#### **5.4 Balance**

En este capítulo, hemos analizado la obra de Joan de Santa Cruz Pachacuti Salcamaygua, que tiene un contenido rico en conceptos, ideas y símbolos andinos. Este análisis se ha hecho sobre la base del estudio anterior acerca del *Manuscrito de Huarochirí*, que ha servido como fuente para la instancia legitimadora del examen eticológico hecho.

Ante todo, hemos empezado por examinar el texto-contexto de la obra, el sujeto dicente y las tradiciones discursivas presentes en ella para dar un panorama más completo de este rico documento. 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 biblicación y la manipulación evangélica del quechua son dos de estos procesos de los cuales hemos hablado. Sin embargo, la criollización cultural es el más importante y 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, ya que al basarnos en el análisis del sujeto dicente y, entonces, en el punto de vista del discurso de Pachacuti más que en el del texto, nos damos cuenta de que la obra es una hábil mezcla de las dos tradiciones que cohabitan y se enriquecen mutuamente, en lugar de excluirse. 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 otro punto de vista, apoyado por las tradiciones discursivas y el análisis de Verónica Salles-Reese (1995) 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 ciertas características de la realidad ética andina como la relacionalidad y la inclusividad. Así, Pachacuti habría logrado construir un discurso en el cual afirma que hubo una relación entre la historia sagrada cristiana y la historia andina, incluyendo además rasgos cristianos a la religiosidad andina. Utilizando estas características del mundo andino, 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 probablemente está 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.

El análisis eticológico de los relatos de la obra de Pachacuti Yamqui revela de nuevo una hábil mezcla entre las realidades religiosas cristianas y andinas. En efecto, a través de los relatos que Pachacuti Yamqui cuenta en su obra, está estableciendo una historia religioso-moral del Imperio Inca, asociando su éxito político al seguimiento del culto al Supremo Hacedor que es asimilado al Dios cristiano. Así, la figura de Tonapa nos pone ante un supuesto apóstol que predica el Evangelio y muestra a los incas la vía por seguir para salvarse con la ayuda de los preceptos cristianos y la adoración de Dios. Sin embargo, a pesar de esta asimilación al cristianismo, Tonapa no pierde totalmente los rasgos de su origen andino y recorre los Andes a través de un ciclo parecido a los ciclos míticos andinos como los de Cuniraya, Huatiacuri y Pariacaca. Así, además de su predicación del Evangelio, Tonapa se asocia también a los valores andinos de relacionalidad, solidaridad y hospitalidad a través de su ciclo de acogidas y rechazos que premia y castiga. Además, los preceptos que explícitamente se promueven pueden asociarse no sólo a los mandamientos cristianos, sino también a los mandamientos andinos de *ama shua*, *ama llulla* y *ama quilla*. Así, aun cuando hay una tensión evidente entre los dos universos culturales que Pachacuti nos presenta en su obra, ya que los que no siguen la vía mostrada por Tonapa ven decaer su mundo social, también parece valorar sobre todo los principios que pueden formar parte de ambas tradiciones. En este sentido, Pachacuti logra el probable objetivo que tenía y nos presenta una práctica socio-religiosa andina bastante abierta y conciliable con el cristianismo. Además, al insistir en la exclusividad del culto al Supremo Hacedor, Pachacuti revela el lado inclusivo de la religiosidad andina que permite el pluralismo de culto.

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 que logró probablemente disculparle de acusaciones, dado que pudo aparecer como un ayudante de la persecución de las idolatrías. Creemos que el hecho de que Pachacuti probablemente haya utilizado rasgos de la realidad ética andina puede dar una nueva dirección a la interpretación de la *Relación*. Los principios éticos en juego en la obra revelan dos mundos culturales que no sólo se enfrentan, sino que se completan y comparten una gran parte de sus valores y normas, revelando una propuesta que se adecua a una “ética de la reciprocidad”. En este sentido, creemos que el análisis que hemos hecho podría atenuar la dicotomía crítica que está sufriendo la *Relación* desde hace mucho tiempo, ya que muestra que cohabitan en el texto dos tradiciones que de cierto modo no son tan distintas como se suele decir y que no tienen por qué excluirse.



## Conclusiones

Conviene ahora hacer un balance que englobe las dos obras para formular los principios básicos de una “ética andina”.

Las dos obras fueron producidas durante la época de extirpación de idolatrías a inicios del siglo XVII. Sin saber exactamente cuáles eran los objetivos de estas obras, se puede suponer que sirvieron para ayudar a esta campaña de extirpación revelando las prácticas idolátricas de los pueblos andinos anteriores a la llegada de los españoles; y además, en el caso de la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti, para defender al autor y al pueblo de las acusaciones de idolatría. Por ende, las dos obras revelan tensiones evidentes que se manifiestan a través de los sujetos dicentes de las obras, que se declaran cristianos, pero al mismo tiempo muestran su filiación andina al narrar relatos que les interpelan personalmente. En el caso del *Manuscrito de Huarochirí*, desde la introducción el narrador parece querer rescatar las tradiciones de Huarochirí y no destruirlas; además, aun cuando emite juicios negativos sobre los protagonistas de los relatos y los hombres que los transmiten, forma parte de la cadena de transmisión de éstos al oír los relatos para transcribirlos en la obra. Santacruz Pachacuti, por su parte, declara directamente desde el inicio formar parte desde su infancia de la cadena de transmisión de los relatos que narra. Nos encontramos, pues, frente a dos obras cuyos sujetos dicentes responden a la misma dinámica de hibridación y ambivalencia frente a las tradiciones que nos cuentan. Además de estas consideraciones discursivas, hemos visto que ambas obras tienen una fuerte hibridación textual por haber pasado por diferentes procesos de

textualización de la memoria. Así, hay que considerar estas obras realmente como discursos que emanan de un contexto generador de tensiones y ambigüedades; y no sólo de una antigua tradición que relaciona el pasado con el presente. En este sentido, los principios éticos en juego en las obras que hemos ido indagando a lo largo de las páginas anteriores no pueden ser interpretados como esencialmente indígenas, sino más bien como andinos y coloniales; es decir, como generados a la vez por la tradición oral andina y por el contexto andino colonial.

En lo que concierne al análisis eticológico que hemos hecho de las dos obras, conviene repasar rápidamente unos elementos de la estancia legitimadora que ayudaron a entender las obras; y luego, los valores y normas que se desprenden de ellas a la luz de éstos.

Creemos que lo más importante que hay que tener en cuenta a la hora de entender cómo se concibe la ética del mundo andino es la forma cómo se concibe el universo, ya que toda ética se concibe a partir de su contexto. Como lo hemos citado anteriormente, en el mundo andino: “el universo no se concibe como una totalidad indiferenciada que abarca todo, ni como un flujo primordial, sino como una composición, un encuentro de elementos igualados y opuestos” (Harris y Bouisse-Cassagne 1988: 225). Es decir que, en lugar de una totalidad que abarque todo, el universo es más bien concebido como un compuesto de diferentes elementos que tienen que relacionarse y encontrar equilibrio para que el mundo funcione adecuadamente. En este sentido, la dualidad<sup>185</sup> asociativa<sup>186</sup> es la forma básica de

---

<sup>185</sup> La dualidad es pensada a través de pares de elementos básicos como son lo oscuro y la luz; el día y la noche; el cielo y la tierra (o inframundo); lo femenino y lo masculino, etc. En el mundo andino atravesado de montañas, la dualidad arriba/abajo (*hanan/hurin*) es una de las más importantes. Los diferentes elementos del mundo se asocian a las dualidades básicas; por ejemplo, todo lo relacionado

“clasificación” de los elementos, lo que subraya justamente el carácter asociativo y complementario de los diferentes componentes del universo. La relacionalidad, expresada entre otras cosas por la reciprocidad, entre los diferentes elementos del universo establece un circuito de transmisión de la fuerza vital entre ellos y, en consecuencia, tiende hacia un equilibrio general. Los humanos, dentro de este complejo sistema de relacionalidad, son únicamente uno de los elementos y, entonces, no se conciben como diferentes de los componentes no humanos del mundo. Por eso, las divinidades como los huacas, que son también asociados a elementos de la naturaleza como las montañas, tienen un rol importante dentro del circuito de la transmisión de la fuerza vital, y los humanos tienen una relación continua con ellos para asegurarse del buen equilibrio del mundo. Podríamos decir, utilizando como metáfora una práctica importante de la cultura andina, que el universo se concibe como una especie de tejido compuesto por una multitud de elementos todos relacionados entre ellos de manera directa o indirecta.

Esta visión del mundo y los principios éticos que emanan de ella, no se encuentran necesariamente explícitos en las obras analizadas, sino que son más bien ilustrados a través de los relatos míticos que ponen en escena a deidades y a humanos. Así, hemos podido ver diversos elementos que sirven de símbolos para ilustrar esta dinámica. La montaña, por ejemplo, es un elemento central del mundo andino y nos ha revelado la necesaria relacionalidad entre sus diferentes componentes complementarios. Tanto en el *Manuscrito de Huarochiri* como en la

---

con el agua, la movilidad y la altura se asocia a lo masculino; y lo femenino se asocia a la tierra, la estabilidad y la profundidad (Salomon 1991: 14-15).

<sup>186</sup> La llamamos asociativa porque, como ya lo hemos dicho, no se piensa en términos de elementos separados, sino más bien como elementos que no pueden existir el uno sin el otro.

*Relación* de Pachacuti Yamqui, los protagonistas recorren las montañas; y los diferentes elementos asociados al *hanan* y al *hurin* son puestos en relación. El medio ambiente es, pues, un parte importante en la concepción ética andina; y el intercambio entre los que habitan sus diferentes regiones, en el caso andino los pisos ecológicos, se hace un imperativo para la supervivencia de los humanos. Además, el medio ambiente se relaciona también con lo sagrado, ya que en el *Manuscrito* los huacas son a la vez asociados a partes de la naturaleza; pensemos en Pariacaca, por ejemplo. En la relación de Pachacuti Yamqui, aunque este desacredita esas prácticas, tenemos también ejemplos, como en la descripción de los ritos incaicos típicos, del carácter sagrado de la naturaleza. Podríamos decir, en este sentido, que la ética andina es altamente ecológica, ya que no hay una real separación entre los humanos y la naturaleza, ya que todo tiene que estar relacionado. En consecuencia, los principios centrales que son valorizados, como son la relacionalidad, la complementariedad y la reciprocidad, no se aplican sólo al mundo de los humanos, sino a todos los componentes del universo. En la misma línea, otros principios como la solidaridad, la hospitalidad y la inclusividad, aunque en un primer grado podríamos pensar que sólo se aplican entre seres humanos, se nos revelan, a través de los símbolos andinos, aplicables a los demás componentes del mundo, ya que se manifiestan también hacia los huacas y otros elementos sagrados.

Si hemos hablado de una “ética de la reciprocidad” como base de la ética andina, es porque se vuelve un principio práctico esencial para que la relacionalidad exigida para el mantenimiento del equilibrio del universo se mantenga constantemente. Además, es el principio que implícitamente se valoriza en contraste

con los principios rechazados como son la acumulación y el engaño. Sin embargo, la reciprocidad no es un principio unifacético: se puede concebir como un principio que tiene un carácter doble según las funciones que cumple; así, la reciprocidad se puede concebir, por un lado, como un principio imperativo que genera el lado normativo de esta ética y, por otro lado, se puede concebir como un principio potencial generador de valores. El primer lado, el imperativo, está vinculado sobre todo con la supervivencia del género humano en su medio ambiente y se asocia al lado socio-familiar identificado a final del capítulo 3; es decir que es un principio sobre todo económico, con el intercambio de productos y de fuerza de trabajo, y comunitario, con los intercambios matrimoniales. El otro lado, el potencial, se vincula más bien con el lado religioso-ecológico, ya que la relación que se establece con el medio ambiente y las entidades sagradas no es inmediata ni necesariamente directa, sino que se mantiene más bien a través de ritos o de costumbres ritualizadas. Evidentemente, estos dos lados están estrechamente ligados; y lo imperativo de la reciprocidad se puede aplicar a lo religioso-ecológico y lo potencial al lado socio-familiar. Sin embargo, lo que queremos subrayar aquí es que la reciprocidad no se concibe como un principio fijo cuyas reglas son definitivas, sino más bien un principio que permite desplegar un complejo sistema de puesta en relación entre las diferentes entidades del cosmos. Tiene un lado imperativo porque el andino tiene que seguir algunas reglas para asegurarse del equilibrio, pero tiene un lado potencial porque también tiene que reflexionar sobre las consecuencias de sus actos que tienen el potencial de mantener o no el equilibrio general.

Estos dos lados de la ética andina se ilustran a través de las dos obras que hemos analizado. Por ejemplo, el relato de Huatiacuri nos pone ante las consecuencias negativas de no haber seguido algunas normas de base como la prohibición de la mala conducta sexual y de la acumulación injustificada de bienes que se pueden entender también como una obligación de intercambio (económico y comunitario) con todos los pisos ecológicos de la montaña. Al mismo tiempo, se nos muestra un lado potencial valorativo de la solidaridad y la hospitalidad entre personas y entidades diferentes, ya que el hecho de no haber acogido a Huatiacuri y, por tanto, haberse mostrado no solidario con su comunidad no tiene consecuencias inmediatas, pero Pariacaca va a castigar a los que no han promovido estos valores mucho después. Otro ejemplo, es Pachacuti Yamqui y la probable tarea que intenta llevar a cabo al escribir su obra. Nos encontramos, por un lado, con una obra que intenta mostrarnos una moralidad religiosa estricta de parte de los incas: el hecho de no seguir las leyes dejadas por Tonapa y el primer inca lleva a una mala gestión del imperio y a su decadencia; pero, por otro lado, el mismo Pachacuti nos presenta una obra que se basa en la inclusividad o principio del tercero incluido. Pachacuti parece intentar restablecer un cierto equilibrio general al declarar que los andinos son cristianos, para que se pueda establecer una reciprocidad efectiva entre las culturas del conquistador y del conquistado; y lo hace asociando las dos culturas dentro de una obra que se parece a un “*tinkuy* literario”.

Para terminar, la ética andina que hemos rastreado en las páginas anteriores no debe ser idealizada y pensada como conjunto de principios y comportamientos ideales y perfectos o inexistentes dentro de otras culturas. Es más bien un esfuerzo,

de parte de los andinos, para responder a los desafíos impuestos por el contexto en el cual viven; y para permitir llevar una vida equilibrada con todas las entidades del universo. En este sentido, creemos que la “ética de la reciprocidad” debería verse como el resultado de una sabiduría que no intenta evitar los conflictos y los enfrentamientos, sino que intenta resolverlos de manera productiva para que todas las partes implicadas puedan vivir plenamente y satisfechos.



**PARTE C**  
**TEXTOS QUEBEQUENSES**



## Introducción

De nuevo, nos parece importante empezar con algunas precisiones generales sobre los textos de los que nos vamos a ocupar, antes de hacer su análisis. Los dos textos forman parte del corpus de las *Relaciones* de los jesuitas en Nueva Francia. Las *Relaciones*, jesuíticas u otras, formaron, con los relatos de viaje, un corpus bastante importante a lo largo de los siglos en Nueva Francia<sup>187</sup>. Ya se trate de los relatos de viaje o de las relaciones de los religiosos<sup>188</sup>, el corpus de textos de Nueva Francia es muy rico no sólo por sus contenidos históricos, sino también por su valor literario<sup>189</sup>. Así, tanto las relaciones de los jesuitas Lejeune y Brébeuf, de las que nos ocupamos aquí, como los escritos de viajeros han sido estudiados como fuentes de información histórica y etnológica sobre la América del Norte de su época y problematizados desde el lado textual-literario. En este sentido, caben perfectamente

---

<sup>187</sup> En cuanto a los relatos de viaje, son bastante numerosos y de importancia desigual. Algunos han llegado a ser monumentos, como los relatos de los “pioneros” Jacques Cartier y Samuel de Champlain, mientras que otros quedaron olvidados; algunos tuvieron una buena difusión en su época, mientras que otros realmente sólo fueron difundidos a partir del siglo XIX por parte de algunos investigadores (Laforge 2007).

<sup>188</sup> Las Relaciones de los jesuitas y los relatos de viajes no son necesariamente considerados como tipos discursivos diferentes; por ejemplo, Réal Ouellet considera que los dos forman parte de la categoría “relaciones de viaje”, ya que, aun cuando lo hacen con objetivos diferentes, responden al mismo espíritu de aventura y descubrimiento, hacen el inventario de lo descubierto a una autoridad exterior y lo hacen “dramatizando” su relato (Ouellet 1993: 235-246).

<sup>189</sup> Por ejemplo, Rémi Ferland dice sobre las *Relaciones* de los jesuitas: “[...] parce qu’elles comptent parmi les textes fondateurs de notre littérature, parce qu’elles abondent en morceaux d’anthologie épistolaire ou oratoire, parce qu’elles expriment l’humanisme dévot du XVIIe siècle, les *Relations* s’avèrent dignes de quelque histoire de la littérature que ce soit, même selon les critères les plus archaïquement strictes.” (1992: 7). Réal Ouellet y Alain Beaulieu dicen, hablando de los escritos de Lejeune en particular: “Paul Lejeune [...] aurait inventé une stratégie missionnaire efficace, adaptée au Canada, et imposé un style d’écriture qui a fait des *Relations* des jésuites un monument littéraire et historique de premier ordre. [...] Nous proposons simplement une lecture plurielle du texte, tel qu’il se présente à nous aujourd’hui, non pas dans sa visée hagiographique, mais en tant que phénomène textuel rendant compte d’une expérience et la dépassant.” (1993: 9). En lo que concierne a los relatos de viaje, Cybèle Laforge afirma: “Le témoignage direct qu’offrent ces hommes au cœur de l’action et de la pénétration du continent est une mine de renseignements, autant pour l’historien que pour l’anthropologue. En outre, le champ des études littéraires s’intéresse désormais lui aussi à ces récits [...]” (Laforge 2007).

en el marco teórico de los estudios coloniales hispano-americanos, ya que constituyen un lugar de encuentro entre culturas diferentes, y se sitúan en la frontera de varios tipos discursivos y de sistemas semióticos diferentes. Sin embargo, la hibridez de los textos indígenas hispano-americanos coloniales es más palpable, ya que los autores mismos están flotando entre dos culturas. En el caso de los textos quebequenses no se puede hablar de hibridez de manera estricta, pues esta se evoca más bien a través del relato de un modo de vida que va cambiando a causa del encuentro entre culturas diferentes; sin embargo, es sobre todo la visión del europeo sobre las culturas amerindias la que domina en estos escritos que no están exentos de juicios etnocéntricos sobre lo que describen y relatan, algo que ocurre particularmente en los escritos jesuíticos<sup>190</sup>. Así, como ya lo hemos dicho, aunque los procesos de textualización de la memoria no se dan de manera tan fuerte como en el caso de los textos andinos, vale la pena detenerse en ella y en el lado discursivo de estos escritos.

Considerando el contexto, nos encontramos ante escritos que conllevan diferentes perspectivas: descubrimiento, evangelización, “propaganda”, etc. Estudiamos textos directamente relacionados con la labor misionera e evangelizadora de los jesuitas en el Nuevo Mundo en los inicios del siglo XVII; así, los textos de Lejeune y Brébeuf, particularmente los de los primeros años, responden a un deseo de conocer mejor al mundo amerindio para evangelizarlo más fácilmente y, también, a un intento de convencer a las autoridades de la pertinencia de su

---

<sup>190</sup> En este sentido Claudie Vanasse, al hablar de las relaciones de los jesuitas, afirma que “ [...] les relations demeurent une source de première main pour l’histoire canadienne, dont la valeur documentaire n’est plus à prouver. Néanmoins, les chercheurs qui les étudient doivent tenir compte de certaines restrictions comme les caractères apologétique et ethnocentrique du récit qui biaisent leur contenu.” (1999: 7)

empresa evangelizadora. Sin embargo, Lejeune y Brébeuf no trabajan con las mismas naciones amerindias, puesto que Lejeune se encuentra con los innus y Brébeuf con los wendats (o hurones), lo que ocasiona diferencias en lo relatado y en la manera en que los dos hombres abordan los diferentes temas de los que tratan<sup>191</sup>.

En los dos próximos capítulos nos detendremos en la tradición oral contenida en los escritos de los jesuitas Lejeune y Brébeuf. Pero antes de entrar en estos capítulos, seguimos con la introducción viendo más en detalle lo que son las *Relaciones* jesuíticas de Nueva Francia y también las consideraciones textuales y discursivas de las dos obras.

### **Las *Relaciones* de los jesuitas de Nueva Francia**

Los jesuitas fueron los primeros religiosos en llegar a la América francesa: en 1611 llegaron a la región de *Acadie*; y en 1625, a la región de Nueva Francia<sup>192</sup>, si bien ahí ya estaban los franciscanos<sup>193</sup> desde 1615. La influencia de los jesuitas se hace muy importante en la región, sobre todo por sus relaciones, las cuales describen con detalles lo que ocurre en las misiones de Nueva Francia de la época y las costumbres de los pueblos indígenas. Además, los jesuitas no se contentaron con su labor misionera de conversión de los amerindios, que al final fue un fracaso, sino que varios de ellos se hicieron exploradores del territorio y pioneros en el estudio de las lenguas amerindias. Es a partir de 1632 que los jesuitas empezaron a publicar las

---

<sup>191</sup> A pesar de las diferencias ocasionadas por el contexto diverso en el cual se encuentran, hay que precisar que todas las relaciones siguen un plan bastante bien definido.

<sup>192</sup> Se puede diferenciar entre la región de *Acadie*, que se encontraba más al este del continente, y la Nueva Francia propiamente dicha que se encontraba más bien a las orillas del *Saint-Laurent*.

<sup>193</sup> Los franciscanos eran llamados “*Récollets*” en Nueva Francia.

*Relaciones* anuales y ello hasta 1672<sup>194</sup>, pero es en los primeros años que los textos tienen un verdadero valor para estudiar los primeros contactos con los amerindios y la descripción de sus modos de vida. “La raison est bien simple : après quelques années, les jésuites semblent maîtriser la langue et connaître suffisamment la société amérindienne; il n’y a donc plus d’intérêt à décrire cette dernière” (Bédard 2003: 5). Así, particularmente en los primeros años, las *Relaciones* suscitan mucho interés en Europa, al permitir el descubrimiento de los nuevos pueblos indígenas de América del Norte; sin embargo, su objetivo primero es el de “propaganda” para la Compañía de Jesús, “qui cherche ardemment à nourrir les vocations missionnaires et à attirer les sympathisants à sa cause, vu le coût élevé du projet d’évangélisation en Amérique du Nord” (Vanasse 2000: 6-7). En este sentido el investigador Léon Pouliot elaboró una definición de las *Relaciones* que dice así:

Rapports annuels envoyés par le Supérieur de Québec au Provincial de Paris, imprimés au XVIIe siècle, répandus dans le grand public et dont le but est d’attirer des sympathies, des bienfaiteurs spirituels et temporels aux missions de la Nouvelle-France. (1940: 7)

Así, entendemos bien que los objetivos de las *Relaciones* no son tanto los de difusión de conocimientos, sino más bien los de persuasión y propaganda de la empresa misionera. Evidentemente, este objetivo primero no significa que las relaciones no transmitieran informaciones muy valiosas sobre los amerindios y el estado de cosas en la colonia, sino que para poder continuar con su labor misionera los jesuitas necesitaban apoyo tanto financiero como político.

---

<sup>194</sup> Los jesuitas y “recollets” estuvieron ausentes de Nueva Francia entre 1629 y 1632 a causa de la ocupación ilegal de los territorios por parte de los ingleses (los Kirke). Sin embargo, cuando Nueva Francia pasó de nuevo a las autoridades francesas, los jesuitas fueron la única orden religiosa involucrada en la evangelización de los amerindios de estos territorios hasta 1657. En la estancia anterior a 1632, los religiosos no publicaron sus relaciones; sólo se hacía correspondencia “interna”.

Las relaciones de los jesuitas de Nueva Francia responden a las prescripciones del fundador de la orden, Ignacio de Loyola, que exigía la escritura de estos informes una vez al año de parte de los superiores de las misiones. En este sentido, las *Relaciones* de Nueva Francia forman parte de un corpus mucho más vasto, pero tuvieron una evolución y un alcance propio. Al inicio, fueron escritas como cartas largas organizadas de manera cronológica y principalmente destinadas a superiores de la orden. Sin embargo, rápidamente se vuelven más elaboradas a nivel estilístico, dividiéndose en capítulos temáticos y adoptando un tono más fluido y erudito<sup>195</sup>, ya que se publican los textos para un público más amplio. Además, en la óptica de ver sus escritos leídos por un gran público, muchas veces las *Relaciones* se escriben “heroizando”<sup>196</sup> al redactor; es decir, haciéndolo pasar por varios obstáculos que logra sobrepasar para “triunfar” en su labor misionera. Esas características de las *Relaciones*, en general, están presentes en las obras de los dos jesuitas que nos interesan aquí y orientan en parte el sentido de su discurso y, entonces, la interpretación que podemos dar de sus escritos.

### **Lejeune y Brébeuf: texto y discurso**

Los escritos de los dos jesuitas forman parte de este corpus de las *Relaciones* y los objetivos descritos están presentes a lo largo de sus relatos. Lo que vamos a examinar en las próximas páginas son escritos de la temprana labor misionera, en los

---

<sup>195</sup> Como ya lo hemos dicho, hay un tono “propagandista” que intenta hacer la promoción de la colonia para que lleguen más colonos y que las misiones reciban apoyo financiero y político. Al mismo tiempo, se utilizan cada vez más citas bíblicas y grecolatinas para dar más peso y prestigio a los escritos. Rémi Ferland habla detenidamente de estos fenómenos en su libro *Les relations des jésuites: un art de la persuasion* (1992) y en su artículo “La citation biblique comme procédé conatif dans les Relations du père Lejeune” (1993).

<sup>196</sup> Utilizamos esta palabra como traducción del verbo *héroïser* en francés.

inicios de los años treinta, y que son considerados como obras pioneras de la descripción etnográfica de los indígenas de noroeste de América. Sin embargo, como en el caso de los escritos andinos, la realidad descrita y la palabra amerindia contada pasó por el filtro transformador de la textualización, además hecha por europeos que se encuentran de antemano con ideas y decires fuera de lugar, ya que están describiendo una realidad que no les es propia, con modelos mentales y culturales europeos que no caben necesariamente con el modo de ser amerindio.

Si nos fijamos en los procesos de textualización descritos por Salomon (1994), podemos ver que, aun cuando no se manifiestan de la misma manera que en el caso hispano-colonial, están presentes en estos textos. Primero, estas obras están escritas en francés, pero, evidentemente, muy pocos amerindios en aquella época hablaban esta lengua; además, en su relación de 1634, Lejeune describe una gran cantidad de costumbres y refiere algunos relatos amerindios, aunque todavía no hablaba realmente la lengua innu en ese tiempo. Uno de los objetivos del viaje de Lejeune en aquel momento era justamente aprender esa lengua para poder emprender la evangelización<sup>197</sup>. Brébeuf, por su parte, ya manejaba la lengua wendat en sus viajes de esa época, ya que había estado en la huronía<sup>198</sup> algunos años antes para aprender esta lengua que terminó hablando muy bien. A pesar de ello, tanto en un caso como en el otro, al relatar los mitos amerindios y describir sus interacciones con los amerindios en francés, los dos jesuitas están seguramente transformando una parte del sentido de los relatos y diálogos originales.

---

<sup>197</sup> Es probablemente una de las razones que hacen que los relatos amerindios contados por Lejeune sean poco numerosos en las relaciones de los primeros años: no entendía bien dichos relatos.

<sup>198</sup> Utilizamos la palabra *huronía* como traducción del francés *huronie* que designaba el territorio ocupado por los wendats, que también eran llamados *huronos* por los franceses. Los wendats llamaban *wendake* a su territorio.

Los procesos siguientes, la criollización cultural y la bibliificación, no se encuentran de manera explícita en las obras de Lejeune y Brébeuf. Los amerindios de aquella época no habían sufrido transformaciones tan marcadas en su modo de vida y cultura. Así, la influencia europea en cuanto al contenido y la organización de los relatos de su tradición oral era todavía muy limitada. Eso no impidió que los jesuitas dejaran aparecer en sus escritos un deseo personal de bibliificación, organizando los mitos que relataban de manera diacrónica y poniendo en paralelo los relatos amerindios con relatos bíblicos<sup>199</sup>. En este sentido, cuentan primero los relatos de creación del mundo o de aparición de los hombres en la tierra y se refieren a la biblia cuando los relatos tienen algunas similitudes. Por ejemplo, Lejeune, al contar el relato del Messou, personaje mítico importante para los innus, relata el desbordamiento de un lago que se extendió a toda la tierra y no omite hacer la comparación de esto con el diluvio bíblico:

Pour le Messou, ils tiennent qu'il a réparé le monde qui s'estoit perdu par le deluge d'eau, d'où appert qu'ils ont une tradition de cette grande inondation universelle qui arriva au temps de Noë, mais ils ont remply cette vérité de mille fables impertinentes. (37-38)

Otro ejemplo, pero esta vez en la relación de Brébeuf, se encuentra en un relato que cuenta la llegada de la deidad principal de los wendats: la diosa llamada Aataentsic. Esta diosa cayó del cielo y, por eso, aparecieron los seres humanos en la tierra; Brébeuf dice que hay dos versiones de esta caída, siendo una relacionada a la historia de Adán: “Les autres attribuent cette chute à une autre cause qui semble avoir quelque rapport au fait d'Adam, mais le mensonge y a prévalu” (108).

---

<sup>199</sup> Sin embargo, las *Relaciones* no son una compilación de mitos y cuentos amerindios como tal, sino escritos que reúnen diferentes aspectos de la vida amerindia y misionera; así, no podemos hablar realmente de una bibliificación estricta como en el caso de los escritos andinos que hemos analizado que sí intentaron bibliificar el conjunto de los relatos reunidos.

En cuanto a la criollización cultural, no se da tanto como proceso de textualización, pues los relatos amerindios contados por los jesuitas en sus primeros años de evangelización no habían sufrido realmente la influencia de la cultura europea; más bien, la criollización se ejemplifica a través de la transculturación de unos individuos presentes en las *Relaciones*. Así, por ejemplo, en la relación de Lejeune de 1634, él se acerca más específicamente a tres hermanos dentro del grupo que ha seguido en la selva: Mestigoït, que es un cazador muy hábil que se ha encargado de la seguridad de Lejeune; Carigonan, que es chamán y, por eso, el rival del jesuita; y el tercero, Pastedechouan, que está flotando entre la cultura europea y la cultura innu, ya que ha pasado varios años en Francia. Este tercer individuo es el prototipo de la persona en proceso de transculturación: no habla bien su lengua materna, no sabe orientarse en la selva ni cazar adecuadamente: se encuentra fuera de lugar tanto en una cultura como en la otra.

Por lo de la dramaturgia de la historia y escenificación del poder, estas no se encuentran en los relatos amerindios contados por los jesuitas, pero sí están presentes en sus relaciones. Así, hay descripciones de escenas de conversión y bautismo de amerindios y, como ya lo hemos dicho, los dos religiosos no temen dramatizar sus relatos para darse un rol heroico para que sus relaciones sean más interesantes de leer<sup>200</sup>. En este sentido, la dramaturgia y escenificación son sin duda procesos de textualización que transforman las realidades descritas y son procesos realmente textuales en el caso de los escritos jesuitas de Nueva Francia, ya que la

---

<sup>200</sup> Nadyne Bédard menciona en su memoria sobre Lejeune que este usa procedimientos discursivos que teatralizan el bautismo: “L’examen du récit du baptême a montré que, particulièrement dans ce dernier cas, Lejeune use de procédés discursifs étoffés, dont l’ironie, **rendant le récit presque théâtral**, à tel point que la parole amérindienne est à toute fin pratique évincée, et de ce fait, l’Amérindien n’a plus sa place dans le discours” (2003: 115; énfasis nuestro).

sociedad colonial de aquella época no estaba todavía muy desarrollada y la escenificación no estaba realmente presente en la vida cotidiana como podía estarlo en el mundo colonial hispanoamericano.

Estos procesos muestran que los relatos amerindios que nos llegaron a través de los escritos de Lejeune y Brébeuf no pueden ser considerados como una reproducción totalmente fiel de la tradición oral; además, nuestros dos autores, como lo mencionamos anteriormente, comentan los relatos dejando aparecer su propios juicios de valores etnocéntricos. Sin embargo, siguen formando parte de los únicos testimonios importantes de la vida amerindia de aquella época y, aun cuando fueron transformados, no hay nada que muestre de manera evidente que estos relatos pudieran ser considerados “inauténticos”<sup>201</sup>.

Para entender mejor la naturaleza de los relatos, veamos cómo se manifiestan las relaciones contextuales de las cuales habla Itier. En cuanto a las relaciones intertextuales, como en el caso andino, es difícil decir con seguridad si estos relatos tenían dichas relaciones en aquella época por ser casi los únicos testimonios que tenemos de ellos. Sin embargo, como lo hemos dicho arriba, a veces tenemos versiones diferentes de un mismo relato, lo que obviamente indica intertextualidad entre las versiones, pero a la misma vez indica que seguramente estas dos versiones tenían relaciones intertextuales con relatos diferentes. Podemos imaginar que una versión se contaba en cierto contexto y para ser relacionado con otro texto específico

---

<sup>201</sup> La noción de autenticidad o inautenticidad puede ser bastante problemática, ya que es difícil hablar de autenticidad sin caer en juicios sobre la naturaleza y la proveniencia de los textos y deslizar hacia una búsqueda esencialista. Los llamamos auténticos en el sentido de que provienen seguramente de la tradición oral amerindia; es decir que no fueron inventados por los redactores de estas relaciones, sino contados y parcialmente transformados por ellos. Evidentemente, esta especificación concierne también a los textos andinos, aun cuando no la hicimos en esa sección.

que no tenía la misma relación con la otra versión del relato. Además, pero en otra escala, los relatos de aquella época tienen relación intertextual con relatos de la actualidad<sup>202</sup> lo que sugiere, como en el caso de los relatos andinos, que tenían relaciones intertextuales con relatos anteriores y que formaban parte del tejido complejo de la tradición oral. En este sentido, por ejemplo, el cuento del Messou que cuenta Paul Lejeune, y que mencionamos anteriormente, tiene una versión publicada por Gabriel Sagard en su *Histoire du Canada* que relata la labor misionera de los recoletos entre 1615 y 1635; es decir que fue recogido en otro momento y en otro lugar. En cuanto a las relaciones interpersonales, es difícil decir con certeza como los jesuitas pudieron tener acceso a los mitos que nos cuentan. Podemos imaginar que estuvieron presentes durante la transmisión oral entre amerindios; o que el mito les fue contado a ellos mismos. Ya sea una situación u otra, estos mitos nos llegan de manera indirecta, pasando por el filtro interpretador y el juicio de un evangelizador, e influidos por las relaciones interpersonales de desconfianza entre los misioneros y los amerindios. En este sentido, los mitos a los que tenemos acceso son descontextualizados y muchas veces fragmentarios, ya que los jesuitas los cuentan movidos por sus propios fines<sup>203</sup>; es decir, más particularmente para entender mejor

---

<sup>202</sup> Por ejemplo, Yvette Barriault, en su libro de 1971, se dedica a analizar una serie de mitos de la tradición innu y pone diferentes versiones de los mitos; para algunos de estos mitos, se encuentra, dentro de estas versiones, la de Lejeune para contrastarla con las versiones actuales y constata que “en tenant compte des différentes versions des mythes montagnais recueillis depuis l’arrivée des Européens nous avons pu cependant constater une étonnante continuité quant aux thèmes et aux symboles essentiels” (1971: XII). Rémi Savard en su estudio sobre el mito innu sobre *Tshakapesh* (1985) cuenta con 50 versiones del mito, incluyendo las versiones desde Lejeune hasta hoy en día. Marius Barbeau también contrasta los mitos wendat de Brébeuf con mitos contemporáneos en su clásico estudio sobre la mitología wendat (1994).

<sup>203</sup> Yvette Barriault nos dice justamente que el interés para los mitos amerindios empezó realmente en el siglo XX, y que las versiones cortas de los mitos de los primeros viajeros servían sobre todo para entender mejor la vida religiosa de los amerindios: “Au XVIe siècle, Samuel de Champlain et le Père Lejeune avaient, il est vrai, souligné l’existence de certains mythes, mais leurs brèves allusions ou

la religiosidad de los amerindios y evangelizarlos mejor. Así, como en el caso de los relatos de la tradición andina, son más bien las relaciones referenciales que nos serán útiles en el análisis de los relatos amerindios contados por Lejeune y Brébeuf, ya que las relaciones intertextuales e interpersonales son mal conocidas o simplemente impregnadas del contexto de encuentro entre culturas y de la evangelización, lo que nos pone ante mitos parciales y fragmentados. Evidentemente, iremos analizando estas relaciones referenciales con cuidado, ya que estas también pueden haber sido transformadas por los autores de las relaciones.

Antes de pasar al análisis de los mitos como tales, es necesario, para conformarnos al plan metodológico ya utilizado con los textos andinos, detenernos en los sujetos dicentes de las relaciones que nos ocupan aquí y en las tradiciones discursivas que conllevan. Ante todo, los dos sujetos de las obras que estudiamos se encuentran fuera de lugar en cuanto a ideas y decires; es decir que llegan a América del Norte con sus lentes de europeos educados por la Iglesia y, además, ordenados como jesuitas, lo que significa que tuvieron una formación académica muy avanzada. En este sentido, tienen un bagaje que no se conforma necesariamente con la realidad que están observando: están aplicando su ideario europeo a la realidad amerindia, lo que hace que tengan ideas fuera de lugar. Además, podemos decir que son sujetos fuera de lugar, ya que como sujetos dicentes su enunciación está desplazada también, tomando sus raíces en el viejo mundo. Este desplazamiento hace que a lo largo de sus relaciones, Lejeune y Brébeuf están distanciándose de la realidad que están describiendo, marcando la diferencia entre los cristianos y los

---

leurs versions abrégées visaient surtout à clarifier les croyances religieuses des Montagnais.” (1971: XI).

amerindios y emitiendo juicios de valores constantes sobre las costumbres. Por ejemplo, en las citas anteriores que hablan del Messou y del mito parecido al de Adán, los dos hombres procedentes de Europa van a marcar que son los amerindios (ellos, *ils*) los que tienen estas creencias y que estos mitos recrean la historia sagrada cristiana, pero llenándola de mentiras: “**ils** tiennent qu[e] [...] **ils** ont une tradition [...] **ils** ont **remply** cette vérité **de mille fables impertinentes**” (Lejeune 37-38, énfasis nuestro); “[**ils**] attribuent cette chute à une autre cause qui semble avoir quelque rapport au fait d’Adam, mais **le mensonge y a prévalu**” (Brébeuf 108, énfasis nuestro). Muchos otros ejemplos de este tipo existen a lo largo de las relaciones en cuestión y, en cierto sentido, el hecho de que los mitos que nos cuentan estén en un estilo indirecto y que los dos hombres insistan en el hecho de que son las creencias de los amerindios nos hace creer que son testimonios “verdaderos”. En este sentido, aun cuando los relatos míticos que son contados no son en sí mismos las palabras de indígenas, sino palabras indirectas contadas por los autores, estos tienen sobre todo una función referencial, pues sirven para testimoniar de las creencias de los amerindios e informarnos sobre América y sus habitantes. Sin embargo, en otras circunstancias, los dos jesuitas no duden en utilizar la palabra amerindia con otros fines. Así, como lo hemos mencionado en el capítulo sobre nuestro marco metodológico, la palabra amerindia llega a tener funciones precisas que orientan el sentido de sus escritos y la recepción de los lectores<sup>204</sup>. Por ejemplo, Lejeune utiliza la palabra no sólo para *decir* cosas, sino para *dictar* su punto de vista a los amerindios que muchas veces van a aceptarla o defenderse en una lucha verbal, lo que le da una función actancial a la palabra (Ouellet y Parent 1996: 288). Otras

---

<sup>204</sup> Ver la página 87 de la presente tesis.

veces, tiene una función “heroizante” dándole valor al personaje europeo, en este caso el misionero, que llega a tener un lugar importante en la comunidad en la que vive. Así, en 1633 Lejeune describe un episodio que le ocurrió a Brébeuf en el que los amerindios lo quieren y estiman particularmente:

[...] les hommes du village où avoient demeuré nos Peres s’adressans au Pere Brebeuf luy dirent, ouvre ton cœur, ne cache rien, où veux tu demeurer en nostre país? Veux tu estre dans nos Cabanes, ou en avoir une à part? J’en veux avoir une à part, dit le Pere. Hé bien, repartent ils, nous iront Tous nous cabaner à l’entour de toy [...]. Si tost que tu auras pris place, nous reviendrons Tous avec toy, & tu nous defendras ; car que ferions nous sans toy? Voila comme nos Peres étoient aimez de ce pauvre peuple. (citado en Ouellet y Parent 1996: 297)

En este sentido, aun cuando los relatos provenientes de la tradición oral, en los que nos detendremos, no manifiestan funciones actanciales o heroizantes, nos parece importante guardar en mente el hecho de que los autores jesuitas que nos los cuentan utilizan sus escritos con objetivos y orientaciones precisos pensados para un lectorado europeo de aquella época. Sin embargo, no faltan pasajes en las numerosas páginas de las relaciones en las que los misioneros idealizan ciertos aspectos de la vida de los amerindios, construyendo poco a poco el mito del buen salvaje. Así, Alain Beaulieu nos dice en su introducción a la relación de 1634 de Lejeune que:

[...] le discours de Lejeune contient cependant en germe les éléments qui serviront à l’élaboration du mythe du “bon Sauvage”, qui, au siècle suivant, contribuera à ébranler l’ordre social que le missionnaire valorisait tant. Les Montagnais décrits par Lejeune rejettent, en effet, toute forme de domination : ils se considèrent libres et égaux, n’obéissant à leurs chefs que par consentement et non par soumission. Il n’y a pas de riches ou de pauvres parmi eux : ils partagent ce qu’ils possèdent et placent l’entraide au-dessus de tout” (Beaulieu 2009: XI)

En este sentido, aun cuando los jesuitas tuvieron sin duda una mirada etnocéntrica sobre las realidades que describen, tampoco fueron completamente ciegos a ciertos lados positivos de las culturas que estaban describiendo; y Lejeune, por ejemplo,

dedica todo un capítulo de su relación de 1634, titulado “Des choses bonnes qui se trouvent dans les Sauvages”, a describir lo bueno de los amerindios y escribe, entre otras cosas: “les deux tyrans qui donnent la gehenne & la torture à un grand nombre de nos Européens ne règnent point dans leurs grands bois, j’entends l’ambition et l’avarice” (81). El desprecio que manifiestan hacia sus huéspedes se manifiesta sobre todo en las cuestiones relativas a las creencias religiosas y al hecho de que no adhieren a los valores cristianos.

Las tradiciones discursivas, como lo vimos al inicio de este capítulo, son varias, ya que las relaciones de los jesuitas tenían antecedentes en otras partes del mundo y porque, al mismo tiempo, se estaban construyendo en la frontera de varias tradiciones. Así, pueden insertarse dentro de tipos discursivos precisos como la relación, la carta anual o, incluso, la historia moral<sup>205</sup>. Los jesuitas de Nueva Francia estaban seguramente al tanto de las obras de sus colegas de la América hispánica y se inspiraron sin duda en ellos para elaborar sus propios escritos y hacer descripciones, separadas en capítulos temáticos, de las costumbres amerindias. Sin embargo, lo interesante es que también se pueden ver tradiciones discursivas propiamente indígenas, ya que al reproducir la palabra amerindia y diálogos con algunos individuos podemos notar unas frases típicas de la retórica amerindia; esta era muy importante en las sociedades norteamericanas de aquella época, ya que no

---

<sup>205</sup> Las *Relaciones* no optan por el modelo de la historia moral en sentido estricto, ya que no hablan necesariamente del pasado, sino más bien de lo que testimonian en el presente. Sin embargo, hay grandes pasajes que nos cuentan episodios pasados de encuentro entre misioneros anteriores y amerindios, que describen el modo de vida de esa época e insisten en los acontecimientos importantes de esos personajes.

utilizaban sistemas de escritura<sup>206</sup> y, por eso, la palabra tenía una gran importancia y se utilizaba de manera diferente según los contextos<sup>207</sup>. En este sentido, Lejeune nos dice que tienen respeto por los demás en las conversaciones: “[...] ils ne parlent point tous ensemble, les uns après les autres, s’écoutant patiemment [...]” (citado en Bedard 2003: 32). Al conversar con los misioneros sobre las creencias, los amerindios terminan muchas veces la conversación con frases del tipo “tu n’as point d’esprit” para marcar que el misionero no entiende las costumbres amerindias, habiéndose hecho expresión una frase ya fija para servir en las mismas circunstancias. También, diferentes giros de frases van a marcar la modestia de los que hablan como “ne prêtez point l’oreille à mes paroles” o el adjetivo “pauvre” (pobre) para autocalificarse los amerindios que hacen reclamos, enfatizando su carácter humilde. Estos últimos ejemplos son sin duda el reflejo de una retórica propiamente indígena que forma seguramente parte de una tradición discursiva en relación a la diplomacia.

Las páginas que acabamos de presentar son buena muestra de que los escritos de los jesuitas de Nueva Francia son discursos que se articularon en un contexto con diferentes niveles de tensiones: tensiones dentro del sistema colonial, ya que los misioneros intentan defender y promover su labor misionera; tensiones entre culturas

---

<sup>206</sup> Sin embargo, ya se sabe que algunas comunidades, como los Micmacs, utilizaban una escritura glífica; se puede consultar el artículo de David Lorenzo Schmidt (1993) para tener más informaciones sobre este tema.

<sup>207</sup> André Vachon hizo un estudio sobre la elocuencia amerindia en la que identifica principalmente tres tipos de discursos en los pueblos amerindios: el discurso tradicional que forma parte de varias manifestaciones de la vida cultural amerindia como los nacimientos, los matrimonios, las muertes, la guerra, la caza, etc. y que tiene un modelo definido que no da lugar a la improvisación; el discurso político que tiene más libertad, adaptándose a las situaciones, pero que se acerca al discurso tradicional por usar vocabulario e imágenes todas hechas que vienen también de la tradición; y el discurso de circunstancia que es más espontáneo y que pone delante la imaginación del locutor, sobre todo en situaciones de prescripciones rituales y jurídicas (Vachon 1968: 5-11).

diferentes, ya que emiten juicios sobre las culturas que testimonian e, incluso, registran enfrentamientos entre los dos mundos culturales (cuando Lejeune argumenta con un chamán, por ejemplo); y tensiones en la visión misma de los jesuitas que denigran las costumbres amerindias, pero al mismo tiempo están alimentando algunas características que sirvieron para construir el mito del buen salvaje. Las *Relaciones*, en este sentido, resultan ser híbridos discursivos y culturales por encontrarse en la frontera de varias tradiciones discursivas y por representar una realidad cultural nueva que va transformándose, aunque de manera más paulatina que en el caso hispanoamericano. Nos encontramos realmente con “representaciones fracturadas”, como en el caso de los escritos coloniales hispanos, que nos obligan a tener cuidado al interpretar los relatos amerindios, ya que pasan por el filtro de religiosos europeos y sufren una textualización que los transforma. Sin embargo, los mitos presentes, aunque transformados y a veces relatados de manera parcial, reflejan sin duda las creencias amerindias de las cuales los jesuitas quisieron dar testimonio e ilustrar. En las páginas que siguen, no analizaremos la integralidad de los relatos amerindios contados por Lejeune y Brébeuf, sino que elegiremos algunos de ellos, sobre todo los mitos cosmogónicos y los de los tiempos antiguos<sup>208</sup>. En el caso de Lejeune, nos vamos a concentrar en los mitos que cuenta en su relación de 1634 y en el mito de Tshakapesh contado en 1637; y en el caso de Brébeuf, iremos

---

<sup>208</sup> Hay que especificar que los mismos amerindios clasifican los relatos provenientes de la tradición en categorías diferentes. Por ejemplo, los innus distinguen entre los relatos *atanukan* y *tipatshimun*. La primera categoría cuenta la creación del mundo y los eventos que ocurrieron cuando los humanos y los animales todavía no estaban diferenciados realmente; la segunda categoría cuenta hechos que fueron vistos o vividos por los contadores (Vincent 1982: 11-12). Marius Barbeau habla también de tipos diferentes de relatos en la cultura wendat y diferencia principalmente tres de ellos: “1) *les mythes* ou récits traditionnels, à la véracité desquels les Hurons et Wyandottes croyaient; 2) *les contes*, dont ils reconnaissaient qu’ils étaient inventés, et 3) *les traditions* ou récits se rapportant à l’histoire de la tribu” (Barbeau 1994: 2). En este sentido, los relatos que nos interesan aquí son los que forman parte de los *atanukan* o de la categoría de mitos.

concentrándonos en los mitos de su relación de 1636, ya que son los que tienen más detalles e, incluso, retoman los que estaban en sus escritos anteriores.



## CAPÍTULO 6

### Mitos innus en las relaciones de Paul Lejeune

Como ya hemos dicho, los mitos presentes en las relaciones de Lejeune son poco numerosos y, muchas veces, cortos e incluso fragmentarios. Por eso, empezaremos elaborando la instancia legitimadora de manera general, en vez de hacerla para cada uno de los relatos; luego, al analizar cada uno de los mitos, precisaremos los elementos específicos a su interpretación cuando sea necesario.

#### 6.1 El mundo innu

Para comenzar, hay que constatar que el medio ambiente de los amerindios de América del noreste es muy diferente del de los indígenas andinos. La verticalidad que configura el mundo andino casi no existe en el este de Norteamérica. Además, el clima, por ser más cíclico, con cuatro estaciones muy bien definidas que pasan de un frío extremo durante el invierno a un gran calor durante el verano, no permitió que la agricultura se desarrollara tanto como en los Andes. Por eso, la caza y la pesca son las actividades principales de los innus, que viven en su mayoría en la costa norte del río St-Laurent y en la región del Labrador<sup>209</sup>. Si los innus son nómadas<sup>210</sup> es porque

---

<sup>209</sup> Los innus llaman a su territorio *Nitassinan*, lo que significa “nuestra tierra”. Es difícil identificar con exactitud las fronteras de este territorio, pero el jefe innu Daniel Ashini dice que se extiende desde “l’embouchure de la rivière Saguenay au détroit de Belle-Isle, du lac Saint-Jean à la baie d’Ungava et jusqu’à la côte de l’Atlantique” (1992: 13). Los innus se reparten en 13 comunidades dispersas en este territorio.

<sup>210</sup> En realidad, no pueden ser considerados completamente como nómadas porque cada comunidad se desplazaba en una región específica y volvían al mismo sitio todos los veranos para cultivar algunas plantas e intercambiar con otras comunidades.

los animales que cazan se desplazan constantemente, como el *caribou*<sup>211</sup>; y, por eso, su relación con el mundo animal es muy importante. En efecto, los animales pueden ser considerados como primos del género humano y son asociados a dioses con grandes poderes, representados como dueños de los animales. En realidad, toda la vida de los innus se basa en las relaciones entre estos tres actores: los dueños de los animales, los animales mismos y los seres humanos. El antropólogo Peter Armitage expresa el respeto hacia los dueños así:

Respect for animals masters is particularly important in that the Innu believe that both their spiritual and material well-being are dependent upon maintaining good relations with these beings. It is the animal masters who are responsible for living game to the hunter and his family; the animals they control (*tepinimeu*: “he controls him”) cannot be hunted without their agreement. (1992: 76)

Así, la noción de respeto se vuelve central en las relaciones entre estos tres actores y particularmente hacia las entidades dueñas. Este respeto se manifiesta de varias maneras, por ejemplo, al no despilfarrar carne, no cazar de manera abusiva o no matar cachorros, al observar los rituales después de la muerte de un animal, particularmente los que conciernen a los huesos. Al manifestar este respeto, los innus aseguran su respeto al ciclo de la naturaleza. “ The Innu say that it is important to treat the bones and other remains with great respect because the animal masters need them to regenerate new animals” (Armitage 1992: 77-78). En este sentido, Irving Hallowell insiste en el hecho de que para la ontología algonquina pueden ser “personas” tanto humanos como no humanos: “Tous les ‘êtres de la catégorie de personne’ sont dotés de pensée, d’intelligence, de volonté, de la faculté de métamorphose, de la capacité de parler, et les humains, de ce fait, peuvent

---

<sup>211</sup> El *caribou* es el animal más importante para la cultura innu, tal como lo expresa el jefe Daniel Ashini: “Le caribou, qui est au centre de notre mode de vie, ne connaît pas de frontière [...] Les autres animaux sont aussi important, mais autant que le caribou.” (Ashini 1992: 15)

communiquer avec les ‘personnes autres qu’humaines’.” (citado en Feit 2000: 125). Así, toda la cosmología algonquina<sup>212</sup> se ve impregnada por las relaciones entre personas humanas y no humanas, y regida por los principios de reciprocidad y respeto entre humanos, animales y otros tipos de personas<sup>213</sup> (Feit 2000: 126). Estos principios de respeto y reciprocidad no sólo son necesarios en relación con el mundo espiritual, sino también entre los individuos de la comunidad. Un poco como en el caso de la comunidad andina, de cierta manera el equilibrio social refleja el equilibrio cósmico y, en este sentido, el respeto mutuo en la comunidad, particularmente hacia los ancianos, favorece una buena caza y protege de los espíritus malos<sup>214</sup>. Así, para mantener el equilibrio, la repartición de los bienes y del trabajo tienen un papel central para los innus, tal como lo dice el jefe Daniel Ashini:

Le partage constitue l’une des règles les plus importantes de notre organisation sociale. Le prestige du chasseur innu ne lui vient pas des richesses qu’il accumule, mais des biens qu’il distribue<sup>215</sup>. [...] Nous partageons le travail

---

<sup>212</sup> Los pueblos indígenas de Norte de América se dividen principalmente en dos grandes familias lingüísticas: los *algonquiens* y los *iroquoiens*. Los innus forman parte de los *algonquiens* del subártico con los *algonquins*, *attikameks*, *cris* y *naskapis*, pero otras naciones forman parte de la familia lingüística más extendida. Así, cuando Hallowell habla de la cosmología algonquina, se refiere más bien a la nación de los ojibways que forman parte de los *algonquiens* de otra región geográfica. Sin embargo, como lo estamos viendo, lo que describe Hallowell entra en los esquemas cosmológicos de otras naciones como los *cris* (Feit 2000) y los innus (Armitage 1992); por eso, hablamos de una cosmología algonquina como categoría general. Como lo veremos más adelante, esto no significa que la cosmología algonquina se diferencie completamente de la iroquesa.

<sup>213</sup> Es interesante saber que en lengua innu, se clasifican las palabras según el género animado/inanimado y no femenino/masculino. Esta categoría de animación no corresponde realmente a lo vivo y no vivo, y a parte de los seres obviamente animados, como los humanos y los animales, esta repartición parece arbitraria (Martin 1991: 77). Sin embargo, podría probablemente tener un enlace con la relación que se puede tener con la realidad referente a la lengua; es decir que el género animado podría, en ciertos casos, referirse a entidades con las cuales los humanos tienen una relación de respeto, por ser personas.

<sup>214</sup> Armitage explica que el respeto hacia los ancianos es particularmente importante porque tienen una relación más antigua y estable con los dueños de los animales. “The prestige of the elderly is due in large measure to their perceived ability to communicate effectively with the hidden cosmological realm of animal masters and other spirit beings. [...] The elderly play an important role in maintaining good relations with the animal masters and in protecting their kin from magical/psychic attack by evil or hostile shamans and spirits.” (1992: 100).

<sup>215</sup> Lejeune mismo subraya, en 1634, esta tendencia a distribuir la caza: “Ils n’ouvrent point la main à demy quand ils donnent, [...]. Vous leur verrez nourrir leurs parents, les enfans de leurs amis, des femmes vefves, des orphelins, des vieillards, sans jamais leur rien reprocher, leur donnans

aussi. Aucun Innu ne passera tout droit devant son semblable en train d'accomplir une tâche pouvant être partagée. (Ashini 1992: 16)

Este compartir se vuelve una obligación, particularmente en lo que concierne a la caza<sup>216</sup>; y si no es respetada, el dueño de los animales u otros espíritus pueden dar un castigo por medio de enfermedades o escasez de animales para la caza. Evidentemente, esta repartición no se hace de cualquier manera: la caza se reparte sobre todo por medio de festines comunitarios; y los bienes materiales y el trabajo se reparten a través de formas de reciprocidad. Estas prácticas de repartición y manifestaciones de respeto a las distintas personas, humanas y no humanas, tienden a mostrar una cierta interdependencia entre los diferentes actores del medio ambiente para que se perpetúe el ciclo de la vida.

Hay que considerar también que los innus tienen una vida espiritual basada en el animismo; es decir que todos los elementos que los rodean están animados por una fuerza espiritual<sup>217</sup>. El mundo está poblado por seres no humanos con quien hay que convivir y compartir y estos no sólo son animales y seres invisibles, sino también elementos naturales, objetos, astros, etc. Así, el respeto del cual estuvimos hablando arriba se extiende a todos los elementos del medio ambiente e, incluso, a ciertos objetos, particularmente a los que sirven para la caza: “Respect through the maintenance of good relations with various spiritual beings, with the elements (e.g. ice, snow, fog), and with certain objects (e.g. snowshoes) is extremely important

---

abondamment quelquefois des Orignaux tout entiers; c'est véritablement une marque d'un bon cœur, & d'une ame genereuse” (85)

<sup>216</sup> Armitage dice que el compartir es realmente una obligación, sobre todo en lo que concierne a la comida: “In the country and in the community, strong social norms and secular and religious sanctions oblige the Innu to share bush food” (1992: 97)

<sup>217</sup> Lejeune testimonia de este animismo en su relación de 1634: “De plus, les Sauvages se persuadent que non seulement les hommes & les autres animaux : mais aussi que toutes les autres choses sont animées, & que toutes les ames sont immortelles, ils figurent les ames comme une ombre de la chose animée [...]” (48).

[...]” (Armitage 1992: 76). Estamos, entonces, frente a una concepción del mundo que no traza fronteras entre lo humano y lo no humano<sup>218</sup>, que exige respeto y reciprocidad entre las diferentes entidades para mantener el equilibrio y permitir la supervivencia general. En este sentido, los seres humanos tienen la enorme responsabilidad de asegurarse de que sus acciones respeten y generen el equilibrio entre todas las entidades. Teniendo en cuenta este marco general, empezamos a ver los relatos de Lejeune.

## **6.2 Mitos en la relación de 1634**

En su relación de 1634, Lejeune hace una narración bastante escasa de la mitología, intenta contar cómo los innus conciben los orígenes cosmológicos y cuáles son las deidades más importantes y su papel en la concepción del mundo. Lejeune nos dice que el origen del mundo podría ser atribuido a un cierto Atahocam, pero que eso es algo tan lejano en los tiempos antiguos que no es nada seguro (37). Los amerindios no parecen tan interesados en conocer el origen del mundo; es más bien una preocupación de Lejeune, quien les interroga sobre este asunto, tratando probablemente de confrontarse a ellos sobre sus creencias y la existencia de Dios. Luego, introduce el mito del Messou, el cual hemos evocado anteriormente, y según el cual Messou es el reparador del mundo y el que ha regenerado las especies animales en la tierra, probablemente incluso al humano. Esta divinidad parece tener costumbres parecidas a las de los innus y el mito dice: “Ce Messou allant à la

---

<sup>218</sup> Esto no significa que todo lo que rodea al ser humano tenga que ser respetado en cualquier situación.

chasse, ses loups Cerviers<sup>219</sup> dont il se servoit au lieu de chiens, estans entrez dans un grans lac ils y furent arrestez” (38). La caza está en la base del modo de vida de los innus y, entonces, la proyectan a sus personajes mitológicos. Luego, el lago donde están los dos lince del Messou se desborda para crear un diluvio y Messou intenta reparar el mundo con la ayuda de algunos animales.

Le Messou les cherchant par tout, un oyseau luy dit qu’il les voyoit au milieu de ce lac, il y entre pour les retirer, mais ce lac venant à se desgorger couvrit la terre, & abisma le monde, le Messou bien estonné, envoya le corbeau chercher un morceau de terre pour rebastir cet element, mais il n’en peut trouver, il fist descendre une Loutre dans l’abisme des eauës, elle n’en peut rapporter, en fin il envoya un rat musqué, qui en rapporta un petit morceau, duquel se servit le Messou, pour refaire cette terre où nous sommes [...] (38)

Este pasaje del mito nos muestra la estrecha relación que los animales tienen con las personas, no humanas en este caso, y la necesidad de colaboración entre ellos. Aun cuando el Messou es un cazador, tiene una relación amistosa con los animales y puede colaborar con ellos para que el mundo se haga habitable de nuevo. Después de haber restablecido la tierra, se dedica a reconstruir los demás elementos:

[...] il tira des flesches aux troncs des arbres, lesquelles se convertirent en branches, il fist mille autres merveilles, se vengea de ceux qui avoient arresté ses Loups Cerviers, épousa une Ratte musquée, de laquelle il eust des enfans qui ont repeuplé le monde, voila comme le Messou a tout restably. (38)

Al evocar la venganza de Messou en contra de los que provocaron el diluvio deteniendo a los lince en el lago, estamos frente a una expresión de la cólera divina que intenta restablecer el orden de las cosas; no parece ser una acción con valor negativo, ya que se encuentra en medio de la reconstrucción del mundo. Además, vemos de nuevo la relación que establece con los animales, ya que se casa con una

---

<sup>219</sup> Estos son lince canadienses.

rata almizclera<sup>220</sup>, y la filiación que establece con los humanos. No queda claro si la repoblación que hace Messou es una de humanos o sólo de animales, pero suponemos que es una de humanos, ya que hay humanos en la tierra. En este sentido, Messou establece una relación de parentesco evidente entre los humanos, los animales y los seres sagrados. En esta misma línea, Messou tiene una relación privilegiada con los humanos, ya que les regaló el don de la inmortalidad, tal como se narra en otro mito que se parece de manera extraña al mito de Pandora.

[...] un certain Sauvage avoit receu du Messou le don d'immortalité dans un petit paquet, avec une grande recommandation de ne le point ouvrir, pendant qu'il le tint fermé, il fust immortel [...] l'ayant deployé, tout s'envola, & depuis les Sauvages ont esté sujets à la mort. (39)

El respeto de los humanos hacia los seres sagrados está bien ilustrado aquí, pierden algún privilegio al no respetar las instrucciones de Messou. Este tiene justamente una relación directa con los dueños de los animales que hasta hoy en día los innus respetan para asegurarse del mantenimiento del equilibrio del mundo:

Ils disent en outre, que tous les animaux de chaque espece ont un Frere aîné, qui est comme le principe & comme l'origine de tous les individus, & ce frere aîné est merveilleusement grand et puissant. [...] [O]r ces aisnez de tous les animaux sont les cadets du Messou, le voila bien aparenté, le brave reparateur de l'Univers est le Frere aîné de toutes les bestes. Si quelqu'un void en dormant l'aîné ou le principe de quelques animaux, il fera bonne chasse, s'il void l'aîné des Castors, il prendra des castors, s'il void l'aîné des Eslans, il prendra des Eslans, jouyssans des cadets par la faveur de leur aîné qu'ils ont veu en songe. (39)

Los animales y las deidades asociadas a ellos no son los únicos elementos de los cuales nos habla Lejeune; también menciona a los dos espíritus responsables de las estaciones del año. Como en el caso andino, la dualidad parece prevalecer a la

---

<sup>220</sup> Yvette Barriault resalta que el ratón almizclero aparece en dos circunstancias mitológicas: “Dans les mythes montagnais le rat musqué apparaît en deux circonstances particulièrement importantes : il découvre le grain de sable qui forme la terre et il prévient le castor quand les hommes se conduisent mal. Ne serait-il pas une sagesse qui découvre les sources de fécondité et permet d'éviter les écueils ?” (1971: 43). En este mito del Messou, este animal es definitivamente una fuente de fecundidad, ya que permite reparar la tierra y repoblarla después.

cuatripartición; así, aun cuando hay cuatro estaciones, son dos los espíritus responsables de ellas<sup>221</sup>.

Ils reconnoissent deux principes des saisons, l'un s'appelle *Nipinoukhe*, c'est celui qui ramene le Printemps & l'Esté. [...] L'autre s'appelle *Pipounoukhe*, du nom de *Pipoun*, qui signifie l'Hiver, aussi rameine il la saison froide. [...] [I]ls partagent le monde entre eux l'un se tenant d'un costé, l'autre de l'autre, & quand le temps de leur station aux deux bouts du monde est expiré, l'un passe en la place de l'autre, se succedans mutuellement [...] Quand *Nipinoukhe* revient, il ramène avec soy la chaleur, les oyseaux, la verdure, il rend la vie et la beauté au monde; mais *Pipounoukhe* ravage tout, estant accompagné de vents froids, de glace, de beige, & des autres apanages de l'Hiver. Ils appellent cette succession de l'un à l'autre *Achitescatoueth*, c'est à dire ils passent mutuellement de l'un à l'autre. (39-40)

Tenemos con estas dos entidades la idea de una dualidad que se manifiesta en opuestos complementarios<sup>222</sup> que puntúan la vida de los innus, entre una estancia nómada de caza dentro de las tierras durante el invierno y otra más sedentaria, de caza y recolección en un lugar más fijo durante el verano. Se puede ver también una dualidad, pero esta vez masculino-femenina, en las figuras masculina y femenina del Manitou y su esposa. Lejeune nos dice que el Manitou es considerado como el diablo y su esposa una diablesa, pero en realidad él está asociado a la guerra y su esposa a la muerte.

[...] ils recognoissent un Manitou, que nous pouvons appeler le diable, ils le tiennent comme le principe des choses mauvaises ; il est vray qu'ils n'attribuent pas grande malice au Manitou, mais à sa femme, qui est une vraye diablesse : le mary ne hait point les hommes, il se trouve seulement aux guerres, & aux combats, & ceux qu'il regarde sont couvert, les autres sont tués [...] Pour la femme du Manitou, elle est cause de toutes les maladies qui sont au monde, c'est elle qui tuë les hommes, autrement ils ne mourroient pas, elle se repaist de leur chair, les rongent intérieurement [...]. (47-48)

<sup>221</sup> Tal vez son dos porque en la región subártica el periodo frío del año dura más tiempo, lo que hace que se distinguen realmente dos periodos: uno frío y otro caluroso.

<sup>222</sup> Decimos que son complementarios porque estos dos momentos son necesarios para una vida más equilibrada, ya que vivir únicamente de la caza dentro del territorio norteño es un modo de vivir muy duro e inestable; y una vida completamente sedentaria impide tener suficientes animales para la caza, siendo por ello necesario seguirlos en sus ciclos migratorios.

Esta dualidad masculino-femenina parece asociarse al paralelismo que está presente en el mundo andino también: los poderes otorgados a la deidad masculina se extienden a su esposa. Además, lo masculino está asociado a la protección y la muerte durante la guerra, mientras que lo femenino está asociado a la muerte relacionada con la enfermedad; es decir, durante el curso de la vida cotidiana. En cierto sentido, se complementan para cubrir un abanico más grande del ámbito de la mortalidad. Es interesante ver que Lejeune presenta estas dos deidades tratando de establecer una dicotomía entre los espíritus buenos y los espíritus malos: lo bueno está representado por el Messou, Nipinoukhe y Pipounoukhe y los espíritus del día y del aire, llamados Khichikouai, que permiten a los innus conocer el futuro y encontrar animales para la caza; en cambio, lo malo está representado por Manitou y su esposa. Esta dicotomía parece revelar de cierta manera la tensión axiológica que existe entre el jesuita y los amerindios, ya que es Lejeune el que está estableciendo una oposición entre las cosas buenas y las cosas malas, otorgando un valor positivo a los primeros y uno negativo a los segundos. Se ve una contradicción cuando presenta al Manitou diciendo: “ils le tiennent comme principe des choses mauvaises ; il est vray qu’ils n’attribuent pas grande malice au Manitou” (47). Esta frase muestra que Lejeune está forzando el lado malo, diabólico, del Manitou, ya que finalmente admite que los mismos amerindios no le atribuyen malicia; por extensión, su mujer tiene atributos que se le parecen y, como hay ambivalencia en el estatuto de maldad del Manitou, Lejeune insiste en la maldad de su mujer. Por ser misionero tiene que desalojar lo diabólico de las tradiciones amerindias; y como admite que Manitou no es tan malo, gira hacia su esposa para tener una figura diabólica. Es cierto que

parece haber cierta oposición entre espíritus asociados a la fertilidad y la vida y otros asociados a la guerra y la muerte, pero es Lejeune quien les atribuye un valor positivo o negativo.

Veamos ahora cómo se define lo axiológico y regulador en relación con los elementos mitológicos que acabamos de presentar. En el nivel axiológico, el mito del *Messou* nos revela dos principios con gran valor: la colaboración y el respeto. El hecho de que el *Messou* y los animales se pongan juntos para reparar el mundo nos muestra la necesaria colaboración entre los diferentes actores del medio ambiente para crear y mantener el mundo en un estado equilibrado. De cierta manera, podríamos decir que, como en el caso andino, indica que el principio de relacionalidad es de gran valor. En un primer momento, la relacionalidad no parece establecerse, sino más bien reafirmarse a través de la colaboración, pero luego se instaura con la repoblación del mundo por medio de la unión de *Messou* con la rata almizclera. El respeto, por su parte, parece manifestarse principalmente en dos momentos que hacen el enlace con el lado regulador del relato: la venganza del *Messou* y la mortalidad del humano. En su memoria de maestría sobre el mito de *Tshakapesh*, Bianca Lacroix afirma que la venganza se manifiesta como valor promovido por el mito (2002: 83). Por nuestra parte, no vemos la venganza como valor, sino como consecuencia de una falta al principio de respeto hacia otra persona (humana o no humana), o hacia una actividad sagrada (la caza), o hacia otro principio como la relacionalidad y sus manifestaciones (la colaboración). Así, el *Messou* se venga de los que atraparon a sus linceos porque no tienen respeto por los dos animales ni su dueño, ni por la actividad que representan (la caza) ni, por

extensión, por la necesaria relacionalidad entre estos elementos para mantener el mundo como es. Por otro lado, por el hecho de no tener en cuenta el mandato del Messou de no abrir el paquete que le habría hecho inmortal, el humano muestra una falta de respeto hacia el dios y sus demandas. En este sentido, el nivel regulador se manifiesta a través de la obligación de tomar en consideración los principios de colaboración y de respeto. Esto apunta a una instancia práctica que se desarrolla en un contexto de estrecha convivencia con los actores que permiten que el humano sobreviva: los dueños de los animales (representados por el Messou) y los animales mismos.

Los demás mitos presentados por Lejeune, que presentan a los espíritus de las estaciones y de la guerra y la muerte, sobreentienden también una relacionalidad, pero que apunta principalmente a la complementariedad y el paralelismo como principios valorados. Evidentemente, para que su modo de vida, puntuado por prácticas diferentes según el tiempo, tenga sentido y esté éticamente enmarcado, los innus valoran los principios de complementariedad y paralelismo que se desprenden de las dualidades naturalmente presentes en su entorno: las estancias de frío y calor, y lo masculino y femenino. En un nivel regulador obliga implícitamente a los humanos a mantener papeles complementarios entre los dos géneros en las actividades que conciernen a la supervivencia en el medio ambiente<sup>223</sup>, lo que es simbólicamente representado de manera inversa por Manitou y su esposa, que se complementan en lo que concierne a la muerte. Estos papeles no sólo son

---

<sup>223</sup> Por ejemplo, Lejeune ofrece una muestra de esta dualidad complementaria de la labor de los hombres y las mujeres en su relación de 1633: “Les femmes sçavent ce qu’elles doivent faire, et les hommes aussi: et jamais l’un ne se mesle du Messier de l’autre: les hommes font le corps de leurs canots, les femmes cousent l’écorce avec de l’osier, ou un petit bois semblable: les hommes font le bois des raquettes, les femmes la tissure” (citado en Lefebvre 1970: 43).

complementarios, sino que tienen una importancia “paralela”; es decir que cohabitan sin que uno sobrepase al otro. Del mismo modo, la complementariedad entre las estaciones obliga a los innus a sacar provecho de sus prácticas de temporada para completar las carencias de la estación anterior. En este sentido, los valores y normas que se desprenden de la dualidad ilustrada en estos elementos mitológicos están directamente relacionados a las prácticas cotidianas de los innus que tienen que trabajar de manera complementaria para asegurar la obtención de todo lo necesario para alimentarse, vestirse, alojarse y, por tanto, sobrevivir dentro de un entorno adverso.

Estos escasos elementos mitológicos de la relación de 1634 nos permiten tener ya una idea de los principios éticos en juego en la mitología innu presentada por Lejeune. Si embargo, antes de formular una postura ética más completa, nos vamos a detener sobre el mito de Tshakapesh, presente en la relación de 1637.

### **6.3 El mito de Tshakapesh de 1637**

El mito de Tshakapesh es uno de los más difundidos en la familia lingüístico-cultural algonquina hoy en día y tiene múltiples variantes, con algunos episodios que están presentes en cada una de ellas. La versión que Lejeune nos cuenta en su relación de 1637 es la primera que fue transcrita y comporta dos de los episodios que existen todavía hoy en día. Asumimos el origen innu del mito contado por Lejeune, pero, en realidad, no hay nada seguro en afirmar que le fue contado por un innu. Rémi Savard en *La voix des autres* (1985) dice, por un lado, que el antropólogo inglés Tylor a finales del siglo XIX atribuía al mito un origen wendat y, por otro

lado, que en 1637 Lejeune tenía encuentros privilegiados con un amerindio atikamek llamado Makheabichtichiou que podría haberle contado el mito (249). Sin embargo, Savard considera razonable sostener el origen innu del mito, ya que Lejeune era “el jesuita de los innus” y solía mencionar en sus escritos si lo que estaba contando venía de otra nación amerindia (249). En su compilación de cuarenta y nueve versiones diferentes del mito, Savard identifica siete episodios en total<sup>224</sup> para tener el mito “completo”, pero en la versión de Lejeune sólo están dos de estos episodios, los dos más estables que marcan el inicio y el final de todas las versiones; es decir, el súper-oso y el astro pillado en la trampa. De nuevo, Lejeune nos cuenta un relato fragmentario, advierte el lector que se trata de fabulaciones y que no contará todo:

Ie leur ai ouy raconter quantité de fables, du Moniz ie me figure que les plus censes d’entr’eux tiennent ce contes pour des fables. I’en toucherai vne seule, qui me semble fort ridicule. [...] Ie serois trop long de raconter toutes les aventures de cét homme-enfant [...]. Pour abreger [...]. (1972: 54)

El relato que nos cuenta Lejeune empieza por la muerte de los padres de Tshakapesh, comidos por un oso y una liebre gigantescos, y por su nacimiento, al haberse salvado de la matanza.

Ils content qu’vn homme et vne femme estans dans les bois, vn Ours vint qui se ietta sur l’homme et l’estrangla et le mangea. Vn lièvre d’espouyantable grandeur se ietta sur la femme et la deuora ; il ne toucha pas neantmoins à son enfant qu’elle portois encore dans son ventre, dont elle estoit preste d’accoucher. (1972: 54)

Tenemos en esta primera parte del relato que nos cuenta Lejeune la presencia de dos animales importantes en la cosmología innu: el oso y la liebre. El oso, uno de los animales más respetado por los innus, es considerado como el rey de la selva, ya que

---

<sup>224</sup>Estos siete episodios son: “1- Le super-ours; 2- Le poisson avaleur; 3- Les chasseurs de castor; 4- La femme cannibale; 5- Les joueurs de balle; 6- Les gens de la balançoire; 7- L’astre piégé” (retomado en Lacroix 2002: 51). Aparte del primero y el último, los episodios del mito no siempre están contados en el mismo orden.

es solitario, fuerte y astuto. La liebre<sup>225</sup>, por su lado, se asocia más bien a una deidad poderosa a veces considerada como creadora del mundo en los mitos actuales; Lejeune dice que se asocia a un espíritu del día: “Ce grand lièvre estoit quelque Genie du Jour, car ils nomment un de ces Genies, qu’ils disent estre grand causeur, du nom de Michtabouchiou, c’est à dire grand Lièvre” (1971: 54). Al contrario de la liebre, no se especifica si el oso tiene alguna característica fuera de lo normal y, en este sentido, podríamos ver en estos dos animales una representación del mundo terrestre (el oso) y del mundo cósmico (la liebre)<sup>226</sup>. Podríamos también suponer que los dos animales son los dueños de su especie, ya que en los mitos recogidos a partir del siglo XIX el oso está representado más grande que lo normal y corresponde, como la liebre, a la descripción que Lejeune hace de los dueños de los animales en 1634 y que hemos mencionado arriba<sup>227</sup>. Es interesante también ver que Tshakapesh nace tras la muerte de sus padres, lo que establece una continuidad entre muerte y vida, atenuando a la vez la dicotomía entre estos elementos duales.

---

<sup>225</sup> Es interesante saber que la liebre no se encuentra en las versiones del mito posteriores a la que cuenta Lejeune; ni Rémi Savard (1985) ni Yvette Barriault (1971) pudieron encontrar una versión del mito con la liebre.

<sup>226</sup> Yvette Barriault confirma este aspecto al decir: “[L’ours est] cet animal que nous identifions, en dernière analyse, à une puissance responsable de la vie du monde “d’en-bas” [...]. L’ours, c’est vraiment le roi de la forêt amérindienne. Son corps massif, trapu, sa vie solitaire lui donnent de l’importance. Cet animal rusé, intelligent, prudent et d’une force extraordinaire jouit d’un grand prestige auprès des Montagnais. [...] Nous avons déjà souligné que la plupart des mythes algonquins considèrent le lièvre comme créateur de ce monde. [...] Chez les Montagnais le lièvre semble le maître du monde “d’en-haut” alors que l’ours joue le rôle de “Providence à courts termes”.” (1971: 43-69).

<sup>227</sup> También es interesante saber que Lejeune utiliza letras mayúsculas las dos veces que menciona al oso: “vn Ours vint [...] il tua l’Ours” (54). Mientras que para la liebre, la primera vez utiliza una minúscula y la segunda vez, cuando la asocia a un espíritu importante, utiliza una mayúscula: “Vn lièvre d’espouuantable grandeur [...] il fit mourrir aussi le grand Lièvre [...] Ce grand Lièvre étoit quelque Genie du Jour” (54). El hecho de utilizar las mayúsculas confirma probablemente que Lejeune no habla de animales ordinarios y que refieren efectivamente a los dueños de su especie o a otros espíritus importantes.

Después de su nacimiento trágico, Tshakapesh es adoptado por una mujer que lo criará como su hijo, pero que en realidad se hará su hermana. A partir de este momento se describe a Tshakapesh como un ser extraordinario: tiene el tamaño de un niño, pero una fuerza tremenda.

Vne femme passant en cét endroict vn peu apres ce carnaje, fut fort estonnée voyant cét enfant viuant, elle le prend, l'esleue comme son fils, l'appellant neantmoint son petit frere, auquel elle donna le nom de Tchakabech. Cét enfant ne creut point en grandeur, demeurant tousiours comme vn enfant au maillot : mais il paruint à vne force si espouuantable, que les arbres seruoient de flesches à son arc. (1972: 54)

Este momento ilustra una de las facetas importantes de la cultura innu; es decir, la adopción. En efecto, las relaciones filiales en esta sociedad no se conciben de manera tan estricta como en occidente. La adopción es una práctica muy normal, no sólo cuando los padres mueren, como ocurre en el mito, sino en otras ocasiones como la enfermedad de los padres, el número demasiado grande de niños en una misma familia, etc. La adopción tiene la mayoría de las veces una función reequilibradora, ya sea para asegurar una buena distribución de la caza entre todos, o para que haya una distribución igual entre ambos sexos, probablemente para que el trabajo se distribuya adecuadamente:

[...] il fallait redistribuer les personnes à charge de façon à ce que l'équilibre soit maintenu entre la production par le chasseur et la consommation de la viande par la famille. José Mailhot (1993: 92) rapporte l'exemple d'une situation où l'adoption avait pour but de rétablir l'équilibre entre les sexes à l'intérieur d'une famille nucléaire. (Lacasse 2004: 82)

Además, el hecho de que Tshakapesh utilice árboles como flechas en su arco muestra, según Barriault, que es generador de fuerza vital: "Les flèches sont faites d'une matière puissante d'un tronc d'arbre (vie) [...] la vraie vie s'acquiert par la vie; les flèches ne donnent la mort que pour accroître la vie" (1971: 77).

Luego de la adopción y del cambio supernatural de su persona, Tshakapesh se pone a vengar a sus padres, matando al oso y a la liebre que los devoraron:

[...] il tua l'Ours qui auoit déuoré son pere, et luy trouua encore dans l'estomach sa moustache toute entière; il fit aussi mourir le grand Lièvre qui auoit mangé sa mere, ce qu'il recogneut à la trosse de cheveux qu'il luy trouua dans le ventre. (54)

Como lo hemos mencionado anteriormente, la venganza que ocurre aquí no representa tanto un acto malo, sino un intento de reequilibrar las relaciones entre diferentes actores<sup>228</sup>. Lacasse sugiere que este episodio del mito presenta el inicio de la caza para los innus<sup>229</sup>, ya que en ciertas versiones modernas del mito estos están presentados como vegetarianos (2004: 51). Así, el acto de haberse comido a los padres de Tshakapesh sería una grave violación al respeto del género humano de parte de espíritus tutelares o dueños de animales, ya que parece hacerse de manera gratuita. Luego de haber matado a los dos animales, Tshakapesh encuentra el cabello de su madre en el estómago del oso y el bigote<sup>230</sup> de su padre en el de la liebre. Según Savard, si Tshakapesh hubiera soplado sobre el pelo de sus padres habría podido resucitarlos, pero eso significaría que el género humano habría sido inmortal (1985: 131). En este sentido, el mito justifica el porqué de la mortalidad de los humanos, un poco como en el mito anterior con la caja misteriosa y el Messou.

---

<sup>228</sup> En este sentido, lo podemos ver también como una manifestación de reciprocidad, como en el caso andino, en la que la reciprocidad no tiene que ser siempre un acto “positivo”. En un caso como este se parece más al “ojo por ojo”, sin tener por eso el mismo alcance ideológico.

<sup>229</sup> Savard también especifica que sería un error ver en este episodio del mito una simple venganza, ya que Tshakapesh está más bien estableciendo los elementos del modo de vivir amerindio. “[...] le destin d'un héros ne se réduit pas à une simple vendetta privée. Tout au long du récit, on verra qu'il était venu mettre en marche les articulations du mode de vie indien” (1985: 131). Además, Barriault explica también que matar a un oso es un rito de pasaje hacia la adultez para los jóvenes innus (1971: 178).

<sup>230</sup> El hecho de que encuentre un bigote muestra que Lejeune reformuló el mito en sus propias palabras, ya que los amerindios eran casi completamente barbilampiños; es, entonces, muy poco probable que ellos mismos habrían puesto este elemento en el mito. En los mitos modernos, encuentra cabello tanto en el caso de su madre como en el de su padre.

Luego, Tshakapesh se sirve de su soplo para hacer crecer un árbol hasta el cielo, lo que confirma en cierta medida la afirmación de Savard, mostrando cómo el soplo del héroe genera vida. Este árbol le sirve a Tshakapesh de puente hacia el cielo, donde encuentra un país maravilloso. Este corto episodio muestra el poder espiritual de Tshakapesh, ya que los árboles sirven para entrar en contacto con el mundo de los espíritus, particularmente su cima<sup>231</sup>.

Después de haber visto el país del cielo y sus maravillas, Tshakapesh vuelve a la tierra para convencer a su hermana de seguirle ahí. Finalmente, ella acepta y sube al cielo con un sobrino suyo, deteniéndose en cabañas preparadas por Tshakapesh en cada etapa del viaje. Finalmente, corta el árbol por el cual ha subido al cielo para impedir que otros puedan subir.

Tchakabech voulant allé au Ciel, monte sur vn arbre; estante quasi à la cime, il soufflé contre cét arbre, lequel s'esleva au soufflé de ce petit Nain; plus il montoit, plus il souffloit, et plus l'arbre s'esleuoit et grandissoit, en sorte qu'il parvint iusques au Ciel, où il trouvoit le plus beau pays du monde; tout y estoit ravissant, la terre excellente, et les arbres très beaux. Ayant bien tout considéré, il vint rapporter la nouvelle de tout cecy à sa sœur, pour l'induire à monter au Ciel et y demeurer à iamais. [...] Sa sœur au commencement faisoit la retive, mais il luy representa si fortement la beauté de ce pays-là, qu'elle prit resolution de surmonter la difficulté du chemin. Elle mene avec soy vn sien petit nepueu, et monte sur cét arbre, Tchakabech allant apres à dessein de les retenir s'ils tomboient; à chaque giste ils trouuoient tousiours leur Cabana faite, ce qui les soulageoit fort. En fin, ils arriuerent au Ciel, et afin que personne ne les suiust, cét enfant rompit le bout de l'arbre iusques assez bas, en sorte qu'on ne peut atteindre de là au Ciel. (54)

---

<sup>231</sup> Barriault dice a este propósito: “[...] il semble nécessaire d’abolir l’espace qui sépare le monde ‘d’en-haut’ de celui ‘d’en-bas’. [...] Le symbolisme de l’ascension dans le monde d’en-haut par le truchement d’un arbre est clairement illustré par la cérémonie secrète d’initiation du chamane-jongleur [...] le jongleur reçoit sa mission d’une voix sortant du sommet d’un arbre” (1971: 82 y 197). Y añade más tarde hablando del gran poder del oso y de su caza: “Tout d’abord on attache, comme il a déjà été mentionné, le crâne et certains os de l’ours à un poteau ou au sommet d’un arbre. Le Maître de la vie est ainsi placé entre deux mondes puisque l’arbre sert de lien entre le ciel et la terre” (1971: 199).

Vemos en este pasaje tres elementos interesantes que se asocian al modo de vida innu. Primero, los atributos maravillosos del cielo<sup>232</sup> son aquellos que tienen que ver con el medio ambiente: tierra excelente y árboles bellos. No hay en el cielo elementos diferentes que en la tierra, sino que son extraordinarios. Segundo, el hecho de que la hermana de Tshakapesh lleve a un sobrino suyo remite de nuevo a las relaciones familiares extendidas e implícitamente a la adopción, ya que la hermana sabe que se va para siempre con su sobrino. Tercero, el hecho de que haya cabañas en cada etapa del viaje al cielo hace pensar en los diferentes campamentos que los innus construyen cuando se desplazan en su territorio durante el invierno; muchas veces estos campamentos están hechos desde el año precedente y sólo hay que renovarlos para asegurarse de su buen estado. Tshakapesh parece estar estableciendo la manera en que viajan los innus, que son nómadas. Además de estos tres elementos, podemos entender que Tshakapesh corta el árbol para asegurarse de que los hombres no suban al otro mundo y que la vida terrestre siga su curso.

En el último de los episodios del mito que nos cuenta Lejeune, Tshakapesh, ya en el país del cielo, pone lazos para cazar y atrapa al sol por error en su trampa. Al ver uno de sus lazos en fuego se asusta y va a ver a su hermana que le dice que el sol probablemente ha caído en la trampa. Al volver al lazo, Tshakapesh confirma la hipótesis de su hermana, pero no logra acercarse suficientemente, probablemente a causa del calor, para liberarlo. Luego, encuentra un ratón y lo hace crecer soplando;

---

<sup>232</sup> Es interesante ver que Lejeune utiliza una mayúscula cuando escribe cielo, lo que sugiere que tal vez lo está considerando realmente como un lugar espiritual que se podría asimilar al cielo cristiano. Incluso podría ser él que haya asimilado un lugar espiritual amerindio que tenía otro nombre al cielo cristiano. A este propósito Barriault dice: “Le mot ‘ciel’ appartenait, croyons-nous, au vocabulaire du missionnaire et non à celui des Montagnais de l’époque. Dans les mythes de 1915 et de 1969 on parle simplement de lune et de soleil. LeJeune, tout pris par sa tâche évangélique, aurait converti ces planètes en ciel.” (1971: 161)

y este libera al sol, quien retoma su curso normal después de haber provocado una oscuridad prolongada en la tierra por haber estado atrapado en el lazo.

Après auoir tout admiré le pays, Tchakabech s'en va pour tendre des lacets, ou comme les autres les comment, des colets, esperant peut-estre de prendre quelque animal. La nuict se leuant pour allé voir à ses lacets, il les vit tout en feu, et n'en osa approcher; il retourne à sa sœur et luy dit: Ma sœur, ie ne sçay qu'il y a dans mes lacets, ie ne voy qu'un grand feu, duquel ie n'ay osé approcher. Sa sœur, se doutant de que c'estoit, luy dit: Ah! mon frere, quel malheur! assurement que vous aurez prins le Soleil au lacet: allez viste le desgager [...] Tchacabech bien estonné, s'en retourne, et ayant bien considéré, trouue qu'en verité il auoit prins le Soleil au colet. Il s'efforce de le deliurer, mais il s'en ose approcher. Il rencontre une petite souris, la prend, la souffle et la faict deuenir si grande qu'il s'en seruit pour detendre ses colets, et desgager le Soleil, le quel se trouuant libre, continua sa course à l'ordinaire. Pendant qu'il fut arresté dans ces lacets, le iour manqua ça bas en terre. (54-55)

En este pasaje, se está ilustrando el hecho de que no todas las presas que un cazador toma son automáticamente validas como animales de caza. Aun cuando es Tshakapesh quien tiende los lazos, es su hermana la que entiende el error de su captura; así, aunque el hombre se encarga de la caza como tal, la mujer tiene también cierto papel que jugar en esta actividad y sabe reconocer lo bueno de lo malo en la caza. El ratón, por su lado, podría simbolizar la relación privilegiada del cazador con los animales, ya que colabora para restablecer el equilibrio astral. Además, el ratón tiene en cierto modo los mismos atributos que Tshakapesh por ser pequeño. Barriault confirma que el ratón está asociado a la vez a un simbolismo de madurez, responsabilidad y eterna juventud: “Remarquons que c'est la souris qui a libéré le soleil. C'est le “petit”. Et nous avons vu que “petit” signifie pour le Montagnais “éternellement jeune”, “adulte”, ou encore “celui qui traîne sa corde” (assume ses responsabilités)” (1971: 156). Podemos deducir que este episodio final del mito nos presenta a Tshakapesh como un ser maduro: ha matado un oso, lo que le hace adulto, y tiene una actitud responsable hacia su caza admitiendo una mala

captura y liberándola. Así, como ser “pleno”, Tshakapesh pasa de “ser terrestre” a “ser celeste”, estableciendo al mismo tiempo un enlace entre los dos mundos. En este sentido, el mito de Tshakapesh viene a ser realmente un “modelo” de comportamiento para los innus, particularmente en su actividad principal que es la caza, pues muestra que, por establecer y respetar algunos comportamientos, Tshakapesh termina siendo “virtuoso”.

Dada su importancia, este mito tiene sin ninguna duda una función ética, pues ejemplifica comportamientos que los innus deben adoptar. Veamos más detenidamente como se construyen lo axiológico y regulador del mito.

Como en los mitos anteriores, el principio de respeto parece ser el más valorado en el mito de Tshakapesh junto con el principio de solidaridad. Como en los mitos anteriores también, el respeto se manifiesta primero a través de la venganza: Tshakapesh tiene que restablecer el equilibrio entre el mundo de los hombres y el de los animales (o el de los espíritus, si consideramos que los animales que devoran a sus padres son asociados a deidades), ya que sus padres fueron matados sin ninguna razón vista. Luego, el respeto se manifiesta a través de la liberación del sol del lazo de caza; efectivamente, Tshakapesh está ilustrando el respeto que hay que tener hacia las presas que se toman, que no son todas presas adecuadas, y, al mismo tiempo, hacia el mundo cósmico, ya que entiende que tiene que liberar al sol para que siga su curso normal. De nuevo, vemos el necesario respeto mutuo entre el mundo humano y no humano, ya se trate de animales o de astros. Tshakapesh logra realizarse como ser pleno y maduro al restablecer el equilibrio a través de su venganza y al liberar al sol. De este modo, termina habitando el mundo de arriba y

su historia sirve de modelo para los hombres siguientes; en este sentido, podemos entender, como lo dice Lacasse (2004: 51), que Tshakapesh es el primero de los innus.

La solidaridad, por su lado, se manifiesta como principio valorado sobre todo a través de la relación entre Tshakapesh y su hermana. Como lo hemos dicho, la adopción de Tshakapesh por su hermana ilustra una práctica muy común en el mundo amerindio que tiene, como lo hemos mencionado, una función reequilibradora. Esta solidaridad es necesaria para la supervivencia de los individuos, pero también de la comunidad entera: un individuo aislado no sobreviviría en un entorno adverso como el de los innus y la comunidad no podría sobrevivir sin el aporte de cada uno, ya que la colaboración es necesaria para cumplir con todos los aspectos de la supervivencia. En este sentido, solidaridad y colaboración van de la mano y apuntan también a la necesaria relacionalidad entre lo humano y no humano, ya que Tshakapesh también colabora con el ratón para liberar al sol. Esta relacionalidad entre el ser humano y todos los demás elementos no humanos de su entorno apunta a lo que Lacasse llama el círculo de la vida; es decir, una relacionalidad circular entre todo, sin que haya ningún elemento superior al otro, en la que el humano sólo es uno de los eslabones (Lacasse 2004: 66). Este círculo de relaciones supone sin duda la reciprocidad como principio que asegura una relacionalidad equilibrada entre todos los elementos.

Del lado normativo, o regulador en términos de Fortin, el mito de Tshakapesh parece apuntar sobre todo a las reglas de la caza. Tshakapesh está estableciendo unas normas de comportamiento hacia los animales y los espíritus importantes; así, de

manera implícita, Tshakapesh nos muestra que matar a animales “sobrenaturales” o que tienen una importancia particular<sup>233</sup> sólo es permitido en un caso excepcional como lo es el de la venganza de la muerte de sus padres. En este sentido, Tshakapesh muestra justamente más tarde que ciertas presas no pueden ser matadas al liberar al sol, lo que ilustra una caza respetuosa y la regla de no matar a ciertos individuos<sup>234</sup>. Todo esto apunta a una instancia práctica relacionada al modo de vivir cotidiano de los innus, es decir, la caza y la vida en la comunidad. Si en los mitos anteriores ya veíamos esbozarse el marco ético de los innus a través de personajes míticos más bien no humanos (el *Messou*, *Manitou* y su esposa, etc.), el mito de Tshakapesh nos envía directamente al establecimiento de las prácticas humanas. Tshakapesh, como lo hemos dicho, representa al primero de los innus e inicia las prácticas sociales de los suyos, ya sean religiosas, comunitarias o éticas. En este sentido, el héroe logra habitar el cielo siendo un individuo ejemplar, incluso virtuoso.

Para terminar, creemos que vale la pena ver cómo Lejeune trata este mito. Ya hemos dicho que Lejeune empieza el relato con un juicio de valor para denigrar las costumbres de los innus, diciendo que sus mitos son fabulaciones. Además, nos parece interesante el final porque compara el episodio de Tshakapesh y del sol con un mito musulmán:

Je me suis laissé dire que les Mahometans croient que la Lune tomba jadis du Ciel, et se rompit. Mahomet voulant remédier à ce désordre la prit, la fit passer par sa manche, et par ce mouuement la refit et la renuoia en sa place. Ce conte de la Lune est autant croiable que celui que ie viens de rapporter du Soleil. (55)

---

<sup>233</sup> Barriault insiste, por ejemplo, en la importancia del oso como animal protector y con grandes poderes espirituales; por eso, no se puede matar de cualquier manera y una serie de rituales tienen que ser seguidos para asegurarse de que el equilibrio cósmico siga siendo respetado (1971: capítulo 2).

<sup>234</sup> Como lo hemos mencionado anteriormente, normalmente no se pueden matar cachorros, por ejemplo.

Es interesante porque Lejeune está poniendo en un pie de igualdad toda tradición que se diferencia de la tradición cristiana y termina diciendo: “Bien heureux ceux que la bonté de Dieu a appellés à l’eschole de la vérité [...] que ceux qui ne suivent pas les sentiers que ce flambeau leur découure, meritent de cheminer dans les tenebres” (55). Lejeune al terminar su exposición con estas afirmaciones está volviendo a su posición inicial. Así, si nos fijamos en la semiología del discurso, vemos que Lejeune representa la confrontación axiológica que está ocurriendo en su tiempo entre el cristianismo y otras tradiciones religiosas. Empieza tomando una posición fuerte en contra de las creencias innus, pero, luego, borra su presencia para contar de la manera más fiel posible el relato; y sólo interviene para advertir de que abrevia su narración. Está emitiendo su discurso a través de un desembrague “ordinario” con leves embragues. Sin embargo, al final intenta retomar su posición inicial con un embrague más fuerte que aumenta su posición axiológica frente al relato, condenando a los “idólatras” y, a la vez, dejando aparecer la misión evangélica de los cristianos, no sólo en el Nuevo Mundo, sino en otras partes del globo. Así, aun cuando el relato nos pone frente a una manifestación amerindia, Lejeune nunca deja que el mito se despliegue completamente, sino que lo controla a través de un discurso que refleja su ideología misionera.

#### **6.4 Balance**

Ahora conviene retomar lo que hemos expuesto en el análisis de los mitos innus de las relaciones de Paul Lejeune e intentar formular la postura ética que emana de los relatos innus que hemos analizado.

Primero que todo, los mitos que hemos analizado ilustran sin ninguna duda las estrechas relaciones que el humano establece con el medio ambiente, habitado por múltiples seres, en especial por animales y seres espirituales. En este sentido, el principio de relacionalidad es primordial para los innus; y el respeto, la colaboración y la solidaridad son los principios a través de los cuales se expresa principalmente esta relacionalidad: respeto, colaboración y solidaridad entre las personas (humanas y no humanas) para mantener el equilibrio. Los mitos concernientes al *Messou* le dan ya un valor a estos principios, ilustrando la importancia del respeto de la relacionalidad para mantener el mundo habitable para todos. La falta de respeto hacia el *Messou*, sus lince y su práctica principal, la caza, rompe el equilibrio e inunda el mundo. El *Messou* restablece este equilibrio colaborando con animales y castigando a los responsables. El respeto no sólo se concibe como la consideración que se tiene hacia alguien o algo, sino también como una necesidad para mantener la armonía del universo y, en este sentido, está asociado a lo axiológico, regulador y práctico de la cultura innu. Los otros mitos de la relación de 1634, por su parte, apuntan a la complementariedad y el paralelismo estableciendo de este modo las bases de la relacionalidad entre elementos duales, particularmente la dualidad de lo masculino/femenino. En una perspectiva ética, se están poniendo las bases del vivir juntos entre hombres y mujeres en la sociedad innu; no se están dictando comportamientos, sino que se muestra la importancia de la complementariedad y del paralelismo entre géneros.

El mito de Tshakapesh, por su parte, hace un retrato más directo de la sociedad innu. Se establecen algunas de las reglas de la caza, a la vez que se ilustra la

importancia de la solidaridad dentro de la comunidad. Se nos muestra, por un lado, la relación que se instaura entre los animales, el cazador y los espíritus, así como el necesario respeto entre ellos para que no se mate a personas (humanas o no humanas) inútilmente y para que el equilibrio cósmico se mantenga (ejemplificado sobre todo con el retorno del curso normal del día y la noche). Por otro lado, vemos que las relaciones familiares pueden ser flexibles para asegurarse de que la comunidad quede completa y que cierto equilibrio sea cumplido. Más que en los mitos anteriores, en el mito de Tshakapesh se ponen las bases normativas de la sociedad innu, y se valoran algunos principios y dinámicas que rigen todo el universo.

A la luz del análisis que hemos hecho de los mitos innus que Paul Lejeune nos cuenta en sus relaciones de 1634 y 1637, nos parece que la postura ética expresada se puede condensar en una “ética del respeto” que formulamos así:

*Para asegurarse de que el equilibrio del círculo de la vida sea cumplido y que todas las personas, humanas y no humanas, puedan vivir en armonía, el innu tiene que ir estableciendo y manteniendo constantemente las redes de relacionalidad entre las entidades del universo. Para que esta relacionalidad se establezca y mantenga, es necesario considerar el respeto y la complementariedad como principios que tienen un valor fundamental y que regulan los intercambios comunitarios y religioso-ecológicos. Toda acción tiene que hacerse con la idea de respetar a las personas (humanas o no humanas) implicadas, ya que su papel dentro del círculo de la vida llega a ser complementario para el mantenimiento del equilibrio.*

*La normatividad asociada a estos principios se manifiesta sobre todo a través de las prácticas de caza que tienen que ir cumpliendo una serie de rituales para reafirmar el respeto hacia los animales y los espíritus que les son asociados. Otros principios como la solidaridad y la colaboración son prácticas que se desprenden de la necesaria relacionalidad entre las personas, ya que la supervivencia en un medio ambiente riguroso, y a veces hostil, necesita trabajo en común.*

Esta postura ética se aplica a los relatos innus de las relaciones de Paul Lejeune. Ahora nos toca ver cómo otra nación amerindia de importancia en aquella época, los wendats, transmitieron sus principios éticos en la mitología que nos llegó a través de las relaciones de Jean de Brébeuf. El análisis eticológico de los mitos wendats nos permitirá comprobar la relativa similitud entre las concepciones éticas de dos naciones que vivían en regiones diferentes, pero que tenían relaciones comerciales entre sí.

## CAPÍTULO 7

### Mitos wendats en las relaciones de Jean de Brébeuf

Como en el caso de los mitos innus en Lejeune, la mitología que se cuenta en los escritos de Brébeuf no es muy larga ni detallada. Así, de nuevo, empezamos con la elaboración de la instancia legitimadora general y, luego, iremos especificando, cuando sea necesario, lo particular a cada uno de los mitos.

#### 7.1 El mundo wendat

Aun cuando los innus y los wendats tenían relaciones comerciales antes de la llegada de los franceses a América del Norte, no podemos asimilar la cosmovisión de los primeros a los segundos. En efecto, los wendats no vivían en la misma región geográfica<sup>235</sup> que los innus y, por lo tanto, su visión del mundo no se configuraba a partir del mismo medio ambiente ni del mismo modo de vida cotidiano<sup>236</sup>. Al

---

<sup>235</sup> La cuestión del territorio wendat no es del todo evidente porque esta nación amerindia tuvo que desplazarse en algunas ocasiones en su historia. En la época de Brébeuf, los wendat habitaban lo que los franceses llamaron la “huronie” que era una región en la actual provincia de Ontario, en los alrededores de la Baya Georgina, en el lago Huron. El wendake, nombre que los wendat daban a su territorio, no era habitado por una sola nación, sino que abrigaba a una confederación de cuatro naciones que formaban parte de la misma familia lingüística y cultural: “[les] tribus dites de l’Ours, les *Attignaouantans*, de la Pierre, les *Arendahronon*, de la Corde *Attingueenongnahacs*, et du Cerf, les *Tahontaenrats*” (Thérien 1996: XXIV). A estas cuatro naciones se puede añadir una quinta: los *Ataronchronons*. Sioui traduce esta quinta nación como “la nation de l’autre côté du marais” y justifica la traducción francesa de todas estas (1992: 175-177). Cuando el wendake fue “destruido” por los iroqueses, los que sobrevivieron a la masacre se dispersaron por regiones diferentes. Una parte de estos se refugiaron cerca de la ciudad de Quebec, donde, en la actualidad, se sitúa el pueblo de los Huron-wendats que sus habitantes llaman de nuevo wendake; otros, en cambio, se fueron más al sur, cerca de la actual ciudad de Detroit y en Ohio, siendo llamados wyandots. Sioui argumenta que los wendats actuales de la región de Quebec son los descendientes de los “Iroquoiens du St-Laurent”, que se habrían juntado a la confederación wendat en la segunda mitad del siglo XVI. (1999: 112)

<sup>236</sup> Georges Sioui explica muy bien que los nómadas, por ser más dependientes de las incertidumbres del medio ambiente, tienen una relación más estrecha con sus elementos; al contrario, los sedentarios tienen un mejor control de sus recursos y desarrollan más los intercambios entre grupos humanos: “Contrairement à la culture wendate-iroquoise, dans laquelle l’homme dispose de l’agriculture et du pouvoir d’échange qu’elle permet, le nomade a l’obligation de se maintenir en harmonie plus pure et intime avec l’esprit de la terre et de ses enfants, animaux, végétaux et autres. Le nomade fait plus un

contrario de sus vecinos del norte, los wendats eran sedentarios<sup>237</sup> y la base de su alimentación se hacía a partir de la agricultura, principalmente del maíz, el frijol y la calabaza<sup>238</sup>. Además de la agricultura, la caza y la pesca eran actividades de importancia y, entonces, los animales tenían un lugar de predilección en la cosmología wendat. En efecto, los animales eran seres asociados a una simbología importante y muchos de ellos tenían grandes poderes. Georges Sioui explica que para los wendats el ser humano y los animales forman parte de la misma especie, son todos animales; y, en este sentido, tienen relaciones de “parentesco” (1994: 45). Así, los diferentes clanes wendats eran asociados a un animal<sup>239</sup> y, probablemente, a sus atributos, de manera que Sioui identifica ocho de estos clanes en los alrededores de 1650<sup>240</sup>: la Tortuga, el Lobo, el Oso, el Ciervo, el Castor, el Halcón, el

---

avec sa mère, la terre, que le semi-sédentaire. Sa culture est axée sur la légèreté, dans tous les sens du terme, c'est-à-dire qu'elle lui impose une harmonie optimale. Son idéologie fort complexe est par ailleurs plus perceptive des forces de l'univers” (1999: 21).

<sup>237</sup> Como para el nomadismo de los innus, hay que matizar el sedentarismo de los wendat; en realidad, este no era total, ya que los hombres en particular tenían un modo de vida parecido al nomadismo, salían durante largas estancias para cazar y pescar o hacer comercio con otras naciones.

<sup>238</sup> Estas tres plantas cultivadas eran llamadas las “tres hermanas” (*les trois soeurs*) por los amerindios (Blouin 1987: 49).

<sup>239</sup> Emmanuel Desvaux en una de las entradas sobre pensamiento indígena norteamericano del diccionario de filosofía *L'univers philosophique* recuerda que casi todos los pueblos indígenas de Norteamérica tienen esta característica de verse como formando parte del gran reino animal, pero a la vez aprecian su diversidad a través de un uso totémico para diferenciar los clanes. “[U]ne telle conscience que l'homme procède du règne animal n'empêche nullement d'apprécier la diversité au sein de celui-ci et d'y avoir recours pour énoncer des distinctions purement formelles à l'intérieur d'un ordre social donné, les différents clans d'une tribu par exemple: l'Amérique du Nord demeure certainement la terre de prédilection des institutions dites 'totémiques' qui reposent sur l'emploi systématique d'éponymes animaux” (1989: 1505).

<sup>240</sup> No todas las fuentes identifican los clanes wendats con estos nombres; a veces los dos últimos son identificados como los clanes de la serpiente y del puerco espín. Sin embargo, el historiador John Steckley (1982) reconstruyó el nombre original de los dos últimos clanes wendats de la lista, a través de un análisis histórico-lingüístico, y atribuye la clasificación “errónea” a una asimilación a los nombres de clanes iroqueses después de la dispersión del wendake en el siglo XVII. Los clanes de la serpiente y del puerco espín fueron sugeridos principalmente a partir del estudio de fuentes wyandot (es decir la rama de los wendat que se estableció en EE. UU.) del siglo XIX y XX, mientras que Steckley se fijó en fuentes anteriores o contemporáneas a la dispersión, principalmente en un diccionario francés-hurón-onondaga, probablemente escrito en los alrededores de 1650. Steckley habla también en su artículo de las tres fratrías wendats que eran la fratría del Oso, la del Venado y la

“Huard”/Esturión y el Zorro (1994: 226). Estos clanes, que eran repartidos en todas las comunidades, aseguraban enlaces entre los miembros de ellas; los miembros de un mismo clan en pueblos diferentes, aun cuando no se conocían directamente, eran considerados aliados, incluso parientes. Este sistema aseguraba la relacionalidad entre las diferentes comunidades del wendake, al mismo tiempo que relacionaba a los humanos con los animales de manera simbólica.

Como en el caso de los innus, no son sólo los animales los que tienen importancia espiritual, sino todos los elementos que conforman el medio ambiente. Así, todo está habitado por un alma, pero los espíritus llamados *oki* están asociados a elementos de importancia<sup>241</sup> y pueden resultar malos o buenos según las circunstancias, es decir, si los humanos los respetan adecuadamente a través de rituales específicos. En este sentido, muchas veces son asociados al diablo por parte de los misioneros franceses, ya que pueden ser malos y “castigar” a los hombres. Bruce Trigger describe los *oki* de la siguiente manera:

Les Hurons vivaient dans un monde où tout ce qui existait, même les objets fabriqués de main d’homme, avait une âme et jouissait de l’immortalité. Les âmes qui avaient le pouvoir d’influencer la vie des hommes s’appelaient *oki*. Elles comprenaient les esprits qui habitaient les forêts, les lacs, les rivières ou qui se trouvaient ailleurs dans la nature, et qui pouvaient susciter la chance ou le Malheur au cours d’activités aussi diverses que les voyages, la guerre, et les jeux de l’amour. (1991: 58)

---

de la Liebre. Cada uno de los clanes mencionados formaba parte de una de estas fraternías, lo que acrecienta la complejidad de la realidad social y relacional wendat.

<sup>241</sup> Por ejemplo, Elisabeth Tooker menciona que el cielo es un *oki* importante y que los wendats lo evocaban regularmente. También menciona que ciertas piedras eran consideradas como *oki*: “Dans des contextes de rituels, les Hurons utilisaient fréquemment du tabac qu’ils offraient aux esprits avec des prières. [...] Ils en offraient à certains rochers [...] le plus célèbre avait pour nom tsanhohi arasta [...]. Ils disaient que c’était un homme changé en pierre car ils voyaient la forme d’un corps avec des bras et une tête. [...] Dans le creux de ce rocher vivait un esprit capable de faire réussir leur voyage. Aussi s’arrêtaient-ils pour jeter du tabac dans l’une des fentes [...] (1987: 79). Es interesante ver la similitud con las piedras asociadas a deidades en el mundo andino, con la diferencia de que la ofrenda a la piedra es de tabaco para los wendats y de coca para los andinos.

Esta visión de un mundo animado<sup>242</sup> se concretiza a través del “círculo sagrado de la vida”, como la llama Georges Sioui<sup>243</sup>, que relaciona todo<sup>244</sup> e implícitamente apunta a la complementariedad y la reciprocidad como principios necesarios al mantenimiento del círculo<sup>245</sup>. Rémi Savard habla del círculo en los términos siguientes: “la véritable dimension américaine [...] tient dans la notion autochtone de *Grand Cercle*, selon laquelle le respect obsessif de la spécificité de chaque chaînon devient la condition indispensable au maintien de l’ensemble” (1979: 15). Los principios de complementariedad y reciprocidad se mantienen con las entidades tanto humanas como no humanas<sup>246</sup>. Hasta ahora, hemos hablado del lugar importante de los animales y de los espíritus en la visión wendat del mundo, pero no hay que olvidar que dentro de este círculo sagrado está el humano y, entonces, entre

---

<sup>242</sup> El mismo Brébeuf dice que los wendats consideran que todo está animado: “Ils s’adressent à la terre, aux rivières, aux lacs, aux rochers dangereux, mais surtout au ciel et croient que tout cela est animé [...]” (122).

<sup>243</sup> Hemos dicho anteriormente que Lacasse (2004) habla del círculo de la vida para designar la relacionalidad que caracteriza la visión del mundo innu. Sioui, por su parte, ya habla de este círculo en 1989 en su libro sobre autohistoria amerindia, y en 1992 en su libro sobre la civilización wendat, pero con el adjetivo “sagrado” para designar el círculo. Sioui, como miembro de la nación wendat, subraya con este adjetivo el alcance espiritual importante de esta concepción del mundo y la importancia que puede tener para los amerindios; esta concepción no sólo relaciona a todas las entidades, sino que considera lo sagrado de todas estas y de las relaciones que se tienen con ellas.

<sup>244</sup> Lee Irwin alude a la idea del círculo de la vida al decir que los *oki* forman una gran red de conexiones con el mundo físico a través del cual pueden comunicar con los humanos. Estos *oki* incluso pueden ser seres míticos y dueños de animales: “The *oki* had life and identity which might inhabit any aspect of the physical environment, thus creating a living network through which those powers could communicate with human beings. Certain large rocks, rivers and lakes were believed to be inhabited by those powers and prayers and offering were made to them for success and health. Apart from those physical aspects of the environment which were regarded as living beings, the *oki* also had existence as powerful mythic beings. Each animal species had an “elder brother” which watched over all members of its family and who communicates through dreams and visions” (Irwin 1990: 419).

<sup>245</sup> Sioui nos recuerda que para que podamos realmente hablar de protección y preservación, como se hace mucho hoy en día con el medio ambiente, es necesario que haya reconocimiento de un parentesco y reciprocidad: “Au fond, avant de parler de la préservation de quoi que ce soit, ne faut-il pas qu’il y ait acte de reconnaissance d’une parenté, donc de devoirs réciproques?” (1994: 43).

<sup>246</sup> Lee Irwin dice: “The highest and most powerful of the *oki*, those who had created the world and watched over it, could also communicate with individual dreamers. In response to the content of these various ‘journey of the soul’ by which knowledge was obtained from the *oki*, the dreamer would make prayer and tobacco offerings as a way of maintaining reciprocity with powers” (Irwin 1990: 419).

ellos, los humanos tienen que relacionarse y respetarse. En este sentido, aun cuando existían jefes dentro de los clanes, todos los wendats eran iguales y merecían consideración y respeto. En cuanto a la división entre los sexos, las mujeres se ocupaban principalmente de la agricultura, mientras que los hombres se ocupaban de la pesca, la caza y el comercio. A pesar de esta división, hombres y mujeres eran iguales en estatus e incluso se puede decir que la mujer tenía más prestigio por ser los wendats una sociedad matriarcal. En este sentido, era la mujer quien se encargaba de educar en el respeto del círculo sagrado y que aseguraba que se mantuviera el equilibrio de este:

[L]e mécanisme matricentrisme [...] représente la clef du remarquable équilibre social des sociétés amérindiennes. La pensée matricentrisme [...] vient de la conscience aiguë chez l'Amérindien du génie propre à la femme, qui est d'inculquer à l'homme qu'elle éduque les vertus sociales et humaines qu'il a besoin de connaître pour aider à maintenir les relations qui sont l'essence de l'existence et de la vie. (Sioui 1999: 24-25)

En este sentido, resulta entendible que una de las deidades más importantes para casi todos los pueblos amerindios, la Tierra, esté asociada a una entidad femenina. La idea de relacionalidad de los wendats se expresaba también a través de la importancia de los intercambios comerciales con otras naciones; por su lugar geográfico y sus habilidades diplomáticas, llegaron incluso a ser los comerciantes más importantes de su época y a controlar el comercio de las pieles con los franceses en las primeras décadas de su llegada a América del Norte.

Ahora que estos elementos generales han sido presentados, pasamos al análisis de los mitos en la relación de 1636 de Jean de Brébeuf.

## 7.2 Mitos de creación del mundo en la relación de 1636

En su relación de 1636, Brébeuf dedica un capítulo particular a la narración de los mitos del origen del mundo wendat, titulándolo “Ce que pensent les Hurons de leur origines”. Después de advertir al lector de lo “falso” de las creencias mitológicas de los wendat, empieza Brébeuf relatando el mito de la diosa Aataentsic que cuenta el origen del pueblo wendat, quien vivía originalmente en el cielo, en un país similar al de la tierra. Brébeuf marca de entrada el carácter cambiante de la tradición oral, al afirmar que ha oído dos versiones diferentes de la caída de Aataentsic en la tierra<sup>247</sup>. La primera de las dos versiones cuenta que Aataentsic, que estaba trabajando en su tierra, se lanzó a un hoyo por seguir a su perro que estaba persiguiendo a un oso; como su animal de compañía había caído, desesperada lo siguió. Afortunadamente, al caer se encontró en medio del agua y no le pasó nada, aun cuando estaba embarazada; luego, el agua se secó para dar una tierra habitable.

Les uns disent qu'un jour qu'elle travaillait dans son champ, elle aperçut un ours; son chien se mit à le poursuivre, et elle même après; l'ours, se voyant pressé de près et ne cherchant qu'à esquiver les dents du chien, tomba par mégarde dans un trou; le chien le suivit. *Aataentsic*, s'étant approchée de ce précipice, voyant que ni l'ours ni le chien ne paraissaient plus, touchée de désespoir, s'y jeta aussi; néanmoins sa chute se trouva plus favorable qu'elle n'eût pensé, car elle tomba ici-bas dans les eaux sans se blesser quoiqu'elle fût enceinte, après quoi, les eaux s'étant asséchées peu à peu, la terre parut et se rendit habitable. (108)

Aunque esta versión del mito es muy corta y que Brébeuf irá contando más detalladamente la segunda versión, ya podemos ver el reflejo de la cultura wendat en ella: Aataentsic es agricultora, ya que está trabajando en su campo; a pesar de ser agricultora parece también practicar la caza con ciertos animales, ya que persigue al oso con su perro; y su lugar de residencia en la tierra está relacionado con el agua,

<sup>247</sup> Lo hace probablemente también para mostrar a sus lectores europeos lo incierto e inconstante de las tradiciones amerindias.

como el wendake que estaba en la Baya georgiana. La segunda versión del mito dice que Aataentsic, en el país del cielo, fue a cortar un árbol para darle a su marido sus frutas para sanarle de una enfermedad. Al cortar el árbol, la tierra se derrumbó y el árbol cayó en la tierra, Aataentsic después de contar eso a su marido, se lanzó al hoyo. Durante su caída, la tortuga la ve cayendo y convoca a los demás animales acuáticos para saber qué hacer. Finalmente, los animales se ponen de acuerdo para poner un poco de tierra sobre la espalda de la tortuga para crear una isla<sup>248</sup> con el fin de acoger a Aataentsic.

Or, comme elle tombait, la tortue levant par hasard la tête hors de l'eau l'aperçut et, ne sachant à quoi se résoudre, étonnée qu'elle était de cette merveille, elle appelle les autres animaux aquatiques pour prendre leur avis. Les voilà incontinent assemblés. Elle leur montre ce qu'elle voyait, leur demande ce qu'ils jugent à propos de faire. La plupart s'en rapportent au castor, lequel par bienséance remet le tout au jugement de la tortue, qui fut donc en fin d'avis qu'ils missent tous promptement la main à l'œuvre, qu'ils se plongeassent au fond de l'eau et en apportassent de la terre et la missent sur son dos. Aussitôt dit, aussitôt fait, et la femme tomba fort doucement sur cette île. (108-109)

Luego de haber caído en la tierra, Aataentsic, que estaba embarazada, empezó a poblar la tierra. Que sea en una versión o en la otra, Aataentsic viene del cielo y, como lo mencionamos anteriormente, el cielo es considerado como un *oki* poderoso; no es una coincidencia entonces que, en el origen de la nación, una deidad viniera de ahí<sup>249</sup>. En el caso que nos ocupa ahora, esto confiere un origen sagrado a los wendats y a sus costumbres, ya que es Aataentsic la que da implícitamente origen al ser humano. También, en las dos versiones, Aataentsic aparece cayendo al agua, aunque en la segunda los animales permiten que caiga en una isla que se encuentra en la espalda de la tortuga. Este episodio del mito muestra la colaboración de los animales

<sup>248</sup> Sioui sugiere que esta isla podría representar al continente americano (1994: 36).

<sup>249</sup> Además, como lo mencionamos en el capítulo anterior al hablar de Tshakapesh, el país del cielo es un reflejo de la tierra.

y subraya la importancia de los animales acuáticos. Al mismo tiempo, el mito relaciona la existencia de los seres humanos con la de los animales, ya que son ellos los que permitieron que Aataentsic sobreviviera a su caída. Cómo Aataentsic dio origen a su descendencia queda un poco confuso, según lo que cuenta Brébeuf. Primero nos informa que Aataentsic dio a luz a una mujer que luego se embarazó también, pero, luego, dice que dio a luz a dos hermanos<sup>250</sup>. No queda claro si es Aataentsic que parió a los dos hermanos, o si fue su hija; Brébeuf parece más interesado en el hecho de que los amerindios no saben cómo se embarazó la hija, ya que no había hombres en la tierra.

Quelques temps après, comme elle était tombée enceinte, elle se délivra d'une fille, laquelle ne demeura guère sans être grosse; si vous leur demandez comment, vous les mettrez bien en peine: "Tant y a, vous disent-ils, qu'elle se trouva grosse." Quelques-uns en rejettent la cause sur quelques étrangers qui abordèrent cette île. Je vous prie, accordez ceci avec ce qu'ils disent, qu'avant qu'*Aataentsic* fût tombée du ciel, il n'y avait point d'hommes sur la terre. Quoi qu'il en soit, elle enfanta deux garçons, *Taouiscaron* et *Iouskeha* [...]. (109)

La confusión que emana del discurso de Brébeuf es probablemente debida al hecho de que sólo conoce la tradición oral wendat de manera parcial; así, no le es posible rellenar los huecos o arreglar las incoherencias de su discurso, ya que no puede hacer las conexiones intertextuales con otros relatos que los amerindios sí habían integrado y tenían en la mente a la hora de contar los mitos. También podemos verlo de nuevo como un intento de desacreditar la tradición amerindia, mostrando que es incierta y confusa.

Luego, los dos hermanos del mito van a pelear a muerte, cada uno con armas que vienen de la naturaleza circundante. Este enfrentamiento, como lo hemos

---

<sup>250</sup> En la relación de 1635 Brébeuf dice claramente que *Iouskeha*, uno de los dos hermanos, es el nieto de *Aataentsic* (30).

evocado en la introducción de esta parte de la tesis, le recuerda a Brébeuf la historia de Caín y Abel.

[...] étant devenus grand [ils] eurent quelques piques par ensemble; jugez si cela ne ressent point quelque chose du massacre d'Abel. Ils en vinrent aux mains, mais avec des armes bien différentes: *Iouskeha* avait les bois d'un cerf, *Taouiscaron* se contenta de quelques fruits de rosier sauvage, se persuadant qu'il n'en aurait pas aussitôt frappé son frère qu'il tomberait mort à ses pieds. Mais il en arriva tout autrement qu'il ne s'était promis et *Iouskeha* au contraire lui porta un si rude coup dans les flancs que le sang en sortit en abondance. Ce pauvre misérable se mit aussitôt en fuite et de son sang, dont ces terres furent arrosées, naquirent certaines pierres [...] que les sauvages appellent encore *Taouiscara*, du nom de cet infortuné. (109-110)

No se cuenta el origen de este combate entre los dos hermanos; sin embargo, parece ser una pelea fructífera, una pelea originaria cuyos resultados van a influenciar el curso del mundo y sus elementos, ya que más adelante Brébeuf irá mostrando la gran importancia de *Iouskeha* en el origen de varios elementos de la cultura *wendat* y su asociación a elementos de la naturaleza. El hecho de que el vencedor de la pelea sea el que tiene los cuernos de un ciervo de nuevo muestra el carácter poderoso de los animales. Después del episodio del combate, Brébeuf cuenta como *Aataentsic* e *Iouskeha* son asociados a la luna y al sol, formando una dualidad básica femenino-masculino; cuenta, asimismo, todas las obras buenas de *Iouskeha* como la creación de los lagos y los ríos, la creación del fuego, el acceso a los animales de caza, la fertilidad de la tierra, etc. La dualidad formada por las dos deidades ya es evocada por Brébeuf en la relación de 1635, en la que nos dice que *Aataentsic* es mala y asociada a la muerte; e *Iouskeha*, bueno y asociado a la vida (30). En este sentido, *Georges Sioui* explica que *Taouiscaron* está también asociado a lo malo en relatos posteriores a Brébeuf (1994: 33-38). En esta lógica, el combate entre los dos hermanos representa probablemente una lucha entre el bien y el mal, en la que

triumfa el bien. Sin embargo, una vez muerto Taouiscaron, la fuerza del bien y de la vida, representada por Iouskeha, es balanceada por la fuerza del mal y de la muerte, representada por Aataentsic, ya que la realidad muestra que tanto el ciclo de la vida y la muerte, como el del bien y el mal existen en el mundo. Sioui dice que las figuras de Aataentsic y Taouiscaron, en este sentido, están para proteger al mundo de un bien absoluto, ya que la muerte, el dolor y las dificultades permiten desarrollar cualidades y virtudes sociales que no existirían en un mundo perfecto dominado por el bien (1994: 38). En este sentido, es probablemente Brébeuf el que intenta establecer una dicotomía axiológica (bien-mal) entre las diferentes figuras sagradas, borrando la visión de complementariedad que caracteriza la lógica amerindia. Al mismo tiempo, permite a Brébeuf asociar la deidad que está en el origen de la humanidad (Aataentsic), según los wendats, a algo malo; y, de este modo, demostrar el error de sus creencias y lo “diabólico” de su religión. Un elemento interesante en la dicotomía del bien y del mal asociado a Aataentsic e Iouskeha es que, como lo resalta Bruce Trigger (1991: 60-61), sus atributos son inversos a los roles asociados a los géneros en la sociedad wendat; es decir, los hombre están más bien asociados a la muerte (caza y guerra) y las mujeres a la vida (maternidad y agricultura). Trigger dice que estos atributos de las deidades podrían haber estado concebidos así para establecer cierto equilibrio simbólico dentro de un mismo género (1991: 61); es decir, para que haya una especie de paralelismo cruzado entre los dos géneros.

Para ilustrar la maldad de Aataentsic y la bondad de Iouskeha, Brébeuf cuenta la historia de cuatro hombres que caminaron hasta su casa en el país de las almas (111-112). Iouskeha acoge a los hombres y les advierte que si Aataentsic descubre que

están ahí, les va a hacer una mala pasada. Aataentsic al volver a casa presiente que hay invitados en la casa y se transforma en joven y hermosa mujer<sup>251</sup>. Iouskeha esconde a los hombres y les permite huir cuando Aataentsic no les puede ver. Esta historia que quiere ilustrar que Aataentsic es mala y asociada a la muerte puede ser vista también como una advertencia a los humanos para respetar el dominio de la muerte, los difuntos y sus almas. Ingresar de cualquier manera en este país y en la casa de dioses, puede ser castigado. Iouskeha no se muestra necesariamente más bueno que Aataentsic, sino que permite a los hombres aprender la lección. Brébeuf cuenta otros mitos relativos al país de las almas, pero antes de examinarlos veamos otro mito de creación del mundo completamente diferente.

Este segundo mito de creación del mundo es mucho más corto y dice que en los inicios todo estaba cubierto de agua, salvo una isleta. En esta isla había un hombre acompañado por un zorro y otro animal que sólo se identifica con su nombre hurón *Tsouhendaia*. Un día el hombre ordenó al zorro que fuera a ver si había fondo en estas aguas, el zorro se metió al agua y el fondo estaba tan poco profundo que se golpeó y regresó con la nariz cubierta de cieno. El hombre muy contento pidió al

---

<sup>251</sup> Es interesante saber que el misionero recoleto Gabriel Sagard (1998: 249) cuenta que Iouskeha tiene la misma capacidad de volverse joven y, por eso, sería inmortal. Warwick en la introducción de su edición de la obra de Sagard sugiere que Sagard, al hablar de la capacidad de Iouskeha de volverse joven, mostraría el carácter cíclico de los mitos, mientras que los jesuitas insistirían más en la dicotomía del Bien y del Mal. Esta tendencia de los jesuitas podría ser debida al hecho de que los misioneros estaban presentes desde ya un buen momento en el wendake y que los wendats ya sabían lo que los misioneros querían oír: “Il signale toutefois les vieillissements d'Yoscaha, ce qui rapproche cette figure des grands mythes cycliques. Les jésuites allaient, quant à eux, en donner une version fermement ancrée dans le dualisme du Bien et du Mal, sans mouvement cyclique. Ces différences suggèrent une certaine subjectivité dans la collecte des données, selon que certains missionnaires écoutent de préférence une version plutôt qu'une autre. On ne peut pas écarter non plus une éventuelle contamination des sources houandates à l'époque des jésuites: après plus de dix ans d'évangélisation, leurs témoins savaient quels motifs les prêtres chrétiens préféraient entendre” (Warwick en Sagard 1998: 63). No estamos completamente de acuerdo con esta afirmación de Warwick, ya que tanto en los escritos de Sagard como en los de Brébeuf se menciona al dualismo bien-mal entre figuras sagradas (Aataentsic e Iouskeha) y al hecho de que tienen la capacidad de volverse joven, aun cuando no lo mencionan para la misma deidad.

zorro que continuara trayendo tierra para ampliar la isleta, que terminó transformándose en las tierras que conocemos (110-111). De este mito podemos ver la necesaria colaboración entre los seres humanos y los animales. Sin embargo, Brébeuf es muy avaro en detalles al contar este mito, ya que el objetivo que parece tener al contarlo es de nuevo mostrar lo incierto de la tradición wendat. Al contar otra versión de la “creación” del mundo, Brébeuf está mostrando a su lector lo falso de las tradiciones amerindias que ni pueden ponerse de acuerdo sobre el origen del mundo, ni pueden responder a preguntas sobre algunos detalles del mito. Así, dice:

Si vous les pressez encore ici et leur demandez ce qu'ils pensent de cet homme? Qui lui a donné la vie? Qui la mis sur cette petite île? [...] Vous ne gagnerez rien de leur faire toutes ces questions, au Moniz n'aurez-vous que cette solution, qui ne serait pas mauvaise si leur religion était bonne. (110-111)

Además, aun cuando muestra la colaboración del hombre y del zorro, al mismo tiempo muestra la superioridad del hombre sobre el animal, ya que el hombre en cuestión maltrata al zorro cuando este se asusta de ir al agua: “[...] il ne se fut si tôt mouillé les pattes qu'il se retira, craignant que cette expérience ne lui coûtât la vie. De quoi l'homme s'étant indigné: '*Tessadion*, tu n'as point d'esprit', lui dit-il et le jeta dans l'eau d'un coup de pied, où il but un peu plus que son saoul” (110). Así, este mito parece más bien estar al servicio de las intenciones misioneras de Brébeuf que para contar las tradiciones de los wendats. Brébeuf, tanto con este mito como con los que conciernen a Aataentsic e Iouskeha, produce un discurso que está siempre embragándose e intenta volver a su instancia original de evangelización y desvalorización de la tradición wendat. Sin embargo, nos parece digno de interés ver que este mito cuenta de nuevo un mundo sumergido en el agua, en el cual el mundo de los seres humanos se ira creando a partir de una sola persona en una isla. Hay sin

ninguna duda una relación intertextual fuerte entre el mito de Aataentsic y el mito de este hombre en la isla, tal vez contados en contextos o por clanes diferentes.

En relación a estos mitos de origen del mundo, veamos como se definen las instancias axiológica y reguladora. Los principios que parecen destacarse de manera más evidente de estos mitos son los de complementariedad y de colaboración. Ya sea en el mito de llegada de Aataentsic o en el del hombre en la isla, de entrada vemos la complementariedad entre los elementos del agua y de la tierra y los seres que los habitan: Aataentsic cae en el agua, lo que le permite no herirse; o es ayudada por los animales acuáticos, y del agua se saca la tierra en la que podrá habitar; lo mismo le ocurre al hombre en su isleta, pues es del agua que se saca la tierra que creará el mundo de los hombres. Este hecho muestra bien que los wendats, por habitar en un medio ambiente en el cual los ríos y lagos están muy presentes, están conscientes de la importancia de cada uno de los elementos que los rodean para su supervivencia; de este modo, los mitos de origen les dan una importancia complementaria, pues tanto el agua como la tierra son necesarios a la existencia del ser humano. Por otro lado, la complementariedad se manifiesta a través del dualismo del bien y del mal, ilustrado a través de Aataentsic e Iouskeha. A primera vista, el bien y el mal son principios que se oponen y la ética se desarrolla en el sentido de una llegada al bien; sin embargo, podemos ver en la figura de Aataentsic que el mal no es un principio por rechazar, ya que es ella la que está en el origen del ser humano<sup>252</sup>. En esta línea, sin el mal el bien no existiría, el gemelo asociado a lo bueno mata a su hermano, tal vez asociado a lo malo, pero luego vemos la necesidad

---

<sup>252</sup> Si consideramos la visión “matricéntrica” de los wendat, no es sorprendente que una deidad femenina esté en el origen de la humanidad.

de tener otro personaje mítico que contrabalancea esta victoria del bien, que no debe reinar de manera absoluta en el mundo. En este sentido, el dualismo ilustrado por los dos personajes míticos se construye como uno complementario y asociativo, más bien que como uno de opuestos dicotómicos.

En lo que concierne a la colaboración, se manifiesta entre los animales o con un animal (en el caso del hombre en su isleta); y es el elemento que permitirá a los seres humanos aparecer en la tierra. La colaboración entre los actores ya presentes en el mundo anterior a la presencia del ser humano permite reunir lo necesario a su procreación: una tierra acogedora y habitable. El lado regulador de estos mitos no se hace realmente explícito y podríamos decir que se manifiesta a través del principio de respeto: respeto de los valores evocados para el mantenimiento del equilibrio y para conseguir lo necesario a la supervivencia. En este sentido, el círculo sagrado de la vida del que habla Sioui y que subraya la importancia relacional del universo se establece a través de los valores mencionados y del respeto de estos valores. Así, podemos imaginar bastante bien prácticas sociales que se basan en el respeto como regla que se tiene que seguir en todos los aspectos de la vida y que presta una gran atención a los valores que permiten la existencia del círculo sagrado.

Con estos elementos, tenemos ya una buena idea de la dimensión ética que está en juego en la mitología de los wendats. Sin embargo, para intentar tener una visión más completa de estos principios, veamos ahora dos mitos más que tienen que ver con el país de las almas y que nos darán una mejor idea de cómo los wendats ven al ser humano dentro del círculo sagrado de la vida.

### 7.3 Mitos wendats sobre el país de las almas

Los dos mitos que cuenta Brébeuf sobre el país de las almas se encuentran en un capítulo diferente de su relación de 1636, titulado: “*Quel est le sentiment des Hurons touchant la nature de l’âme, tant en cette vie qu’après la mort*” (114). Brébeuf se dedica, en este capítulo, a contar cómo los wendats conciben el alma, la cual, para ellos, tiene diferentes estados según el papel que juega: animar el cuerpo, pensar, percibir las cosas sobrenaturales, desear, etc. (114-115). Luego de que alguien muere y de que su cuerpo se separa del alma, esta no es tan diferente del alma de los vivos: come, caza, se dedica a la agricultura, etc. (115-117). Una vez el hombre muerto, su alma se encamina hacia el país de las almas, que se encuentra a unas leguas al oeste del país de los wendats. Cada nación tiene su propio pueblo dentro de este país; y el alma de los muertos puede trasladarse entre esos dos puntos, el pueblo de los vivos y el de los muertos, según las circunstancias. De hecho, los que habitan el país de los muertos viven de la misma manera que los vivos e, incluso, pueden participar en ciertas actividades de los vivos, especialmente en las fiestas. Brébeuf, evidentemente, ridiculiza la visión del alma de los wendats en varias ocasiones y termina contando dos mitos que, según ellos, confirman estas creencias. En esta ocasión, Brébeuf dice claramente que estos mitos provienen de la tradición oral y advierte al lector que estas historias son poco creíbles.

Or cette fausse créance qu’ils ont des âmes s’entretient parmi eux par le moyen de certaines histoires que les pères racontent à leurs enfants, lesquelles sont si mal cousues que je ne saurais assez m’étonner de voir comme des hommes les croient et les prennent pour vérités. En voici deux des plus niaises, que je tiens de personnes d’esprit et de jugement parmi eux. (117-118)

El primero de los dos mitos cuenta el viaje de un hombre al país de las almas para buscar al alma de su hermana difunta (118-120). Después de caminar doce días sin

comer<sup>253</sup>, su hermana se le aparece para darle comida, pero desaparece enseguida. El hombre camina durante tres meses hacia la puesta del sol, siendo alimentado cada día por su hermana, y llega finalmente a un gran río que no parece transitable. Mirando al otro lado del río, ve tierras despejadas, lo que le hace pensar que la región es habitada; y, luego, ve una casita y a un hombre que se encierra en ella. Una vez seguro de que ahí habitaba gente, cruza el río en el tronco de un árbol y va a la casita. El hombre de la casa se queda sorprendido de ver a una persona de carne y hueso y le pregunta lo que hace ahí, ya que ese país era sólo para las almas. Después de haberle respondido que estaba ahí para encontrar el alma de su hermana, el hombre de la casita confirma que está en el buen lugar y le informa que todas las almas están en la casa de Aataentsic bailando para sanarla de una enfermedad.

Ya con esta parte del mito podemos ver la estrecha relación que tienen los seres humanos con los seres sagrados. El hecho de que el mundo de los vivos y el de las almas tengan una relación horizontal más que vertical (el hombre no sube a un mundo supernatural, sino que camina hacia un país lejano) muestra lo interrelacionado que son. Además, el hombre de la casita, que parece ser una especie de guardia de la entrada al país, no rechaza al visitante, sino que lo ayuda a encontrar lo que está buscando. También, nos parece importante el hecho de que Aataentsic vive ahí, significaría que aun cuando es una deidad muy poderosa en el origen de la raza humana, no se encuentra en un plano superior como tal. Todo esto tiende a

---

<sup>253</sup> El hecho de que el hombre emprendiera su viaje sin comer durante varios días está probablemente relacionado al ritual del ayuno que todavía es practicado por varios pueblos amerindios para purificarse o para obtener visiones (Kasbarian-Bricout 2003: 91). En este sentido, lo que emprende el hombre es probablemente un viaje “espiritual” y resulta interesante que su hermana se le aparezca después de este ayuno de varios días.

mostrar la ausencia de una jerarquización entre los diferentes tipos de entidades, humanas y no humanas.

El resto del mito cuenta como el hombre logra atrapar el alma de su hermana y como intenta resucitarla. Al irse de la casita del hombre hacia la casa de *Aataentsic*, el vigilante le dice que es el que guarda el seso<sup>254</sup> de los muertos y que pase a verle al regresar para que le diera el de su hermana. Las almas que están en la casa de la diosa se asustan al ver llegar a un hombre vivo, quien tiene que esperar un día antes de que las almas vuelvan a la casa para bailar. Al regreso de la almas, logra identificar al alma de su hermana, con la que “lucha” durante varios días para poder llevársela. Durante la lucha, el alma se achica y el hombre logra encarcelarla dentro de una calabaza. En el camino de regreso, se detiene en la casita del vigilante para obtener el seso de su hermana, el cual es puesto en otra calabaza. El hombre de la casita le explica el rito que tendrá que seguir para resucitar a su hermana y le advierte que si una persona presente durante el rito sube la mirada para ver lo que está haciendo, el alma de su hermana se perderá para siempre. Evidentemente, el hombre sigue las reglas del ritual, pero alguien lo mira antes de que la ceremonia termine y la mujer no puede volver a la vida. Evidentemente, este final es inevitable para mostrar la mortalidad ineludible del ser humano.

Esta segunda parte del mito muestra la necesaria dualidad de la vida y la muerte; y, también, la importancia de la base ritual del mundo wendat. Es decir que, como en el caso de la ilustración de la complementariedad del bien y del mal a través de *Aataentsic* e *Iouskeha*, tanto la vida como la muerte tienen que existir de manera

---

<sup>254</sup> Brébeuf habla de la “cervelle” de los muertos, lo que no corresponde necesariamente a una parte física, sino también a las facultades mentales de una persona.

separada y complementaria a la vez. Como lo hemos dicho, el mundo de los vivos y el de las almas (los muertos) tienen una relación horizontal que muestra que no hay jerarquización entre los dos; además, al contrario de la visión cristiana del más allá, no parece haber dos lugares diferentes para las almas buenas y malas, ya que hay un único país para todas. Sin embargo, los dos mundos no se mezclan: las almas tienen miedo de un hombre vivo; y “repatriar” un alma al mundo de los vivos no es una tarea fácil. Esta dualidad complementaria no solo ilustra el mundo concreto en el cual existe la vida y la muerte, sino que muestra el contacto posible, y tal vez necesario, con los difuntos. En este sentido, Brébeuf menciona que existe una celebración periódica para los muertos que llama el “banquete de los muertos”, durante el cual se celebra a los difuntos y se les da el permiso a sus almas para viajar a su país. Así, aun cuando la relación entre los dos planos de existencia es horizontal, no significa por ello que es lineal y que se ve la muerte como el fin de la vida; son más bien dos momentos diferentes, pero relacionados dentro del círculo sagrado. En esta línea de pensamiento, el hecho de honrar a los muertos y de guardar su memoria entre los vivos sería necesario para mantener la continuidad del círculo sagrado que significaría relacionalidad no sólo física (entre las entidades presentes), sino también temporal (entre las entidades ausentes y presentes). En cuanto a los ritos, se nos muestra que cumplirlos de manera adecuada es necesario para que haya resultados. Evidentemente, tal y como aparece en el mito, el incumplimiento del rito es necesario para testimoniar de la imposibilidad de resucitar a los muertos, pero al mismo tiempo se nos muestra la importancia del respeto hacia los seres sagrados y las reglas que dictan, ya que es el guardia del país de los muertos el que enseña el

rito al hombre. En este sentido, el aspecto ritual de la sociedad wendat no es una serie de gestos supersticiosos sin sentido, como los jesuitas lo percibieron muchas veces, sino un depósito de reglas que permiten mantener el contacto con, y el respeto hacia, los elementos del círculo sagrado de la vida.

El segundo mito sobre el país de los muertos que nos cuenta Brébeuf (120-121), si bien no es tan detallado como el primero, nos presenta elementos dignos de considerar. Se relata que un hombre joven muy capacitado, estando enfermo, cuenta un sueño<sup>255</sup> en el cual había un arco especial hecho con corteza y que conocía únicamente un hombre que tenía uno así. Entonces se encaminan unos hombres con él, pero después de diez días sólo se quedan seis con él, ya que los demás regresaron por el hambre<sup>256</sup>. Después, los siete hombres, al seguir a un animalito negro, encuentran la casa del hombre del arco que les dice que no comieran lo que una mujer que iba a regresar les diera de comer una primera vez. Los hombres siguen las instrucciones del hombre del arco y tiran los platos que se les sirve y se dan cuenta de que contenían animales venenosos, pero, luego, comen el segundo servicio. Después de haber comido, se les pide armar el arco, pero nadie puede armarlo, salvo el hombre joven quien lo había soñado. El hombre del arco se lo regala al hombre joven, invitándolo a sudar<sup>257</sup> con él. Después de esta sudación, el hombre del arco

---

<sup>255</sup> Los sueños tienen una gran importancia en todas las culturas amerindias del norte, ya que es uno de los medios por los cuales uno puede comunicar con los espíritus y obtener visiones. Brébeuf dedica una parte del capítulo III (121) de la relación a contar las “creencias” relacionadas con los sueños. El hecho de que se especifique que este hombre estaba enfermo al contar su sueño significa probablemente que se considera que su contenido podría ayudar a sanarle.

<sup>256</sup> De nuevo, vemos el inicio de un viaje “espiritual” que empieza con un ayuno de varios días.

<sup>257</sup> Otra vez, tenemos un elemento ritual de importancia para los amerindios: la sudación. Los ritos de sudación se hacen para purificar el cuerpo y el alma y, muchas veces, para entrar en contacto con los espíritus por medios de visiones. Lejeune habla del rito de sudación en su relación de 1634.

transforma a uno de los compañeros del enfermo en pino<sup>258</sup> y los demás se van al país de las almas. Brébeuf no cuenta el porqué, ni los detalles del viaje de estos hombres al país de las almas; sólo dice que vuelven únicamente tres de ellos, completamente desorientados, y que el hombre del arco les anima a volver a su pueblo. Al despedirse de ellos, el hombre del arco les advierte que van a pasar por un bosque donde se encuentran tantos animales como hojas en un árbol y que con tan buen arco podrán hacer una caza fabulosa. Luego vuelven a su pueblo donde cuentan lo que les pasó.

De este mito, se puede destacar realmente una base ritual relacionada con el mundo espiritual. La historia pone en escena tres de los elementos rituales más importantes para comunicarse con el mundo de los espíritus: la interpretación de los sueños, el ayuno y la sudación. De nuevo, nos encontramos con la ilustración de la importancia de los ritos en la sociedad wendat, aquí tanto para mantener y restablecer la salud del ser humano como para comunicar con el mundo espiritual. Además, vemos que ciertos ritos, con el ejemplo de la sudación, son practicados por seres sagrados, ya que el hombre del arco parece ser alguien con grandes poderes, capaz de sanar y transformar a la gente. Este hombre del arco tienen una similitud con el guardia del país de las almas del primer mito; en efecto, el hombre del arco parece estar en el límite del país en cuestión, lugar por el que se tiene que pasar para ir y volver al país de las almas, y ofrece importantes consejos por respetar (tal y como se da en el episodio de la comida de la mujer). Como en el caso del primer

---

<sup>258</sup> El pino es uno de los árboles utilizado en medicina tradicional por los amerindios. Por ejemplo el *annedda*, árbol utilizado por los amerindios para sanar del escorbuto los hombres de la expedición de Cartier, no es identificado de manera segura, pero según los etnobotanistas podría ser un pino (Cuerrier 2008). Probablemente que no es una casualidad, entonces, que el hombre del mito esté transformado en pino, ya que el héroe de la historia está presentado como enfermo al inicio

mito, hay una continuación entre el país de los vivos y el de los muertos, pero en este segundo mito entendemos que hay un riesgo en viajar por ahí estando vivo, ya que algunos de los viajeros no regresan del viaje. En este sentido, este segundo mito marca más la distinción entre la vida y la muerte, una línea que no hay que cruzar: se puede mantener relación con los actores, pero atravesar hacia otro mundo es peligroso. Aunque sean complementarios, cada elemento del círculo sagrado de la vida tiene su lugar propio. De igual manera, el mito hace el enlace con el modo de vida wendat de la caza y con el carácter legítimo de esa actividad, ya que los hombres que vuelven a su pueblo obtienen el permiso de cazar en un bosque que parece tener atributos mágicos otorgados por el hombre del arco que es, implícitamente, un ser no humano.

Veamos ahora qué principios axiológicos y reguladores podemos destacar de estos dos mitos. De nuevo, el principio al que parece darse más valor a través de estos mitos es el de complementariedad, ya que se insiste bastante en la dualidad vida-muerte, pero parece haber cierta continuidad entre los dos: son separados, pero al mismo tiempo se completan para hacer la existencia plena. Además, los dos mundos no se valoran de manera dicotómica como vida-positivo y muerte-negativo; no se les pone etiqueta ni a un mundo ni al otro y tampoco se valora de manera negativa o positiva a los habitantes de un país u otro. En realidad, los vivos y los muertos parecen tener una vida similar, pero en dos niveles diferentes del mundo. Esta complementariedad muestra la relacionalidad implícita entre todas las entidades del universo y la horizontalidad de sus relaciones; es decir, relacionalidad entre iguales y no entre clases que forman parte de una escala de valores jerarquizados.

Sin embargo, aun cuando se completan y relacionan, los dos niveles de la existencia no se entremezclan, ya que los dos mitos muestran el fracaso final del viaje de los dos protagonistas (el primero no logra resucitar a su hermana; y el segundo pierde a varios de sus compañeros de viaje). Por otro lado, los dos mitos nos ponen ante los ritos como normas sociales que hay que cumplir para establecer el contacto entre diferentes planos del universo (el ayuno, la interpretación de los sueños) y otros que hay que cumplir para mostrar respeto hacia ciertas entidades (ritos dictados por seres sagrados, ritos ejecutados con estos seres, como la sudación). En este sentido, lo ritual para los wendat es realmente una base normativa que hay que cumplir para el mantenimiento del equilibrio general del círculo sagrado, pero también de cada eslabón del círculo, ya que puede ser relacionado directamente con la salud del individuo (por ejemplo, el hombre joven que sana después de haber cumplido con varios ritos). Estos mitos no son muy explícitos en cuanto a la valoración de un comportamiento en contraste con otro, pero sí muestran la necesidad de cumplir con los ritos y de respetar a todas las entidades. En este sentido, al igual que los mitos anteriores, envían a una instancia práctica que insiste en el respeto como regla de base que hay que seguir en la vida cotidiana, lo cual se concreta a través del cumplimiento de varios ritos y de cierta deferencia hacia entidades precisas.

#### **7.4 Balance**

Con lo expuesto en las últimas páginas, vemos que los innus y los wendats tenían concepciones éticas muy parecidas, aun cuando no vivían en el mismo entorno ni tenían el mismo modo de vida. Veamos ahora, retomando los elementos

que salieron de los mitos analizados, cuales son los principales elementos éticos que están en juego y cómo estos concuerdan con la “ética del respeto” ya formulada en el capítulo anterior.

Hemos visto, en primer lugar, que los mitos de creación reflejan el modo de vida wendat. La deidad femenina Aataentsic vive en el cielo de una manera similar a los wendat (agricultura y caza); y el hecho de que esté en el origen del hombre wendat refleja seguramente la idea de “matricentrismo” que está en la base de la sociedad wendat. Ahora bien, este modo de vida se desarrolla dentro de un mundo que se considera hecho de diferentes partes complementarias. Como lo hemos visto al analizar los mitos de origen, los elementos naturales presentes (tierra y agua) se complementan para permitir que el mundo se vuelva habitable por el ser humano; y los seres sagrados establecen una dualidad complementaria esencial que se asocia al bien (Iouskeha) y al mal (Aataentsic), sin que uno de estos principios sea considerado de mayor importancia que el otro. En esta línea, los mitos que tienen que ver con el país de las almas establecen también una dualidad entre la vida y la muerte, que son elementos separados, pero a la vez relacionados de manera horizontal, sin estar asociados a un valor positivo o negativo. En este orden de ideas, es también valioso subrayar que las propiedades que se les atribuye a las deidades no corresponden a su género (en cuanto a las actividades sociales wendats); que la complementariedad se cumple también a través de cierto paralelismo cruzado. En este sentido, hombres y mujeres se complementan en sus actividades cotidianas y se complementan con los seres sagrados correspondientes a su género; se entiende como paralelismo en el sentido de que, al considerar a todos los seres en un mismo

plano, lo masculino y lo femenino tienen atributos y poderes correspondientes. Todos estos aspectos de los mitos apuntan a la concepción de círculo sagrado de la vida, tal como lo concibe Georges Sioui; es decir, un universo hecho de elementos heterogéneos que van complementándose y que tienen que relacionarse para establecer y mantener la circulación de la vida y que cada elemento pueda existir de manera plena y en su lugar.

Estos elementos de relacionalidad entre heterogeneidades complementarias, llevan a lo que se evidencia a través de la llegada de Aataentsic a la tierra y de la creación de la tierra por el hombre de la isla: la necesaria colaboración entre los seres. Esta colaboración se ejemplifica con los animales que acogen a Aataentsic y con el hombre y el zorro en la isleta; y se muestra esencial al establecimiento de un mundo habitable por el ser humano. Al mismo tiempo, estos episodios nos muestran que los animales como seres no se diferencian completamente de los seres humanos: están en el origen de estos y, en este sentido, la visión ontológica wendat no es antropocéntrica; seres humanos y no humanos conviven, se relacionan y son considerados “iguales” en cuanto al establecimiento y mantenimiento del círculo sagrado. Así, la colaboración no se da únicamente entre hombres y para la supervivencia de estos, sino entre todos los seres (de manera simbólica) para la perpetuación del círculo completo. En este sentido, la base ritual que se cumplía a diario por los wendats con el fin de mantener relaciones equilibradas con todos los miembros del círculo sagrado, también se puede considerar como un intento de colaboración para que todos puedan existir.

Todos estos elementos que se destacan de la tradición oral wendat sostienen la concepción del círculo sagrado de la vida como base moral del universo. Ahora bien, para que este círculo sagrado pueda perpetuarse, algunos principios se valoran más que otros (lado axiológico), otros tienen que ser no violados (lado regulador o normativo); y todo esto se concreta en prácticas sociales y rituales cotidianas (lado práctico). De este modo, lo que emana de los mitos wendats de las relaciones de Brébeuf apunta a una dinámica ética muy parecida a la de los innus. Aun cuando el modo de vida de los wendats y de los innus difería, teniendo también prácticas rituales diferentes, los elementos en juego en su tradición oral apuntan a la misma concepción de una ética vinculada a la concepción circular del universo y basada en los principios de relacionalidad, complementariedad y respeto. En este sentido, podríamos afirmar que tanto los wendats como los innus tienen una postura ética que se concreta en una “ética del respeto”.



## Conclusiones

Hagamos ahora un balance que nos permita, a partir de las dos obras analizadas, formular algunas bases de orden ético. Las dos obras que hemos analizado en los dos últimos capítulos forman parte del corpus de las *Relaciones de los jesuitas de Nueva Francia*, corpus amplio y bastante variado que trata de las misiones de los jesuitas durante el siglo XVII y de las costumbres de los diferentes pueblos indígenas con los cuales los misioneros estuvieron en contacto. Los dos jesuitas que escribieron las obras analizadas, Paul Lejeune y Jean de Brébeuf, forman parte de la primera cohorte de misioneros jesuitas que escribieron relaciones en Nueva Francia y, por lo tanto, marcan un momento crucial en la elaboración de tales obras. Como lo hemos visto, tanto Lejeune como Brébeuf recurren a diferentes estrategias discursivas para que sus relaciones no sólo sirvan a la descripción de los eventos en las misiones y de los pueblos indígenas, sino también para convencer a las autoridades y al público europeo de los méritos de su empresa. Así, aun cuando los dos hombres describen celosamente el mundo amerindio con el cual están en contacto, están también constantemente emitiendo juicios de valor sobre lo que describen; e insisten en lo falso de sus creencias y en el error de sus costumbres, en comparación al cristianismo. En este sentido, lo que se nos está contando del mundo amerindio en estas relaciones ha pasado de manera deliberada a través de procesos de transformación y textualización de la memoria, ya que lo descrito y contado pasa directamente por el filtro de los misioneros, que tienen ideas fuera de contexto y objetivos concretos al contar la realidad amerindia. Sin embargo, en el caso que nos ha ocupado en las páginas anteriores, es decir los mitos provenientes de la tradición

oral amerindia, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que los relatos contados pueden ser considerados como amerindios. El hecho de que los jesuitas insisten en que son las tradiciones propias de “ellos”, por ejemplo, resalta el carácter amerindio de los mitos. Evidentemente, esto no significa que podemos considerar estos mitos como completos y exentos de transformaciones, ya que son parciales y definitivamente fracturados, pero sí que podemos ver en ellos cierto reflejo de la cultura en la cual fueron producidos. En este sentido, no pretendemos que los mitos que hemos analizado sean una ventana abierta directamente a los principios éticos en juego en la tradición oral de los innus y wendats, pero sí que son el reflejo de dinámicas éticas ajenas a los misioneros que nos los cuentan. Así, como en el caso andino, los principios éticos en juego son amerindios y coloniales; es decir, generados a la vez por la tradición oral amerindia y por el contexto colonial.

Repasemos de manera sucinta unos principios legitimadores que nos han servido en el análisis eticológico de los mitos innus y wendat, así como los valores y normas principales que se desprendieron de ello.

Nos parece que el elemento más importante para entender la filosofía amerindia, y por eso mismo la ética, es la concepción general del mundo que se hace a través del círculo sagrado de la vida. Esta concepción circular del universo apunta a la necesaria relacionalidad entre los diferentes elementos del mundo que son todos considerados como animados y formando parte de una gran red de relaciones. En este sentido, el ser humano es únicamente uno de los eslabones del círculo y tiene que mantener relaciones con todo lo que forma parte de su medio. Así, hemos visto, por ejemplo, que los seres humanos son considerados como parientes de los

animales y que mantienen relaciones y comunicación con ellos, que son considerados como personas no humanas. Evidentemente, en el caso de los innus, los animales y los espíritus que les son asociados (los dueños de los animales) tienen una importancia mayor en su red de relaciones, ya que el medio ambiente en el cual viven exige que estén en constante contacto con los animales por ser la caza la principal actividad que les permite alimentarse. Sin embargo, esto no significa que la cultura wendat no tenga relaciones privilegiadas con los animales que, como hemos visto, están asociados de manera simbólica a la creación del mundo y, también, a sus diferentes divisiones y subdivisiones socio-políticas (naciones, clanes y fratrías). Además, se considera que los animales, objetos, lugares y diversos elementos (piedras, ríos, lagos, etc.) están habitados por espíritus importantes, como los *oki* en el caso de los wendat, o simplemente animados por una fuerza vital. En este orden de ideas, los diferentes elementos del círculo de la vida se conciben como complementarios; es decir, teniendo un lugar propio que complementa a los demás y que permite completar el “movimiento” circular del universo. Esta complementariedad y relacionalidad, que son características inevitables del círculo de la vida, apuntan al respeto, la solidaridad, la colaboración y la reciprocidad como prácticas, o actitudes, necesarias entre los diferentes eslabones de la cadena del universo en el mantenimiento del círculo.

Esta visión del círculo sagrado de la vida se manifiesta de manera implícita en los relatos que hemos examinado a través de la relacionalidad y complementariedad que se desprenden de su análisis. Ya sea en los primeros relatos de Lejeune como en los de Brébeuf, se ilustra la relacionalidad de entrada entre los animales y el mundo

sagrado y, luego, entre estos y los seres humanos que aparecen en la tierra gracias a ellos. El establecimiento de esta relacionalidad es lo que permite al mundo formarse como es y, entonces, su mantenimiento es imprescindible para que quede en la misma condición. La complementariedad, por su parte, se manifiesta sobre todo a través de los elementos duales que se asocian y completan para que se despliegue la naturaleza compuesta y heterogénea del mundo que, por su diversidad complementaria, se mantiene en equilibrio. Relacionalidad y complementariedad subrayan el hecho de que el ser humano forma parte de un todo que depende de sus partes: de una manera inmediata, es una de las partes de su medio ambiente en el que tiene que interactuar con los demás componentes para sobrevivir; y, de una manera más simbólica, forma parte de un universo en el cual existen partes y seres sagrados (como el país en el cielo o el país de los muertos, o los diferentes espíritus que pueblan el entorno), con los cuales se mantienen relaciones indirectas a través de prácticas rituales periódicas o cotidianas. En este sentido, como en el caso andino, podemos afirmar que la ética amerindia del noreste es ecológica, ya que el humano sólo es una parte del círculo sagrado y, por lo tanto, no se concibe una real separación entre el mundo humano y la naturaleza, sino más bien una continuación fluida de relaciones entre ellos. En esta línea, otros principios como la colaboración y el respeto son tan valorados como la relacionalidad y la complementariedad, ya que llegan a ser, de cierto modo, la concreción de los primeros a través de gestos o actitudes precisas.

Si hemos hablado de una “ética del respeto” es que este principio, un poco como la reciprocidad en el mundo andino, trasciende las instancias axiológicas,

reguladoras y prácticas de la eticología. Es decir que es un principio que puede concebirse a la vez como un valor fundamental, una regla por seguir y una práctica social que se hace a diario. Además, como lo hemos dicho en el capítulo 6, el respeto no sólo resulta ser consideración hacia una persona o un objeto, o cumplimiento de una regla, como se suele entender en el lenguaje cotidiano, sino también, un poco como en el caso de la reciprocidad andina, un principio multifacético que puede entenderse como teniendo dos facetas principales: una potencial y otra imperativa. Por un lado, el respeto es imperativo en el sentido de que es imprescindible para que la relacionalidad se establezca y mantenga entre las diferentes partes y actores del mundo; por ejemplo, el mito del Messou nos muestra ese lado imperativo al castigar a los que les faltaron de respeto a él, sus animales y sus actividades. Por otro lado, es potencial, ya que incluso lo desconocido entra en el círculo y merece ser reconocido y respetado; tenemos un ejemplo de esto en la hospitalidad y la ayuda que recibe del guardia de los sesos el hombre que busca a su hermana. De esta manera, aun cuando Lejeune y Brébeuf están puntuando sus relatos con juicios hacia las tradiciones amerindias, nos están revelando al mismo tiempo algunos principios éticos propios de sus culturas.

Para concluir, los principios éticos que hemos ido indagando en los dos últimos capítulos no deberían ser vistos como esencias de las culturas amerindias, sino más bien como elementos que orientan la vida de los hombres y responden a su contexto cultural. En este orden de ideas, aunque lo que hemos expuesto apunta a cierto equilibrio e igualitarismo, no hay que pensar que las sociedades amerindias del periodo colonial tenían éticas ideales y perfectas. Se esforzaron más bien para

responder de manera eficaz a los desafíos impuestos por su entorno. Una “ética del respeto” no debería entenderse como un conjunto de reglas y actitudes que mantienen una armonía absoluta y perfecta entre los hombres dentro de su medio, sino como un esfuerzo por gestionar de manera equilibrada sus diferentes tipos de relaciones y, de esta manera, facilitar su supervivencia.

**PARTE D:**  
**ELEMENTOS CONCLUSIVOS**



## CAPÍTULO 8

### Conclusiones: balance y perspectivas

Como lo hemos anunciado en la introducción, terminamos el presente trabajo de investigación con conclusiones que se dividen en tres tipos: 1) un balance comparativo entre los principios éticos de los amerindios andinos y los de los amerindios del noreste de América; 2) unas reflexiones que ponen en perspectiva los principios éticos que nos parecen más importantes, destacados a lo largo de los análisis; y 3) una conclusión general que retomará nuestras hipótesis y premisas, y que dará pistas para investigaciones futuras.

#### 8.1 Balance comparativo

El balance comparativo que sigue no compara los textos analizados como tales, ya que hemos presentado ampliamente sus problemáticas textuales y discursivas en las partes que les correspondían. Lo que nos interesa aquí es retomar algunos principios éticos que fuimos rastreando a lo largo de los capítulos y ver las diferencias y similitudes que tienen entre ellos. Evidentemente, como estos principios se piensan a partir de su contexto respectivo, iremos comparando también elementos en los que se fundamentan.

De entrada, la diferencia más evidente es el medio ambiente de los Andes y de América del noreste. Lo que rodea al ser humano es aquello a partir de lo cual se construyen sus interacciones y, por lo tanto, sus dinámicas éticas. Los Andes están compuestos de cerros y montañas omnipresentes en el paisaje, en medio de los cuales los hombres viven y hacen sus actividades cotidianas; en cambio, América

del noreste está compuesta sobre todo por selvas, ríos y lagos poblados por una gran variedad de animales. Esto no significa que no haya selvas, ríos y lagos poblados de animales en los Andes, ni que no haya cerros y montañas en el noreste de América, sino que esos son elementos predominantes en su región respectiva. Por lo tanto, los actores míticos dentro de los relatos que hemos analizado, y a partir de los cuales se van construyendo las dinámicas éticas, son de naturaleza diferente. Por un lado, tenemos las huacas como protagonistas muy presentes en los mitos andinos, las cuales tienen una fuerte relación referencial con el medio ambiente: representan a montañas importantes (Pariacaca, por ejemplo), están en el origen de varias partes del entorno andino (Cuniraya, por ejemplo) o están asociadas a lugares y fuerzas concretos (Huallallo y Chaupiñamca, por ejemplo). Así, estos relatos míticos presentan dinámicas éticas que están directamente asociadas a una relacionalidad entre seres humanos, y entre seres humanos y no humanos, ya sean representadas por relaciones directas entre seres humanos y huacas o por relaciones entre huacas que, metafóricamente, representan a partes de la naturaleza y a pueblos humanos que protegen. Por otro lado, tenemos relatos míticos provenientes de América del noreste que ponen en escena a deidades que no tienen necesariamente, como en el caso andino, una relación referencial fuerte con el medio ambiente, sino más bien con elementos de la vida social dentro del medio ambiente (la caza y la agricultura con Tshakapesh e Iouskeha, por ejemplo) y con conceptos más abstractos como el bien y el mal<sup>259</sup> (con la dualidad entre Aataentsic e Iouskeha, por ejemplo). En esta

---

<sup>259</sup> Aunque en este caso no hay nada seguro en afirmar que son los pueblos amerindios los que les otorgan este valor a las deidades y no los jesuitas que están emitiendo un juicio de valor a partir de su propio marco conceptual judeocristiano. Tampoco significa que las huacas no representen dinámicas abstractas del mismo tipo.

perspectiva, la presencia más importante de animales como personajes relevantes dentro de los mitos ancla a estos en la realidad del medio circundante y subraya la gran importancia de estos en las dinámicas ético-políticas<sup>260</sup> de estos pueblos.

En el mismo orden de ideas, el hecho de que el medio ambiente de las dos regiones sea diferente obliga a los hombres a desarrollar actividades cotidianas también diferentes para asegurar su supervivencia. Así, las dinámicas éticas se anclan no sólo en su contexto “natural”, sino también en su contexto social, poniendo énfasis en valores y normas diferentes. Por ejemplo, los Andes, estando basados en una representación vertical del mundo que se divide en diferentes pisos ecológicos, tiene una base normativa que insiste en el intercambio recíproco entre los habitantes de estos; es decir que las dinámicas éticas que rigen el mundo andino se conciben alrededor de la reciprocidad como regla práctica de base porque las actividades agrícolas diarias de los individuos son “parciales” y, por lo tanto, el intercambio de productos agrícolas y de ganado son imprescindibles para la supervivencia. En este sentido, las bases normativas de los andinos orientan su modo de vivir, respondiendo a las exigencias del medio ambiente. Así, los mitos ponen en escena las relaciones entre personas de diferentes regiones y pisos ecológicos de manera directa (Huatiacuri, Tamtañamca y su familia extensa, por ejemplo) o metafórica (a través del encuentro entre huacas –Pariacaca y Chuquisuso, por ejemplo). En lo que refiere a América del Norte, nos encontramos con una situación similar, pero con respuestas prácticas diferentes, ya que el medio ambiente exige, con el rigor del invierno por ejemplo, que la caza sea una de las actividades

---

<sup>260</sup> Decimos ético-políticas en este caso porque los animales son asociados a las divisiones y subdivisiones políticas como son las naciones, clanes y fratrías en la confederación wendat.

principales y, por ello, está representada dentro de los mitos como una actividad cuyas reglas son muy importantes. El respeto emana de esta actividad<sup>261</sup> y se vuelve una base normativa porque el matar a un animal para alimentarse implica responsabilidad de mantener la presencia de los animales y el reconocimiento de que sin ellos uno no podría sobrevivir. Además, el respeto se extiende a las demás actividades de la vida cotidiana, ya que cada persona dentro de las comunidades cumple un papel para mantener las bases materiales de la supervivencia (pensemos en la división del trabajo entre sexos de los wendats que se complementan con la agricultura hecha por las mujeres y la caza por los hombres).

Podemos decir, entonces, que el medio ambiente es la base sobre la cual se construyen diferentes aspectos de una sociedad, ya sea sus actividades cotidianas para su supervivencia, ya sean los valores y las normas que rigen estas actividades. En este sentido, como lo vamos a ver en lo que sigue, las diferencias entre las éticas de los indígenas de las dos regiones que hemos estudiado son más de orden formal que de fondo; es decir que las diferencias entre las éticas que hemos examinado están más relacionadas con las diferencias particulares de su entorno que con su comprensión del universo.

En lo que concierne a las similitudes que vemos entre las éticas de las dos regiones estudiadas, creemos razonable afirmar que, a partir de lo que hemos visto a lo largo de los capítulos, tanto en la región andina como en el noreste de América,

---

<sup>261</sup> Como lo hemos visto, hay un mayor énfasis en el respeto relacionado con la caza en los pueblos nómadas como los innus, ya que es la actividad básica de su sociedad.

los pueblos indígenas desarrollaron lo que podríamos llamar una “cosmoética”<sup>262</sup>. Es decir que los principios éticos que orientan sus sociedades se construyen no sólo a partir de las interacciones entre humanos y con su entorno, sino también a partir de lo desconocido, de lo que escapa a estas interacciones primeras. En otras palabras, el cosmos puede entenderse con el principio de tercero incluido, estando formado no sólo por lo cognitivamente aprensible por el ser humano (él mismo y el medio que lo rodea), sino también por lo que escapa a su comprensión inmediata. Esta idea de cosmoética, que resulta común a los pueblos indígenas que hemos estudiado, apunta a la relacionalidad como principio ineludible para que las diferentes partes del cosmos no se queden aisladas y, entonces, sin fuerza vital<sup>263</sup>. Es decir que el todo cósmico no puede existir sin que sus partes entren en relación y, a la vez, las partes no pueden sobrevivir sin tener en cuenta el equilibrio de la totalidad cósmica. En este sentido, la idea de complementariedad de los diferentes componentes del cosmos justifica la necesidad de la relacionalidad y le da un sentido productivo; es decir que la relacionalidad se vuelve una base ética de importancia en el momento en que los elementos que entren en relación se aportan algo los unos a los otros para formar una totalidad equilibrada. Así, por ejemplo, la dualidad masculino-femenino no se concibe de manera jerárquica como en las sociedades machistas; más bien, tanto el hombre como la mujer tienen un lugar de importancia y sus roles sociales se complementan, e incluso la importancia o los poderes asociados a un género u otro

---

<sup>262</sup> Aunque no tenga una relación directa con este, nos inspiramos del concepto de “cosmopolítica” tal como lo entiende Isabelle Stengers (Stengers 2007 y citado en de la Cadena 2010a) para formar el de “cosmoética”.

<sup>263</sup> A propósito de la relacionalidad como principio imprescindible Josef Estermann dice: “Desconectarse de los nexos naturales y cósmicos [...] significaría [...] firmar su propia sentencia de muerte.” (1998: 98).

se proyectan sobre el otro a través del paralelismo. Vemos ejemplificado este paralelismo entre géneros en las figuras de Pariacaca y Chaupiñamca en los Andes huarochiranos, así como en las figuras de Manitou y su esposa en la sociedad innu, o con Aataentsic e Iouskeha para los wendats.

El ser humano, si nos fijamos en los análisis que hemos hecho, es únicamente una de las partes de los diferentes juegos relacionales del cosmos y tiene que asegurarse de que su presencia en este no perturbe el equilibrio del resto. En este sentido, podríamos decir que una de las bases de la cosmoética indígena es la idea de correspondencia entre el mundo humano y los demás elementos del cosmos; es decir que si se mantiene el equilibrio relacional entre los seres humanos, el equilibrio general tenderá a mantenerse también; y viceversa, si hay desequilibrio. Sin embargo, el equilibrio entre los seres humanos no es suficiente para mantener el equilibrio del cosmos; hace falta todavía que ellos se aseguren de vivir en equilibrio con su entorno inmediato (la naturaleza) y con las entidades invisibles. Así, ya sea que se conciba el cosmos como un círculo sagrado que mantiene la vida (los innus y los wendats) o como un circuito de transmisión de la fuerza vital (los andinos), las ideas de relacionalidad y complementariedad están implícitamente presentes para que se mantenga el equilibrio general. Los principios de reciprocidad y de respeto, por su parte, aunque no tienen la misma importancia en su lugar respectivo, se destacan como prácticas imprescindibles al mantenimiento del cosmos, ya que podríamos decir que la relacionalidad se concreta en prácticas de dar y recibir (reciprocidad), reales o simbólicas, y la complementariedad en reconocimiento respetuoso. Es decir que la relacionalidad y complementariedad se conciben como

principios más bien conceptuales, mientras la reciprocidad y el respeto son principios más bien prácticos. Ahora bien, el hecho de que la reciprocidad y el respeto no tengan la misma importancia en sus regiones respectivas, tiene que ver con el contexto en el cual viven y no tanto con su manera de concebir la ética. De esta manera, las diferencias de orden ético que se manifiestan entre las dos regiones que hemos examinado tienen que ver sobre todo con el lado normativo, es decir con las reglas concretas que se aplican a diario para mantener el orden social y cumplir con la base ritual que concierne al mundo espiritual, que concuerda con el contexto regional; mientras que las similitudes conciernen más al lado axiológico, es decir a los principios que se valoran por orientar las reflexiones y los comportamientos generales, que concuerdan con un contexto global, incluso cósmico.

Así, si nos atenemos a la definición que hemos hecho de la ética al inicio de este trabajo como una reflexión y/o una práctica que ponen en juego las relaciones del humano y que define los valores y las normas de este juego, podemos afirmar, con lo que acabamos de exponer, que estamos frente a *reflexiones* éticas indígenas panamericanas, mientras que estaríamos frente a *prácticas* éticas indígenas particulares: andinas, innus y wendats<sup>264</sup>. Esto no significa que no haya diferencias entre la reflexiones éticas indígenas en las Américas, ni que no haya prácticas similares entre las regiones, sino que lo que se manifiesta como más compartido es la noción de cosmoética, tal como la hemos definido, así como algunos valores que le están relacionados. En este sentido, no es sorprendente que, además de los principios ya mencionados, otros principios, tales como la solidaridad, la

---

<sup>264</sup> Para ir en el sentido de Bourdieu, como lo hemos expuesto en el capítulo 3 (páginas 65-66), podríamos hablar de ethos indígena andino, innu y wendat y de una ética indígena americana.

colaboración y la hospitalidad, sean valorados a través de los relatos míticos de regiones diferentes. Así, aun cuando los principios éticos de las dos grandes regiones que hemos estudiado se condensan de manera diferente en una “ética de la reciprocidad” en el caso de los Andes y en una “ética del respeto” en el caso del Noreste de América, no nos parece tan arriesgado afirmar que estas son manifestaciones regionales de una “cosmoética del círculo”.

## **8.2 Perspectivas ético-filosóficas**

Luego de haber rastreado, a partir del análisis de los textos, algunas de las similitudes de los principios éticos indígenas andinos y quebequenses indagados, vamos ahora a poner en perspectiva algunos de estos principios e intentar dar unas pistas de reflexión para la filosofía y ética contemporáneas. Evidentemente, no pretendemos agotar el tema y, en realidad, confrontamos estos principios a autores o escuelas de pensamiento precisas. Los principios que vamos a discutir son los de relacionalidad, reciprocidad y respeto.

### **8.2.1 El concepto de relacionalidad**

Nos proponemos reflexionar un poco sobre el concepto de relacionalidad porque la especificidad de este principio no es necesariamente evidente. En realidad, como lo hemos dicho anteriormente, las relaciones son una de las bases de toda ética; es decir que la necesidad de actuar de manera ética se concreta en el momento que entramos en contacto con otro. La especificidad de la relacionalidad para los pueblos indígenas es que no se concibe *a posteriori* a partir de lo individual, sino más bien

como el estado normal del cosmos. Una entidad no relacionada está destinada a agotarse y desaparecer. Josef Estermann dice: “Lo que la ontología occidental llama ‘ente’ (‘substancia’ en sentido aristotélico), para la racionalidad andina es un ‘nudo’ de relaciones, un punto de transición, una concentración relacional.” (1998: 96). Es decir que se pueden entender la relacionalidad y la relación como dos momentos diferentes, pero interdependientes: la relacionalidad como el estado normal del cosmos que existe porque todo está relacionado; la relación como resultado de un acto concreto (relacionarse) para mantener la relacionalidad<sup>265</sup>. En este sentido, el reconocimiento de la relacionalidad llega a ser un principio cosmoético básico porque orienta el acto de relacionarse a una necesidad que sobrepasa el ámbito exclusivo de los individuos (humanos) y los límites de un presente inmediato. Así, el hecho de que los pueblos indígenas conciban la relacionalidad como un principio que sobrepasa la esfera humana nos parece clave. Evidentemente, el carácter sagrado de la relacionalidad indígena que emana de nuestros análisis no tiene que formar parte de las teorías ético-políticas contemporáneas, pero en una época en la que la degradación del medio ambiente y el legado que dejamos a las generaciones futuras están cada vez más en el orden del día, las interacciones con las entidades no humanas deberían tomarse en cuenta. En este sentido, como lo hemos mencionado, es lo desconocido lo que entra en el juego de la cosmoética, lo que escapa a las

---

<sup>265</sup> Estermann da predominancia al primero de los dos momentos, hasta minimizar el valor del segundo, y afirma que la relacionalidad se puede entender como principio “holístico”; es decir que el todo predomina y es más que la suma de sus partes. Afirma: “Ya hemos destacado la relacionalidad como el rasgo fundamental de la racionalidad andina. Esta característica se expresa en el ‘principio de relacionalidad’ o ‘principio holístico’. Este principio afirma que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo. Como ya dijimos, la entidad básica no es el ‘ente’ substancial, sino la relación: por lo tanto, para la filosofía andina, no es que los entes particulares, adicionalmente a su existencia particular, se relacionen en un segundo momento y lleguen a formar un ‘todo integral’ (*holon*), una red de interrelaciones y conexiones.” (1998: 114).

interacciones primeras cognoscitivamente aprensibles (entre humanos y con el entorno). Los pueblos indígenas asocian muchas veces lo desconocido a lo espiritual o sagrado, pero, en realidad, puede significar mucho más que esto: los tiempos futuros, por ejemplo. El filósofo Daniel Innerarity (2001) subraya una parte de esta dimensión de la realidad al hablar del fetichismo del presente que propala una intolerancia o indiferencia hacia las diferencias culturales, las heterogeneidades y una irresponsabilidad hacia los ausentes de las generaciones pasadas o futuras. En esta línea, nos parece interesante ir no sólo más allá de los límites del presente, sino también de una ontología antropocéntrica, para así concebir lo heterogéneo de la realidad planetaria en toda su complejidad y establecer un vivir juntos más completo y equilibrado. Estas consideraciones podrían tener consecuencias ético-políticas evidentes, ya que al pensar lo relacional en la perspectiva de la relacionalidad, las decisiones políticas (locales o globales), que conciernen ya sea a las relaciones económicas y sociales o al medio ambiente, tienen que tomar en cuenta lo que escapa a su percepción inmediata y considerar impactos eventualmente más globales, tanto en el espacio como en el tiempo.

Para los pueblos indígenas que hemos estudiado, este principio de relacionalidad, por un lado, se hace mucho más conceptual; y, por otro, se hace más práctico, principalmente a través de los principios de reciprocidad y respeto. En lo que sigue, nos vamos a detener en estos dos principios que son claves para entender la ética de los amerindios de las dos regiones examinadas.

### 8.2.2 El concepto de reciprocidad

Como lo hemos visto, el concepto de reciprocidad para los indígenas, especialmente andinos, tiene un gran valor y conlleva una riqueza y una complejidad que no tiene que ver con la imagen que nos hacemos normalmente de la reciprocidad como un simple intercambio simétrico de bienes o acciones delimitado por los imperativos de la inmediatez. En general, los filósofos contemporáneos que no son contractualistas<sup>266</sup> rechazan de antemano el concepto de reciprocidad por considerar que no forma parte de una teoría ética seria. Por ejemplo, el filósofo Peter Singer, en su libro *Cuestiones de ética práctica*, denuncia el hecho de que el modelo contractualista se limite sólo a los que aceptan el contrato, permitiéndoles actuar de una manera no ética hacia los demás<sup>267</sup>. Concluye diciendo:

[...] quelle qu'en soit l'origine, l'éthique d'aujourd'hui dépasse l'entente tacite liant des personnes capables de s'engager réciproquement. [...] Puisque rien dans son origine ne nous impose de fonder notre moralité sur la réciprocité, et qu'on ne nous a pas proposé d'autres arguments en faveur de cette conclusion, nous rejeterons cette manière de concevoir l'éthique.

Este punto de vista puede ser válido, pero creemos que deja de lado a los que tienen otros puntos de vista, como las sociedades amerindias, que justamente no comparten esta visión limitada de la reciprocidad. En efecto, si en un acercamiento ético

---

<sup>266</sup> Los filósofos que llamamos contractualistas son los que adhieren a la teoría del contrato social que supone que la sociedad se basa en un contrato tácito entre sus miembros, limitando ciertas libertades, pero que garantiza reglas que permiten la vigencia de la sociedad. Los filósofos actuales que siguen esta línea teórica son más bien deontológicos, es decir que reflexionan sobre el tipo de acciones que debemos seguir para actuar moralmente o para mantener un contrato social justo para todos. John Rawls, uno de los filósofos contractualistas contemporáneos, es conocido por su teoría de la justicia. En general, esta corriente se opone al consecuencialismo, el cual reflexiona más bien sobre las consecuencias de las acciones; en esta corriente, una acción moral es aquella que tiene buenas consecuencias para todos.

<sup>267</sup> Este argumento recurre a la lógica del tercero excluido. Como lo menciona Daniel Innerarity, Rousseau ya había señalado este problema en *El contrato social*: “cuando dos intereses particulares son muy fuertes y parecen irreconciliables, siempre cabe la posibilidad de lograr el acuerdo uniéndolos entre sí contra un tercer interés. La solidaridad puede producir coincidencias sorprendentes entre quienes sólo tienen en común el beneficio que obtienen de la exclusión de un tercero” (Innerarity 2001: 68).

contractualista la reciprocidad se concibe como un intercambio entre actores de la misma naturaleza susceptibles de devolver lo que se ha dado, no es lo mismo para la reciprocidad amerindia, ya que esta incluye los sectores ecológicos y espirituales en los círculos del intercambio recíproco. Además, como lo hemos evocado en las conclusiones de la parte B de la presente tesis, la reciprocidad concebida como principio motor de la ética tiene dos lados: uno imperativo y otro potencial. Estos dos lados corresponden justamente, de cierto modo, a las dos grandes corrientes de las teorías éticas contemporáneas: un aspecto deontológico (más bien contractualista), generador de normas por respetar para el mantenimiento de la sociedad y del cosmos entero; y un aspecto consecuencialista, que empuja al *runa*<sup>268</sup> andino a tomar en consideración las consecuencias de sus actos en relación con el mantenimiento del equilibrio general de la sociedad, del medio ambiente y del cosmos entero. En este sentido, no hay ninguna razón por rechazar la reciprocidad como principio que puede formar parte de las discusiones y reflexiones éticas actuales, ya que puede conllevar aspectos que no se limitan al simple acuerdo tácito entre personas. En realidad, la reciprocidad andina, en lugar de concebirse en la lógica del tercero excluido, adopta la lógica del tercero incluido, ya que los actos recíprocos se están haciendo en la perspectiva del mantenimiento del equilibrio general; es decir que los beneficios del intercambio recíproco entre actores (humanos o no humanos) siempre incluye un tercio que, al final, llega a ser todo el resto. En este sentido, la reciprocidad, tal como se concibe en la ética andina, logra

---

<sup>268</sup> Utilizamos aquí la palabra *runa*, que viene del quechua y designa al ser humano, para especificar que esta concepción de la reciprocidad es típica de los pueblos indígenas de los Andes.

tener cierto aspecto “universal” potencial, ya que el espectro moral que engloba va más allá de los implicados reales e incluye todo el cosmos.

En otro orden de ideas, el filósofo español Daniel Innerarity, sin rechazar la reciprocidad de manera tan drástica como en el ejemplo anterior, la descarta de su teoría de la hospitalidad dejando entender que es un concepto cuyas reglas son demasiado rígidas para formar parte de una “ética de la hospitalidad”. En la introducción de su libro *Ética de la hospitalidad* (2001) dice: “En el intercambio hospitalario, que supera la reciprocidad de las mismas personas, se manifiesta la primera forma de una humanidad general” (13). Y añade después: “Que somos huéspedes unos de otros [...] significa que nuestra instalación en el mundo tiene la estructura de la recepción y el encuentro, que la existencia sin más es una domicialización de deudas, que hay una libertad del dar y recibir más allá de los imperativos de la reciprocidad” (13-14). Ahora bien, esta visión de la reciprocidad no nos parece adecuarse a la concepción andina de esta. Para Innerarity, la hospitalidad es un principio que permite enfrentar el azar y la contingencia de la vida para que esta sea productiva y portadora de libertad; en este sentido, concibe la hospitalidad no sólo como principio ético generador de normas, sino más bien como un principio epistemológico o una actitud frente a la vida (Navarro Pardiñas y Vigneault 2010: 29-30). En esta perspectiva, el punto de vista andino, que sirve de base a la “ética de la reciprocidad”, que percibe la realidad como una composición de elementos heterogéneos inter-relacionados, o por relacionar, aparece como un reflejo bastante justo de la realidad contemporánea que hace cada más evidente la diversidad del planeta y la necesaria colaboración. Si la hospitalidad innerarityana se

concibe como un principio para enfrentar el azar y la contingencia, para que la vida sea productiva y portadora de libertad, nos parece que el principio de la reciprocidad, tal como lo conciben los andinos, puede ser complementario al de la hospitalidad, tal como la concibe Innerarity, ya que, cuando es considerado como principio potencial, la reciprocidad supone colaboración, hospitalidad y solidaridad. Es decir que la reciprocidad como principio potencial permite concebir que todo acto desinteresado puede tener una “retribución”, aun cuando esta no nos afecta directamente, pues participa del equilibrio general. Esto significa que, en esta perspectiva, podemos considerar la reciprocidad como una actitud frente a la vida, que puede conllevar una libertad del dar y del recibir, sin que se considere como un intercambio completamente planificado y con reglas rígidas. Además, la reciprocidad dentro de la visión circular del universo característico de la cosmoética indígena, no se concibe como un principio limitado por los límites del tiempo y, en este sentido, se puede considerar como formando parte de un principio de “deuda moral”. Es decir que la dinámica de la reciprocidad como principio potencial está generando deudas simbólicas que no se concretan en devolución material, sino en una actitud abierta al reparto común y a la colaboración, en la perspectiva del equilibrio general. En esta perspectiva, el acto de dar en una perspectiva de reciprocidad potencial es, como lo diría Innerarity, una domicialización de deudas, ya que a través de otros actos que cumplen con el equilibrio general, estas deudas, en cierta manera, están “reembolsando”, aun cuando no es una devolución simétrica de algo que recibimos primero. La reciprocidad, entendida en este sentido, se vuelve realmente una actitud frente a la vida, un principio epistemológico con el cual se

pueden orientar las prácticas éticas ancladas en lo cotidiano y elaborar un arte de vivir para el mantenimiento de un equilibrio global. En este orden de ideas, ya sea en una perspectiva deontológica (imperativa) o consecuencialista (potencial), esta concepción alternativa de la reciprocidad que emana de la visión amerindia del mundo puede realmente ser una orientación epistémica, tanto en el actuar individual como colectivo.

### **8.2.3 El concepto de respeto**

El respeto es un concepto bastante complejo y ha sido debatido por varios filósofos, sobre todo a partir del nacimiento de la noción de individuo y de la identidad moderna<sup>269</sup>; y, actualmente, es un principio que se usa principalmente en relación a los derechos de la persona, el medio ambiente y la responsabilidad moral. Frente a las complejas ramificaciones que puede conllevar tal principio, no queremos entrar en una discusión conceptual, sino más bien subrayar unas características propias del respeto indígena.

Podemos decir que los tres aspectos mencionados forman parte de la “ética del respeto” que hemos identificado: toma en consideración a la persona, pero en un sentido más amplio que incluye a las personas no humanas<sup>270</sup>; incluye al medio ambiente dentro de las redes relacionales del humano y el actuar ético; y conlleva un fuerte sentimiento de responsabilidad para mantener el equilibrio del círculo de la vida. En este sentido, el respeto amerindio que emana de una “ética del respeto” relacionada al círculo sagrado de la vida, tiene una íntima relación con las nociones

---

<sup>269</sup> Por ejemplo, Kant debatió este concepto de manera larga en varias de sus obras.

<sup>270</sup> Como lo hemos expuesto en el capítulo 6, los *innus* consideran que existen “des personnes autres qu’humaines” y que forman parte de las redes de la “ética del respeto”.

de reconocimiento y de responsabilidad. Podríamos decir que el respeto está asociado al reconocimiento, ya que para relacionarse y respetar a “otro” hay que reconocer su existencia y su integridad. La responsabilidad, por su parte, pasa por la conciencia del papel que uno juega en la perpetuación del círculo de la vida. Esto no significa que no haya conflictos ni que una armonía perfecta reine en la sociedad que tienen la “ética del respeto” como base, sino que todos aceptan la existencia de los demás, incluso la de sus enemistades. Como para la reciprocidad, el respeto puede entenderse bajo dos aspectos: uno potencial y otro imperativo. En su dimensión potencial, la responsabilidad adquiere una especial importancia porque asegura que el reconocimiento y respeto se harán de manera recíproca: es decir que uno es potencialmente responsable del círculo completo y que las relaciones entre sus componentes tienen que establecerse considerando al otro en pie de igualdad, cualquiera que sea la entidad que se presente en nuestro propio círculo. En este sentido, llega a tener un carácter hospitalario que le da afinidades con lo que hemos expuesto anteriormente en cuanto a la reciprocidad y a la hospitalidad innerarityana como actitudes frente a la vida y no simplemente como principios generadores de normas. En este orden de ideas, es necesario el reconocimiento entre los que se relacionan; y uno tiene la responsabilidad de mantener el círculo, tanto para su propio reconocimiento como para el de los demás componentes. Es decir que el respeto visto en esta perspectiva es un proceso continuo que implica relación, reconocimiento y responsabilidad; si no puede volverse un principio vacío, un respeto condescendiente que uno le otorga a otro únicamente para no tener que entrar en este proceso continuo. En este sentido, el reconocimiento implicado en esta

noción de respeto, no es únicamente uno que tiene que ver con la existencia, sino también con el valor intrínseco de las personas (humanas y no humanas) y de las cosas<sup>271</sup>. Así, el respeto como potencialidad se vuelve un principio con un poder moderador grande, ya que implica que los diferentes actores (individuales o colectivos) entre los cuales se articulan relaciones (sociales, económicas, políticas, etc.) sean considerados no necesariamente como iguales, pero sí con valor equivalente. En este sentido, el respeto es un principio ético en su sentido primero; es decir, un principio que permite reconocer el valor de los hábitos de los demás y habitar<sup>272</sup> el mundo con ellos, o más bien co-habitar. En los términos de Georges Sioui (2007 y 2010), el respecto como acabamos de describirlo sería un concepto “matriótico”; es decir, un concepto que no establece fronteras, como lo hacen las patrias, sino que une todas las entidades en la “matria”, nuestra habitación de todos que los pueblos indígenas llaman “Madre Tierra” y que también podríamos apelar el planeta tierra. Este “matriotismo” sería, en nuestra perspectiva, una de las condiciones de base para establecer una verdadera cohabitación, ya que su enfoque se hace hacia lo que une a todas las personas (humanas y no humanas) y no hacia las diferencias que las separa.

Evidentemente, en el tablero político mundial actual, la ética del respeto, en su acepción “matriótica”, nos parece algo difícilmente aplicable de una manera directa,

---

<sup>271</sup> Charles Taylor (1994) indica estas dos facetas del reconocimiento al decir que las políticas de reconocimiento no deberían implicar sólo un reconocimiento básico, que tiene que ver con la existencia de los Estados y grupos que necesitan que los demás Estados o grupos reconozcan su existencia para entrar en el tablero político, sino también el reconocimiento de las especificidades culturales y de la dignidad de todos, sin exclusión de los grupos minoritarios.

<sup>272</sup> Pierre Fortin, quien habla de esta relación entre la ética y el habitar, dice que la ética tiene un carácter doble en relación al habitar: “c’est [...] à la fois le ‘lieu’ où nous habitons et ce qui nous habite; c’est la façon particulière qui fait que nous sommes habités par un monde de normes, de valeurs, de sens et confrontés à celui-ci [...] ainsi que [la] façon particulière d’habiter le monde et de l’habiter avec autrui.” (1995: 2).

ya que actualmente muchos de los juegos políticos internacionales se desarrollan alrededor de conflictos que estallan justamente a causa de la diversidad y del no reconocimiento de las especificidades culturales y de los valores que les son otorgados. En este sentido, el sentimiento “matriótico”, a pesar de la mundialización a la cual estamos confrontados que nos hace consciente de nuestra cohabitación en el planeta, es más débil que nunca. Por eso, nos parece que el lado ecológico de las éticas indígenas es un aspecto que debería ser más promovido en las reflexiones ético-políticas actuales porque, al final de cuentas, la preservación y el respeto hacia el medio ambiente es algo que concierne a todos a pesar de las diferencias culturales.

### **8.3 Conclusión general**

Para concluir nuestro trabajo, cabe ahora volver sobre nuestras propuestas iniciales a la luz de nuestros análisis y de lo expuesto en las últimas páginas.

A lo largo de nuestro trabajo, nos hemos dedicado a dilucidar principios éticos a través del análisis de fragmentos de la tradición oral indígena de Perú y Quebec, contada en textos de la época colonial, en vistas a una contribución al debate acerca de las éticas interculturales y ecológicas. Esta tarea se hizo con el objetivo de responder a las problemáticas provocadas por la colonialidad del saber en América, que a lo largo de la historia colonial y postcolonial ha puesto a los indígenas en una situación de marginalización tanto social como epistemológica, lo cual pone de relieve muchos cuestionamientos de orden ético. Más concretamente, hemos expresado las afinidades que teníamos con las corrientes interculturales (la interculturalidad y la filosofía intercultural) y ecológicas (la ecosofía), las cuales se

conciben como proyectos ético-políticos que justamente intentan responder a los problemas de orden ético que emanan de la geopolítica del conocimiento. Así, para participar en la labor de estas corrientes, y seguir en las mismas líneas de pensamiento, hemos propuesto la elaboración de éticas interculturales y ecológicas; es decir, reflexiones éticas basadas en el diálogo, y en estudios dialógicos, entre diferentes pueblos y culturas, poniendo una atención particular en los que fueron marginalizados por la colonialidad del saber: en el caso presente, los indígenas de América. Para responder a esta propuesta, hemos afirmado que el estudio de las tradiciones orales indígenas, y más particularmente el de la literatura de fuente oral, podría ser una puerta de acceso a las reflexiones filosóficas y éticas de los pueblos indígenas. Esto nos ha llevado a preguntarnos en el cómo de esta afirmación y, en especial, a saber cuáles son aquellas modalidades de interacción y de intercambio expresadas en la literatura de fuente oral indígena que serían susceptibles de condensarse en tradiciones éticas y de aportar a éticas interculturales y ecológicas. Hipotéticamente, hemos respondido que, por un lado, los discursos indígenas reflejan realidades socio-históricas que problematizan las diversas exigencias de estos pueblos y sintetizan las maneras de responder a estas; y, por otro lado, que las modalidades de interacción e intercambio que emanan de estos discursos revelan estrategias ecológicas que buscan establecer y regular las relaciones entre entidades y restablecer los equilibrios. Para verificar estas hipótesis nos hemos dedicado al análisis de textos coloniales que relatan las tradiciones orales indígenas de Quebec y Perú, pero, previamente, hemos visto, del lado teórico, que la tradición oral puede ser considerada como un archivo tan válido como los archivos escritos y que los

mitos pueden ser considerados como un depósito en el cual se puede acceder en parte a las dinámicas éticas de los pueblos que los producen. Así, apoyándonos en este marco teórico pudimos emprender el análisis con bases sólidas para validar nuestras hipótesis. Sin embargo, hemos especificado también que los textos coloniales que estudiamos se insertan en problemáticas textuales complejas que emanan de un contexto de producción lleno de tensiones (culturales, sociales, políticas, etc.) y que hacen que no se puedan considerar como transcripciones neutras de la tradición oral. En este sentido, hay que considerar que estos textos son representaciones fracturadas que pasaron por diversos procesos de textualización de la memoria y que emanan de sujetos de enunciación a veces ambiguos (híbridos o fuera de lugar). Esto nos ha encaminado hacia una metodología de análisis que ha tomado en consideración tanto el locus de enunciación, las tradiciones discursivas y la identificación de procesos de textualización, como las relaciones contextuales (intertextuales, referenciales e interpersonales) y las diferentes instancias del análisis eticológico (legitimadora, axiológica, reguladora y práctica).

Del lado de los textos andinos, el *Manuscrito de Huarochirí* y la *Relación* de Joan Santa Cruz Pachacuti, hemos destacado unas dinámicas éticas que hemos sintetizado como “ética de la reciprocidad”. En efecto, en un primer momento, nuestro análisis del *Manuscrito* nos ha revelado que la reciprocidad es un principio práctico a través del cual se expresan las normas y los valores principales presentes en los relatos analizados como la relacionalidad, la complementariedad y la solidaridad. Así, hemos visto que este principio de reciprocidad orienta las interacciones sociales, familiares, religiosas y ecológicas con el objetivo de

mantener el equilibrio del circuito de la fuerza vital y, entonces, de todo el cosmos. En un segundo momento, hemos visto que la obra de Joan de Santa Cruz Pachacuti, aun cuando muestra una fuerte criollización cultural, expresa una posición ética que se adecua a la “ética de la reciprocidad”. Así, los principios éticos en juego en la obra de Santa Cruz Pachacuti revelan dos mundos culturales que no sólo se enfrentan, sino que se completan y comparten muchos de sus valores y normas, revelando la lógica de inclusividad característica de la ética andina.

El análisis de estas dos obras nos ha permitido concluir que la ética andina, que se expresa principalmente a través de la “ética de la reciprocidad”, es una ética altamente ecológica porque toma en consideración el convivir con todas las entidades de su entorno y, en consecuencia, se puede considerar como un esfuerzo para responder a los desafíos impuestos por el contexto en el cual viven.

Por lo que se refiere a los textos quebequenses, los mitos contados por los jesuitas Paul Lejeune y Jean de Brébeuf en sus relaciones respectivas, hemos sintetizado los principios éticos que emanan de estos mitos como una “ética del respeto”. Hemos podido ver que las sociedades innu y wendat, aun cuando forman parte de un entorno diferente, le dan una gran importancia al principio de respeto, que resulta ser el principio a través del cual se condensan otros principios como la relacionalidad, la complementariedad y la colaboración. Por un lado, hemos visto como los relatos innus contados por Lejeune nos revelan valores y normas que giran en torno a un modo de vida que tiene como actividad principal la caza y que, en este contexto, el respeto a todas las personas (humanas y no humanas) y a las prácticas rituales relacionadas con la caza viene a ser una necesidad para mantener el círculo

de la vida y no únicamente la manifestación de consideración hacia alguien o algo. Por otro lado, los mitos wendats relatados por Brébeuf, aun cuando no apuntaban al principio de respeto de manera tan directa, nos han revelado un marco ético vinculado a la concepción circular del universo que se adecua a una “ética del respeto” tal como la habíamos definido a partir de los relatos innus.

Con estos análisis, como en el caso andino, hemos concluido que la “ética del respeto”, que parece resultar común a las dos naciones amerindias examinadas, puede ser considerada como una ética ecológica, ya que el humano sólo es una parte del círculo de la vida y, por lo tanto, no se concibe una real separación entre el ser humano y las demás entidades de su entorno, sino más bien una continuación fluida de relaciones entre ellos.

A partir de los resultados de los análisis de los textos, hemos elaborado un balance comparativo subrayando las grandes diferencias y similitudes entre las dinámicas éticas de las dos grandes regiones estudiadas.

Las grandes diferencias que hemos notado entre las éticas de las dos regiones son sobre todo de orden formal y tienen que ver principalmente con la diferencia del medio ambiente de los diferentes pueblos y de las costumbres que les están asociadas. En este sentido, estas diferencias tienden a comprobar la primera de las hipótesis que habíamos emitido; es decir que, ya sea a través del análisis del *Manuscrito de Huarochirí* y de Santa Cruz Pachacuti o de los relatos innus y wendat de la relaciones de Lejeune y Brébeuf, se nos han revelado principios éticos que intentan resolver los diferentes tipos de exigencias que emanan del entorno de estos diferentes pueblos y que se anclan en realidades socio-históricas diferentes. Los

textos como tales reflejan la realidad socio-histórica del mundo colonial y, por tanto, revelan tensiones axiológicas en los sujetos dicentes frente a lo que están contando; y el contenido de los relatos míticos refleja realidades desubicadas (tiempos originarios e inmemoriales, lugares imaginarios, etc.), pero que tienen relaciones referenciales con las realidades socio-históricas de los contadores originales y, por tanto, los principios éticos que se desprenden de ello responden a estas realidades.

En cuanto a las similitudes, las hemos resumido con el concepto de cosmoética, y más precisamente “cosmoética del círculo”, que revela el hecho de que los pueblos indígenas estudiados a través de los textos conciben la ética como una dinámica que pone en juego no sólo a los humanos, sino también el medio ambiente y lo que escapa a la aprensión palpable del mundo, lo desconocido, sagrado, espiritual, etc. Esta cosmoética va en el sentido de la otra hipótesis que habíamos emitido y muestra que la ética de estos pueblos se desarrolla alrededor de principios que intentan establecer y mantener la relacionalidad entre los diferentes tipos de entidades y mantener por entero el equilibrio del círculo sagrado de la vida por medio de un equilibrio entre sus componentes. En este sentido, nos parece pertinente afirmar que estos principios pueden ser entendidos como ecológicos, pero en un sentido ecosófico; es decir, una sabiduría de habitar el mundo manteniendo el equilibrio de los diferentes tipos de “ecosistemas” (naturales, sociales, espirituales, etc.).

Para terminar, nos hemos detenido en tres principios que nos parecen claves para entender las éticas de los pueblos indígenas estudiados: la relacionalidad, la reciprocidad y el respeto. Hemos intentado dar perspectiva a estos principios, llevándolos a un mayor nivel de abstracción, y mostrar que pueden conllevar un

complejidad que a veces es negada o simplemente descartada por los filósofos occidentales contemporáneos. Estas consideraciones no se hicieron con el objetivo de dar alguna lección a la filosofía occidental o para probar que son principios imprescindibles en el mundo de hoy, sino para mostrar que sí son válidos al hacer filosofía y al pensar sobre nuestro mundo en toda su complejidad. En este sentido, creemos haber alcanzado el objetivo general de esta tesis que era el de responder al problema de la colonialidad del saber con una contribución referida a éticas interculturales y ecológicas. Nuestro trabajo se ha concentrado en identificar y seguir las trazas de principios éticos indígenas a través de una literatura de fuente oral, lo cual ha mostrado que el estudio de discursos propiamente indígenas, o que dan la palabra al indígena, es una puerta de acceso a sus maneras de concebir la ética y, por tanto, puede contribuir en una labor intercultural de la filosofía y, más precisamente, de la ética. Así, queremos volver sobre una premisa que ha sido expresada en la introducción, a saber, que las éticas interculturales y ecológicas no deberían entenderse como maneras de resolver los problemas a los cuales el mundo se enfrenta hoy en día, sino una manera de reflexionar sobre ellos, incluyendo más puntos de vista posibles en sus procesos. En esta perspectiva, no queremos que los principios éticos indígenas que hemos ido rastreando a lo largo de esta tesis sean vistos como principios que emanan de sociedades ideales y completamente armoniosas, sino como principios que sirvieron para orientar la gestión de la diversidad y los conflictos que surgen de ella en la perspectiva de mantener los equilibrios. En este sentido, estos principios tienen que ser tomado en consideración para reflexionar sobre la gestión de estos mismos aspectos en el mundo de hoy. Así,

hablamos de éticas interculturales, porque necesitan aportes de todas las culturas por medio de diálogos y estudios dialógicos; y de ecología, porque deberían tener un enfoque hacia el equilibrio tanto para el medio ambiente como entre los diversos conocimientos, sociedades, culturas, etc.

Evidentemente, el trabajo que hemos hecho es una contribución modesta a una labor compleja que, en realidad, queda por hacer. Así, los límites que nos hemos impuesto al estudiar zonas geográficas precisas y textos de una época delimitada, tienen que ser vistos como un impulso para otros estudios. En este sentido, creemos que otros textos que entran en estos límites deberían ser estudiados, como por ejemplo la crónica de Felipe Huamán Poma de Ayala o las relaciones de otros religiosos y también de viajeros en Nueva Francia que les dan la voz a los amerindios; pero también textos contemporáneos, ya sean de reivindicaciones, literarios o de fuente oral. Creemos también que estudios más sistemáticos que confrontan el pensamiento indígena con el ideario filosófico occidental en una perspectiva dialógica deberían hacerse<sup>273</sup> e, incluso, extenderse a otros campos de investigación para tener una visión más global.

Para terminar, nos parece importante recordar que estos estudios no deberían emprenderse con la idea de remplazar a los indígenas o con la pretensión de entenderlos mejor que ellos mismos, sino en una perspectiva dialógica para facilitar la recepción y el entendimiento de su cultura. Una labor intercultural y ecológica no debe circunscribirse a estudios teóricos de orden filosófico o ético, sino que debe abrirse también a las prácticas de la gente y de las instituciones, al convivir y

---

<sup>273</sup> Por ejemplo, la noción indígena del círculo podría ser confrontada y comparada con la esferología de Peter Sloterdijk.

cohabitar con los demás; y esto no tanto para vivir en un mundo exento de tensiones y conflictos, sino más bien para vivir en un mundo que puede gestionar los conflictos de manera tal que se obtengan resultados equitativos y equilibrados.

## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS ANALIZADAS

#### Textos andinos

Arguedas, José María. Trad. *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Jesuitas, 2007.

Navarro Gala, Rosario. *La "Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú". Gramática y discurso ideológico indígena*. Madrid; Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert, 2007.

Salomon, Frank, and Jorge Urioste. *The Huarochirí manuscript: a testament of ancient and Colonial Andean religion*. 1st ed. Austin: University of Texas Press, 1991.

Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Joan de. "An Account of the Antiquities of Peru." *Narratives of the rites and laws of the Yncas*. Ed. Markham, Clements R. London: Hakluyt Society, 1873 [¿1613?].

---. "Relación de antigüedades deste reyno del Piru." Lima; Cusco: Institut français d'études andines; Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993 [1613?].

Taylor, Gérald. *Rites et traditions de Huarochirí : manuscrit quechua du début du 17e siècle*. Série Ethnolinguistique amérindienne. Paris: L'Harmattan, 1980.

Taylor, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1987.

Taylor, Gérald. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. 2da ed. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos; Banco Central de Reserva del Perú; Universidad Particular Ricardo Palma, 1999.

#### Textos quebequenses

Brébeuf, Jean de. "Écrits en Huronie." Ed. Thérien, Gilles. Montréal: Bibliothèque Québécoise, 1996.

Lejeune, Paul. "Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1637." *Relations des Jésuites 1637-1641*. Vol. 2. Montréal: Éditions du Jour, 1972.

---. "Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1634." *Un Français au 'royaume des bestes sauvages'*. Ed. Beaulieu, Alain. Montréal: Comeau & Nadeau, 1999 [1634].

Thwaites, Reuben Gold, ed. *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuits Missionaries in New France, 1610-1791. The Original French, Latin and Italian Texts, with English Translations and Notes*. 73 vols. Cleveland: The Burrows Brothers Co., 1896-1901.

## OBRAS CITADAS

*Doctrina cristiana y catecismo para instrucción a los indios*. 1585. Madrid: Consejo Superior para Investigaciones Científicas, 1985.

*Informe Alternativo 2008 sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT en Perú*. Lima: Confederación General de Trabajadores del Perú - CGTP, 2008.

Adelaar, Willem F. H. "La procedencia dialectal del manuscrito de Huarochirí en base a sus características dialectales." *Revista Andina* 12 1 (1994): 137-54.

Adelmann, Edward George. "The 'Relación' of Don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: Colonial Discourse and Indigenous Memory in the Vice Royalty of Peru." University of Illinois, 1998.

Adorno, Rolena. "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos" *Revista de crítica literaria latinoamericana* 28 (1988): 11-28.

---. "Images of 'Indios Ladinos' in Early Colonial Peru." *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the sixteenth Century*. Ed. Adorno, Kenneth J. Adrien y Rolena. Berkeley: University of California Press, 1991.

Alaperrine-Bouyer, Monique. "Des femmes dans le Manuscrit de Huarochirí." *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* XVI 3-4 (1987): 97-101.

Alberti, Giorgio y Enrique Mayer, ed. *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Armittage, Peter. "Religious Ideology among the Innu of Eastern Quebec and Labrador." *Religiologique* 6 (1992): 63-110.

Ashini, Daniel. "Les Innus de l'Ungava: David face à Goliath." *Minuit moins cinq sur les réserves*. Montréal: Libre expression, 1992. 11-37.

Barbeau, C. M. *Mythologie huronne et wyandotte*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1994.

Barriault, Yvette. *Mythes et Rites chez les Indiens Montagnais*. Société historique de la Côte Nord, 1971.

Bastien, Joseph. *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, Inc., 1985.

Beaucage, Pierre. "Éclatement de l'imaginaire de l'indianité. Acteurs et discours contemporains." *Les frontières du politique en Amérique latine*. Corten, André (éd.). Paris: Karthala, 2006. 165-184.

Beauchemin, Jacques. *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*. Outremont: Athena éditions, 2007.

Beaulieu, Alain. *Les Autochtones du Québec. Des premières alliances aux revendications contemporaines*. Québec: Musée de la civilisation et Éditions Fides, 1997.

Bédard, Nadyne. "La langue et la parole amérindiennes dans les relations missionnaires de Paul Lejeune (1632-1636)." Université de Montréal, 2003.

Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Vol. 1. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

Blouin, Anne Marie. "Histoire et iconographie des Hurons de Lorette du XVIIe au XIXe siècle." Université de Montréal, 1987.

Bourdieu, Pierre. *Questions de sociologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

Bouysse-Cassagne, Thérèse. *Lluvias y cenizas: Dos Pachacuti en la Historia*. La Paz: Hisbol, 1988.

Bouysse-Cassagne, Thérèse; Harris, Olivia; Platt, Tristan y Cereceda, Verónica. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol, 1987.

Caillois, Roger. *Le mythe et l'homme*. Paris: Éditions Gallimard, 1938.

Cama Ttito, Máximo; Ttito Tica, Alejandra; Valencia Espinoza, Abraham; Valencia Becerra, Tatiana Adela. *Ritos y competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú, 2003.

Casas, Bartolomé de las, et al. *La controversie entre Las Casas et Sepúlveda*. Textes & commentaires. Paris: Vrin, 2007.

Chanady, Amaryll. *Entre inclusion et exclusion : la symbolisation de l'autre dans les Amériques*. Paris: H. Champion, 1999.

Chang- Rodríguez, Raquel. *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*. Tempe: Center for Latin American Studies; Arizona State University, 1988.

Charlevoix, Pierre-François-Xavier de. *Histoire et description générale de la Nouvelle France: avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*. Paris: Chez Rollins Fils, Librairie, 1744.

Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.

Cuerrier, Alain. "Les plantes et les Premières Nations du Québec." *Bulletins Mémoires vives*.25 (2008). 15 de julio 2012 <<http://www.cfqlmc.org/bulletin-memoires-vives/bulletins-antérieurs/bulletin-nd-25-mai-2008/125>>.

Da Costa Kaufman, Thomas. "Maîtrise ou métissage? Vers une interprétation de la façade de San Lorenzo de Potosí." *Revue de l'art* cxxi 3 (1998): 109-33.

de Certeau, Michel. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

de la Cadena, Marisol. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics"." *Cultural Anthropology* 25 2 (2010a): 334-70.

de la Cadena, Marisol y Starn, Orin, ed. *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Instituto Francés de Estudios Andinos, 2010b.

Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

---. *Mal d'Archive. Une impression freudienne*. Paris Éditions Galilée, 1995.

Desveaux, Emmanuel. "Les pensées indigènes de l'Amérique du Nord." *L'Univers philosophique*. Ed. Jacob, André. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

Durston, Alan. "Notes on Authorship of the Huarochiri Manuscript." *Colonial Latin American Review* 16 2 (2007): 227-41.

Dussel, Enrique. *Philosophy of Liberation*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1985.

---. "Eurocentrismo y Modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)." *Capitalismo y geopolíticas del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la*

*liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ed. Mignolo, Walter. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. 57-70.

Earls, John y Silverblatt, Irene. "La realidad física y social en la cosmología andina." *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*. Vol. 4. Paris: Musée de l'Homme, 1976. 299-325.

Eliade, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard, 1963.

Escárgaza Nicté, Fabiola. "La emergencia indígena contra el neoliberalismo." *Política y Cultura* 022 (2004): 101-21.

Espino Relucé, Gonzalo. "Manuscrito de Huarocirí, estrategias narrativas quechuas." *Tradición oral, cultura peruana: una invitación al debate*. Ed. Espino Relucé, Gonzalo. Lima: Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2003. 111-21.

Estermann, Josef. *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998.

---. "Religión como chakana. El inclusivismo religioso de los Andes." 25 de abril de 2006

<<http://www.iseatbolivia.org/template/publicaReci/ReligionComoChakana.pdf>>.

Feit, Harvey. "Les animaux comme partenaires de chasse. Réciprocité chez les Cris de la Baie James." *Terrain* 34 (2000): 123-42.

Ferland, Rémi. *Les Relations des jésuites: un art de la persuasion. Procédés de rhétorique et fonction conative dans les Relations du Père Paul Lejeune*. Québec: Les Éditions de la Huit, 1992.

Fernández Juárez, Gerardo. *Entre la repugnancia y la seducción: Ofrendas complejas en los Andes del sur*. Cusco: CBC, 1997.

Fontaine, Jean-Louis. *Croyances et rituels chez les innus, 1603-1650: l'univers religieux traditionnel des Tsjaîðnnut*. Québec: Les Éditions GID, 2006.

Fontanille, Jacques. *Sémiotique du discours*. Limoges: PULIM, 2003.

---. *Pratiques sémiotiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

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.

Fortin, Pierre. *La morale, l'éthique, l'éthicologie: une triple façon d'aborder les questions d'ordre moral*. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université du Québec, 1995.

Freud, Sigmund. *Malaise dans la civilisation*. Paris: Presses Universitaire de France, 1971.

---. "Au-delà du principe du plaisir." *Oeuvres complètes*. Vol. XV (1916-1920). Paris: Presses Universitaire de France, 1996.

Gerassi-Navarro, Nina. "Huarochirí: Recordando las voces del pasado en los mitos de creación." *Revista iberoamericana* 61 170-171 (1995): 95-105.

Gianinazzi, Willy. *Naissance du mythe moderne: Georges Sorel et la crise de la pensée savante*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006.

Godenzzi, Juan Carlos. *En las redes del lenguaje: cognición, discurso y sociedad en los Andes*. 1a. ed. Lima, Perú: Universidad del Pacífico; Organización Universitaria Interamericana; Colegio de las Américas, 2005a.

---. "Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana." *Tinkuy. Boletín de investigación y debate*. 1 (2005b): 7-14.

---. "Vers un éducation interculturelle : Apports des épistémologies autochtones et des sciences sociales." *Tinkuy. Boletín de investigación y debate*. 5 (2007a): 149-54.

Godenzzi, Juan C. "Lenguas andinas y representación del mundo." *Lingüística* 19 (2007b): 152-72.

Gómez-Moriana, Antonio. "Cómo surge una instancia discursiva: Cristóbal Colón y la invención del "indio"." *El indio, nacimiento y evolución de una instancia discursiva - I & II*. Ed. Cros, Edmond. Montpellier: Centre d'études et recherches sociocritiques, 1994. 125-49.

Grebe, Ester. "Continuidad y cambio en las representaciones icónicas: significados simbólicos en el mundo sur-andino." *Revista chilena de antropología* 13 (1995-1996): 85-95.

Gruzinski, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIII siècle*. Paris: Gallimard, 1988.

Guattari, Felix. *Les trois écologies*. Paris: Éditions Galilée, 1989.

Hallowell, A. Irving. "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View." *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. Ed. Diamond, S. New York: Columbia University Press, 1960.

Harris, Olivia y Bouysse-Cassagne, Thérèse. "Pacha: en torno al pensamiento Aymara." *Raíces de América. El mundo Aymara*. Ed. Albó, Xavier. Madrid: Alianza, 1988.

Hubert, Claude. *Algonquins de Trois-Rivières: l'oral au secours de l'écrit, 1600-2005*. Montréal: Recherches amérindiennes au Québec, 2006.

Innerarity, Daniel. *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Ediciones Península, 2001.

---. *Éthique de l'hospitalité*. Trad. Navarro Pardiñas, Blanca y Vigneault, Luc. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2009.

Irwin, Lee. "Myth, Language and Ontology among the Huron." *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 19 4 (1990): 413-26.

Itier, César. "El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo sobrenatural." *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 26 3 (1997): 301-30.

---. *El hijo del oso: la literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Travaux de l'Institut français d'études andines,. 1. ed. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto de Estudios Peruanos; Fondo Editorial Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.

Jiménez-Orte, Jesús. "Fondements éthiques d'une philosophie latinoaméricaine de la libération: E. Dussel." Université de Montréal, 1985.

Jung, Carl Gustav. *Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 9. Princeton: Princeton University Press, 1968.

Kabatek, Johannes. "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico." *Lexis* XXIX 2 (2005): 151-77.

Kasbarian-Bricout, Béatrice. *Les Amérindiens du Québec: Les héritiers de la Terre-Mère*. Paris: L'Harmattan, 2003.

Klor de Alva, J. Jorge. "Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages." *Colonial Latin American Review* I 1-2 (1992): 3-23.

Küng, Hans. "Le nouvel âge de l'éthique." *La Presse* 22 de febrero 2009: A17.

Lacasse, Jean-Paul. *Les Innus et le territoire: Innu tipenitamun*. Québec: Septentrion, 2004.

Lacroix, Bianca. "Le mythe de Tshakapesh: (Analyse éthicologique)." Université du

Québec à Rimouski, 2002.

Laforge, Cybèle. "Récits de voyage en Nouvelle-France : quand l'histoire du livre touche à l'histoire d'une colonie..." *Cursus* 10.1 (2007).

<<http://www.fas.umontreal.ca/ebsi/cursus/>>.

Lagos, Jorge y Galdames, Luis. "Entimemas y principios andinos en los Mitos de Huarochirí." *Estudios filológicos* 42 (2007): 95-107.

Latour, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991.

Lefebvre, Madeleine. "'Tshakabesh' Un récit montagnais-naskapi." Université de Montréal, 1970.

León-Llerna, Laura. "Historia, lenguaje y narración en el Manuscrito de Huarochirí."

<[http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/LATIN/kanko/documents/04LauraLeon-Llerna\\_000.pdf](http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/LATIN/kanko/documents/04LauraLeon-Llerna_000.pdf)>.

León-Portilla, Miguel. *La pensée aztèque*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

Lienhard, Martín. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988* Hanover: Ediciones del Norte, 1991.

Limage-Montesinos, Lupita J. "Conquista y mestizaje en el Tahuantinsuyu. Elementos religiosos y literarios en dos crónicas andinas." Dissertation. The University of Texas at Austin, 2004.

Llamazares, Ana María. "Metáforas de la dualidad en los Andes: cosmovisión, arte, brillo y chamanismo." *Las imágenes precolombinas: reflejo de saberes*. Ed. Solanilla, Victoria y Valverde, Carmen. Sevilla, 2006.

Martin, Pierre. *Le montagnais: langue algonquienne du Québec*. Paris: Éditions Peeters 1991.

Medina, Vicente. "The Possibility of an Indigenous Philosophy: A Latin American Perspective." *American Philosophical Quarterly* 29 4 (1992): 373-80.

Mejía Huamán, Mario. *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma; Editorial Universitaria, 2011.

Mejía Huamán, Mario. *Hacia una filosofía andina*. 2005. 14 de junio de 2012 <[http://lengamer.org/admin/language\\_folders/quechuadecusco/user\\_uploaded\\_files/inks/File/Qhapaqkuna/Filosofia\\_Andina.pdf](http://lengamer.org/admin/language_folders/quechuadecusco/user_uploaded_files/inks/File/Qhapaqkuna/Filosofia_Andina.pdf)>.

Mignolo, Walter. "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio

entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos". 22 de enero 2009. <[Http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html](http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html)>.

---. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista." *Historia de la literatura hispanoamericana. T.1: Época colonial*. Ed. Madrigal, Luis Iñigo. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982.

---. "La lengua, la letra y el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)." *Dispositio* 11 28-29 (1986): 137-60.

---. "Anáhuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo." *Revista de crítica literaria latinoamericana* 28 (1988): 29-53.

---. "Colonial Situations, Geographical Discourses and Territorial Representation: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis." *Dispositio* 14 (1989): 36-38, 93-140.

---. "Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas " *Discurso colonial hispanoamericano*. Ed. Fuggle, Sonia Rose de. Ámsterdam-Atlanta: Rodopi, 1992. 11-27.

---. "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción." *Revista de crítica literaria latinoamericana* 41 (1995): 9-31.

Millones, Luis. "Introducción al estudio de las idolatrías. Análisis del proceso de aculturación religiosa en el área andina." *Aportes* 4 (1967): 47-82.

---. "Los dioses de Santa Cruz: comentario a la crónica de Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua." *Revista de Indias* 39 155-158 (1979): 123-61.

Molinié-Fiovaranti, Antoinette. "Sanglantes et fertiles frontières. À propos des batailles rituelles andines." *Journal de la Société des américanistes* 74 74 (1988): 48-70.

Morin, Edgar. "Une mondialisation plurielle." *Synergie Pérou* (2003): 37-42.

Moss, Laura. "Is Canada Postcolonial? Introducing the Question." *Is Canada Postcolonial? Unsettling Canadian Literature*. Ed. Moss, Laura. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press, 2003.

Navarro Pardiñas, Blanca y Vigneault, Luc. *Lire Daniel Innerarity: Clés pour le XXIe siècle*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2010.

Singer, Peter. *Questions d'éthique pratique*. Paris: Bayard éditions, 1997.

Ogien, Ruwen y Tappolet, Christine. *Les concepts de l'éthique: faut-il être conséquentialiste?* Paris: Hermann Éditeurs, 2009.

Ong, Walter J. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen, 1982.

Ortiz Rescaniere, Alejandro. *Huarochirí 400 años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980.

---. *La pareja y el mito : estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2001.

Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Madrid: Cátedra, 2002.

Ouellet, Réal. "Qu'est-ce qu'une relation de voyage?" *La recherche littéraire. Objets et méthodes*. Ed. Duchet, Claude y Vachon, Stéphane. Montréal: XYZ éditeur, 1993. 287-301.

---, ed. *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*. Québec: Éditions du Septentrion, 1993.

---. *La relation de voyage en Amérique (XVIe-XVIIe siècles): au carrefour des genres*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2010.

Ouellet, Réal y Parent, Marie. "Mise en scène et fonctions de la parole amérindienne dans la relation de voyage." *Transferts culturels et métissages: Amérique/Europe, XVIe-XXe siècles*. Ed. L.Turgeon, R. Ouellet y D. Delâge. Paris y Québec: L'Harmattan y Presses de l'Université Laval, 1996. 281-304

Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Panikkar, Raimundo. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.

Paz, Zenón de. "Horizontes de sentido en la cultura andina: El mito y los límites del discurso racional." *Comunidad* 5 (2002).

Pouliot, Léon. *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*. Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1940.

Pulgar Vidal, Javier. *Historia y geografía del Perú: las 8 regiones naturales del Perú*. Lima: Universo, 1981.

Quezada Macchiavello, Óscar. "Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el Manuscrito de Huarochirí." *Temas del Seminario* 020 (2008): 71-111.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*. Ed. Sandoval, R. Pajuelo y P. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004. 228-81.

---. "El "movimiento indígena", la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina." *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*. 4 010 (2005). <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=30541012#>

Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1982.

Rawls, John. *Théorie de la justice*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

Re, Lucia. "Approches européennes de la 'mondialisation'." *Jura Gentium. Revue de philosophie du droit international et de la politique globale* 1.1 (2005). 12 de enero de 2009 <<http://www.juragentium.unifi.it/fr/surveys/med/tunis/re.htm>>.

Rubina, Celia. "La petrificación en el Manuscrito de Huarochirí." *Mester XXI* 2 (1992).

Saba, Soraya. "Ars praedicandi y Deregimen principum: hacia una lectura interdiscursiva de la Relación de Pachacuti Yamqui." Université de Montréal, 1995.

Sagard, Gabriel. *Le grand voyage du pays des Hurons*. Saint-Laurent, Québec: Bibliothèque québécoise, 2007.

Salles-Reese, Verónica. "Yo Don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua... digo." *Revista iberoamericana* 61 170-171 (1995): 107-18.

Salomon, Frank. "Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos." *Revista Chungará* 12 (1984): 81-98.

---. "La textualización de la memoria en la América indígena: una perspectiva etnográfica comparada." *América indígena* 54 4 (1994): 229-61.

---. "How the Huacas Were: The Language of Substance and Transformation in the Huarochirí Quechua Manuscript (1608?)." *Res* 33 (1998): 7-17.

Saul, John. *Mon pays métis. Quelques vérités sur le Canada*. Montréal: Les Éditions du Boréal, 2008.

Savard, Rémi. *Destins d'Amérique : les autochtones et nous*. Montréal: L'Hexagone, 1979.

---. *La voix des autres*. Montréal: Éditions de l'Hexagone, 1985.

Schimdt, David Lorenzo. "Écriture sacrée en Nouvelle-France: Les hiéroglyphes micmacs et transformation cosmologique, 1677-1762 " *Amerindia* 19-20 (1993): 377-82.

Sierra, María Teresa. "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas." *Alteridades* 7 14 (1997): 131-43.

Sioui, Georges. *Les Hurons-Wendats. Une civilisation méconnue*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1994.

---. *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. Québec: Les Presses de l'Université Laval; L'Harmattan, 1999.

Sioui, Georges. "O Kanatha! We Stand in Guard for Thee! Indigenous, National, and Transnational Identities in the Americas." Ed. Studien, Zentrum für Interamerikanischen. University of Innsbruck, 2010.

---. *Histoires de Kanatha vues et contées / Histories of Kanatha Seen and Told*. Ottawa: Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2008.

Sousa Santos, Boaventura de. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI; CLACSO, 2009.

---. *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010.

Spalding, Karen. *Huarochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press, 1984.

Steckley, John. "The Clans and Phratries of the Huron." *Ontario Archeology* 37 (1982): 29-34.

Stengers, Isabelle. "La proposition cosmopolitique." *L'émergence des cosmopolitiques*. Ed. Jacques Lolive y Olivier Soubeyran. Paris: La Découverte, 2007. 45-68.

Taylor, Charles. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*. Paris: Flammarion, 1994.

Taylor, Gerald. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cuzco: CBC / IFEA, 2000.

Tooker, Elisabeth. *Ethnographie des Hurons, 1615-1649*. Montréal: Recherches amérindiennes au Québec, 1987.

Trigger, Bruce. *Les enfants d'Aataentsic: L'histoire du peuple huron*. Montréal: Libre Expression, 1991.

Trudel, Marcel. *Initiation à la Nouvelle-France: histoire et institutions*. Montréal: Holt, Rinehart et Winston, 1968.

True, Micah. "Retelling Genesis: The Jesuit Relations and the Wendat Creation Myth." *Papers on French seventeenth century literature* 34 67 (2007): 465-84.

Turner, Dale. *This Is Not a Peace Pipe. Towards a Critical Indigenous Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

Urioste, Jorge L. "Sickness and Death in Preconquest Andean Cosmology: The Huarochiri Oral Tradition." *Health in the Andes*. Ed. Donahue, Joseph W. Bastien y John M. Washington D.C.: American Anthropological Association, 1981. 9-18.

---. "The Editing of Oral Tradition in the Huarochiri Manuscript." *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Ed. Adorna, Rolena. Syracuse, N. Y.: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1982. 101-8.

Vachon, André. *Éloquence indienne*. Ottawa: Éditions Fides, 1968.

Vanasse, Claudie. "Idéaux tridentins et missions en Nouvelle-France. Les exemples de Paul Lejeune et de Marie de l'Incarnation." Université de Montréal, 1999.

Vansina, Jan. *De la tradition orale: essai et méthode historique*. Tervuren, Belgique: Musée Royale de l'Afrique Centrale, 1961.

Vega, Inca Garcilaso de la. *Los mejores comentarios reales*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.

Verbeeck-Boutin, Muriel. "De l'axiologie." *CeROArt* 4 (2009). 5 de agosto 2011 <<http://ceroart.revues.org/1298>>.

Vincent, Sylvie. "Les bonnes et les mauvaises alliances." *Recherches amérindiennes au Québec* VI 1 (1976): 22-35.

---. "La tradition orale montagnaise: comment l'interroger?" *Cahiers de CLIO* 70 (1982): 5-26.

Wachtel, Nathan. *Le retour des ancêtres : Les Indiens Urus de Bolivie XXe-XVIe siècle : Essai d'histoire régressive*. Paris: Éditions Gallimard, 1990.

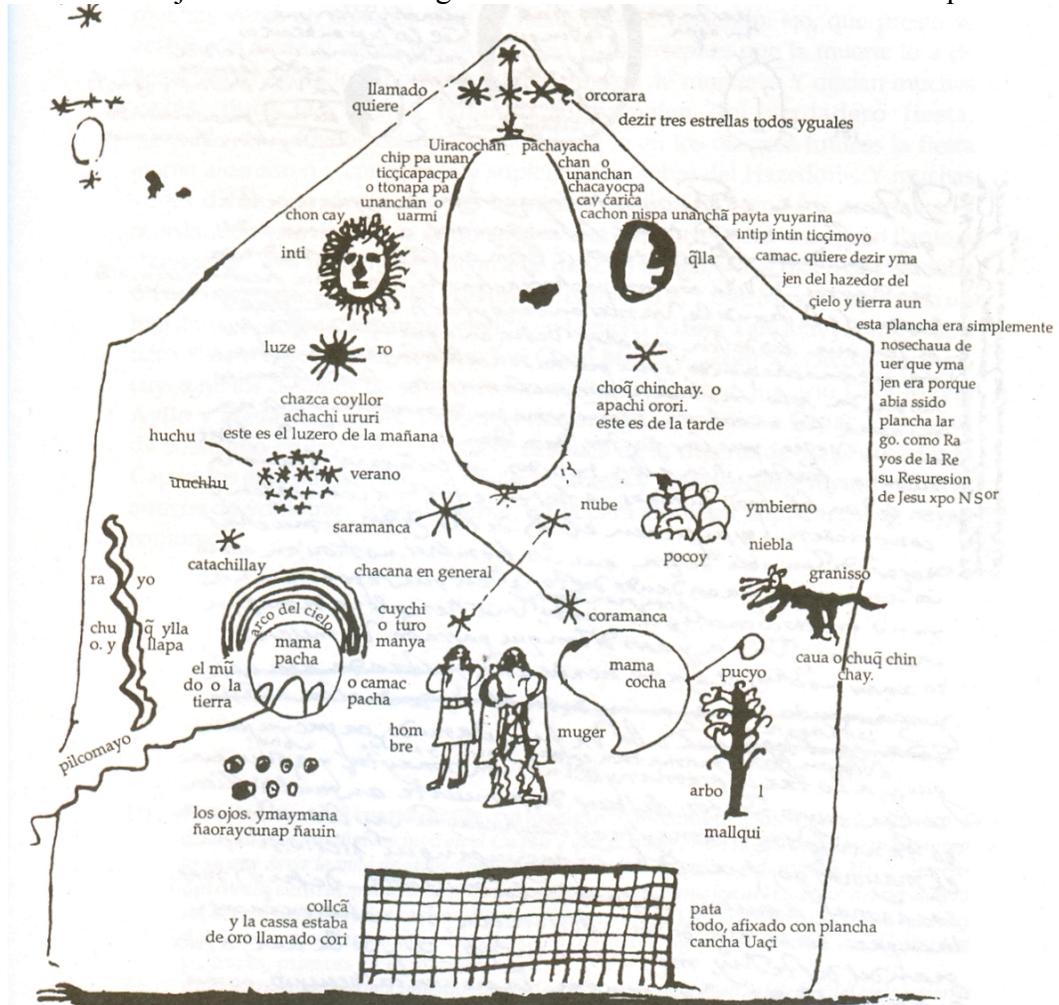
Walsh, Catherine. "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo." *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Ed. Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, 2002. 17-44.

Yáñez del Pozo, José. "Yanantin: The Dialogic Andean Philosophy of the Huarochiri Manuscript." Dissertation. The Catholic University of America, 2000.

Zamora, Margarita. "Historicity and Literariness: Problems in the Literary Criticism of Spanish American Colonial Texts." *Modern Language Notes* 102 2 (1987): 334-46.

## ANEXO

Dibujo del Coricancha según Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui\*



\* Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Joan de. "Relación de antigüedades deste reyno del Piru." Lima; Cusco: Institut français d'études andines; Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993 [1613?]: 208.

