

Epistemologías indígenas y éticas interculturales:
una lectura eticológica del quinto capítulo del
Manuscrito de Huarochirí

NICOLAS BEAUCLAIR

RESUMEN

Este artículo es una lectura eticológica del capítulo 5 del *Manuscrito de Huarochirí* (Taylor ed. y trad. 1999), escrito colonial peruano del siglo XVII. El análisis quiere demostrar que los relatos provenientes de la tradición oral pueden ser una fuente válida para el estudio de las éticas de los pueblos indígenas de América, es decir, los valores y normas que orientan su manera de relacionarse entre seres humanos y con los no humanos. El estudio de estas éticas busca realizarse en la perspectiva de la creación de éticas interculturales que respondan a la colonialidad del saber y que podrían

contribuir a los debates que conciernen a la mundialización actual y la gestión de sus diferentes procesos. Concretamente, nuestro análisis recurre a un procedimiento metodológico proveniente de diversas corrientes teóricas, entre las que destacan los estudios coloniales latinoamericanos, el análisis del discurso y la eticología. Empezaremos el artículo con algunas consideraciones generales sobre la obra en cuestión, lo que permitirá entender su construcción textual y discursiva; a continuación, procederemos al análisis del capítulo 5 del *Manuscrito*, así como a su interpretación eticológica. El análisis llega a la conclusión de que el *Manuscrito* revela una «ética de la reciprocidad» y que esta podría ser útil para repensar la ética y las relaciones interculturales en la actual época de mundialización.

PALABRAS CLAVE: *Manuscrito de Huarochirí*, tradición oral andina, eticología, ética de la reciprocidad, interculturalidad, colonialidad del saber.

ABSTRACT

This article presents an ethicological reading of the chapter 5 of the *Huarochirí Manuscript* (Taylor ed. y trad. 1999), a colonial peruvian writing of the 17th century. The analysis aims to demonstrate that the narrations of the oral tradition can be a valuable source for studying the ethics of indigenous peoples of Native American people, which is, studying the values and norms that guide their relations between humans and with nonhumans. The study of these ethics seeks fulfillment in the perspective of the creation of intercultural ethics responding to coloniality of knowledge

and could contribute to the debates concerning the current globalization and the management of its different processes. Specifically, our analysis uses a methodological procedure from various theoretical currents, among which Latin American colonial studies, discourse analysis and ethicology stands. We begin the article with some general remarks on the work in question, which seeks to understand its textual and discursive construction; then proceed to the analysis of chapter 5 of the *Manuscript* and its ethicological interpretation. As the analysis concludes, the manuscript reveals an «ethics of reciprocity» that may be useful for rethinking ethical and intercultural relations in the current era of globalization.

KEY WORDS: *Huarochirí Manuscript*, Andean oral tradition, ethicology, ethics of reciprocity, interculturalism, coloniality of knowledge.

1. EL *MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ*: TEXTO Y DISCURSO

PARA EMPEZAR, VEAMOS EL LADO contexto-texto del *Manuscripto de Huarochirí*; es decir, pongamos en perspectiva la construcción textual del *Manuscripto* y las relaciones contextuales propuestas por César Itier (2007). El *Manuscripto de Huarochirí* es un texto de autor desconocido¹ de la época colonial, que relata mitos, ritos y tradiciones de la región de Huarochirí (Perú), desde tiempos antiguos hasta la conquista española. Está redactado en

1. En realidad, el *Manuscripto* está firmado por un tal Thomas, pero no se sabe quién es.

quechua² y fue encontrado entre los papeles del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila en los inicios del siglo xx. Es difícil precisar su fecha de producción, pero se estima que fue en 1608, el mismo año en que Francisco de Ávila escribió su *Tratado*, «que se suele considerar como una traducción o, al menos, una paráfrasis del documento quechua» (Taylor 1987: 15).

Se supone que el manuscrito fue escrito con el objetivo de demostrar que las prácticas «idolátricas» indígenas todavía tenían vigencia y, también, para identificar, ubicar y destruir las huacas³ de la región de Huarochirí. Hay varias hipótesis sobre la identidad del autor,⁴ pero la que retenemos es la de Gerald Taylor (1987), quien sostiene que el redactor del *Manuscrito* probablemente fue un indígena que trabajaba para Ávila como informante e intérprete. Con el fin de contribuir a la extirpación de las idolatrías, es probable que Ávila le hubiera encargado recopilar tradiciones orales de la región de Huarochirí. Taylor sugiere también que el redactor del *Manuscrito* pudo haber escrito el texto por su propia iniciativa, en reacción al *Tratado* escrito por Ávila.

-
2. Utilizamos para este trabajo la traducción al español hecha por Gerald Taylor, publicada en 1999, que es una reedición de su traducción de 1987, pero con algunas modificaciones. Todas las citas del *Manuscrito* vienen de esta edición.
 3. El término *huaca*, propio de la región andina, es polisémico; puede significar tanto 'deidad' como 'lugar sagrado', 'momia', 'montaña', etcétera.
 4. Salomon (1984) habla de diferentes hipótesis avanzadas por autores como Gerald Taylor y Jorge Urioste. Más recientemente, en el 2007, Alan Durs-ton publicó un artículo en el que sostiene que el autor del *Manuscrito* es, probablemente, 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*.

El *Manuscrito* es considerado, muchas veces, como una transcripción neutral de las tradiciones orales de esta región. Sin embargo, esto no es cierto, pues 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 una prueba del carácter 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 y las utilizaron para la evangelización, transformándolas para adecuarlas a este fin. Así, el quechua fue estudiado muy tempranamente, hasta el punto de que apareció una gramática de la lengua quechua antes de la aparición de gramáticas de lenguas europeas.⁵ 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—, es notoria la influencia del quechua general establecido por los colonizadores. Se puede observar esta influencia en la resemantización de algunas palabras quechuas —Itier en su introducción a Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (1993), Salomon (1994), Taylor (1999)—, por ejemplo. Así, la palabra *supay*, que significaba ‘alma de los antepasados’, se resemantizó y es utilizada en el *Manuscrito* como ‘diablo, demonio’;

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

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 solo del ornato (Salomon 1994: 232). Así, el hecho de que el *Manuscrito* esté escrito en quechua no significa que sea una transcripción directa de lo oral, pero podría tal vez confirmar el origen indígena del redactor, quien, probablemente, manejaba mejor el quechua que el castellano.

Además de estos rasgos lingüísticos, se puede notar una «criollización cultural», bibliificación 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, que 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» (Taylor 1999: 207). Taylor dice: «Cuniraya ha sido asimilado completamente a Huiracocha, 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 (Salomon y Urioste 1991, y Salomon 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 bien 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 (Salomon 1994). 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 bibliificación se haya dado como proceso endógeno antes de darse como proceso exógeno. Además, el redactor del *Manuscrito* manifiesta en algunas partes su dificultad para ordenar los mitos cronológicamente; así, 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 en el que va a solucionar 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 propios 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 testimoniar 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 a 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.⁶

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 de escritos como el *Manuscrito de Huarochirí*, 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 estos, el contenido del *Manuscrito* es fuertemente andino, y en el ensayo introductorio de la traducción al inglés que hizo del *Manuscrito* con George Urioste, Frank Salomon afirma:

6. Alan Durston (2007) argumenta que este episodio es una prueba de que Cristóbal Choquecaxa podría ser el autor del *Manuscrito*.

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 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 y Urioste 1991: 4)

Además de estos procesos de textualización, hay que tomar en cuenta las relaciones contextuales que César Itier, estudioso de la tradición oral andina contemporánea, sugiere a la hora de interpretar los relatos de esta:

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)

La intertextualidad de los relatos del *Manuscrito* no se puede hablar de manera explícita en su época de producción, dado que es el único documento que nos muestra la existencia de estos, pero es interesante saber que la trasmisión oral de estos relatos no se detuvo con la redacción del *Manuscrito*. Efectivamente, algunos de los relatos del *Manuscrito* siguieron transmitiéndose, aunque con transformación, hasta nuestros días,⁷ 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 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

7. Alejandro Ortiz Rescaniere recogió en un libro llamado *Huaro chirí 400 años después* (1980) mitos presentes en el *Manuscrito* que siguen vigentes hoy en día en la región de Huaro chirí.

cuáles eran las relaciones que tenía con las personas que le contaron estos mitos. Sin embargo, probablemente este compilador sí adaptó los relatos para que pudieran ser entendidos por un lectorado cristiano, que veía en estos la manifestación del culto a los ídolos; de ahí algunas de sus intervenciones y la calificación de «demonio» de algunos huacas,⁸ concepto que era ajeno a los indígenas. De hecho, todo el *Manuscrito*, como ya se ha señalado, 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, etcétera que tienen vigencia en el momento de su transmisión. De este modo, los relatos del *Manuscrito* no describen ni explican de manera directa cómo se construía o se vivía la ética, pero al interpretar la simbología dentro de estos mitos se pueden identificar ciertos principios éticos de la sociedad andina.

A la luz de lo que acabamos de exponer, veamos ahora, antes de empezar con el análisis «éticológico» 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*.

-
8. A este propósito Yáñez del Pozo dice: «[...] los andinos no excluían de su admiración y veneración a ningún elemento que les parecía digno de esos sentimientos, fueran estos hermosos o feos. Por el contrario, los europeos, sin entender este tipo de filosofía, pusieron en un solo saco, en el saco de lo que ellos creían malo y demoníaco, toda lista de objetos y seres que, para los andinos, tenían varias significaciones» (2000: 65).

El *Manuscrito* no se reclama de ningún tipo discursivo de manera explícita, pero se suele clasificar en la categoría de «crónica indígena».⁹ Esta clasificación muestra bien el carácter híbrido del *Manuscrito*, ya que la crónica es un tipo discursivo propiamente europeo, pero se le atribuye el calificativo de *indígena*. El *Manuscrito* parece ser 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» (179). En este sentido, el *Manuscrito* es una mezcla de diversas grandes TD de procedencia occidental: la crónica, la relación y, también, la Biblia. Se asocia a las TD europeas de importancia en su época, particularmente las asociadas al colonialismo, pero también a las TD indígenas 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

9. No hay realmente consenso sobre esta categoría que no responde a criterios tipológicos rigurosos; véase Mignolo (1982) para una clasificación más sistemática de los tipos discursivos coloniales. Con esta categoría, hablamos de las obras de Titu Cusi Yupanqui (1570), del manuscrito anónimo de Huarochirí (¿1608?), de Pachacuti Yamqui (1613) y de Guaman Poma de Ayala (1615) como lo hace Frank Salomon (Salomon 1984: 82).

conform to any discoverable arrangement. In spite of the numerous attempts of the editor to give the impression of unity, the manuscript must be viewed as a collection of diverse oral traditions dealing with the customs, rituals and beliefs of the Indian communities who lived in the vicinity of Huarochirí. (Urioste 1982: 163)

Esta mezcla de tradiciones discursivas refleja también el posicionamiento ambiguo del redactor del *Manuscrito*, quien parece encontrarse flotando entre dos tradiciones, 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 de manera explícita 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»¹⁰ 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

10. Frank Salomon comenta lo siguiente: «One gets the strong impression that the creator of these lines was engaged in reconceptualizing the Andean Mythic tradition rather than destroying its memory» (Salomon y Urioste 1991: 2).

se las ha puesto por escrito, voy a relatar aquí las tradiciones de los antiguos hombres del Huarochirí, todos protegidos por el mismo padre, la fe que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días. (3)

Estos dos pasajes muestran bien la pluralidad conflictiva que se puede encontrar en un mismo sujeto dicente. El *locus de enunciación* se encuentra doblemente fuera de lugar:¹¹ un indígena que utiliza un sistema semiótico que no le es propio, la escritura fonográfica; un cristiano que relata tradiciones, mitos y ritos indígenas¹² que no le son propios. Además, el narrador muestra explícitamente su desdén por los cultos idolátricos, asociando las tradiciones religiosas indígenas al demonio y diciendo que ellos (los indígenas) están «confundidos por el demonio» y se comunican con él. Así, por ejemplo, al describir rituales en los suplementos, al final del *Manuscrito*, hace alusión a los ritos que practicaban las comunidades cuando nacían mellizos:

Es posible que, en todas las regiones, confundidos por el demonio, mantengan estas prácticas [...] De esta manera

11. Podríamos verlo también como un *locus enuntiationis* que habla desde la hibridez.

12. En este punto, tenemos que especificar que la afirmación de que el redactor utiliza un sistema semiótico que no le es propio no es ciento por ciento 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 entrara 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.

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, probablemente tenía 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 por parte de los informantes. En este sentido, se puede notar una conciencia histórica, por 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 diferencia entre pasado y presente, pero que deja este pasado «atemporal», es decir, sin necesidad de una 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 aculturación¹³ y que, probablemente, está trabajando para la extirpación de idolatrías. Óscar 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

13. La palabra *aculturación* es utilizada aquí como 'pérdida de rasgos culturales'.

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 [...] (Quezada 2008: 73-76)

Así, el autor del *Manuscrito* refleja sin ninguna duda, pues, el proceso de transculturación¹⁴ y de «criollización cultural» que estaba ocurriendo en los pueblos indígenas de aquel tiempo, así como 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

14. Es decir, que de antemano el autor es un sujeto dicente cuya cultura se está transformando, al asimilar particularidades culturales del otro, dando como producto una nueva cultura, híbrida, «criollizada». Para una información más detallada sobre el concepto de *transculturación*, véanse Fernando Ortiz (1991) y Ángel Rama (1982).

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 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 2005: 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 (Mignolo 1992). 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 (1992: 238-239), 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 (el histórico y el discursivo) no son dos tipos diferentes, sino dos maneras de manifestación del discurso. Así, aun cuando ciertos relatos pueden parecer total-

mente andinos, hay que tener cierto cuidado al interpretarlos, ya que incluso cuando el sujeto de la enunciación parece estar ausente, el relato no deja de ser un discurso que está influenciado por quien 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 que toma sus raíces en la visión andina del mundo. 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, con el fin de entender los relatos de la manera más completa posible.

2. EL RELATO DE HUATACURI: HORIZONTE DE SENTIDO

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 que come papas y cura 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 (Denise Arnold citada en Mignolo 1995). En la simbología andina, las montañas tienen un cuerpo similar al cuerpo humano y los diversos pisos ecológicos representan partes de este cuerpo. Así, para que una montaña pueda existir como di-

vinidad y proteger a los hombres, los habitantes de los diversos pisos ecológicos¹⁵ 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 (1995: 21) dice: «En el transcurso de la construcción de una casa, los aymaras reconstruyen su visión cosmológica, y la misma casa se convierte en una representación del cosmos, una metáfora del cerro mundo, un axis mundi, y una estructura organizativa en torno a la cual giran otras estructuras».

15. Se suele diferenciar ocho zonas ecológicas que se caracterizan por sus diferentes climas y productos. Estas son *chala*, *yunga*, *qeshwa*, *suni*, *puna*, *janca*, *rupa rupa* y *omagua* (Pulgar Vidal 1981).

Con estos dos elementos, podemos reconstruir en gran parte el sentido del relato de Huatiacuri. Veamos primero la figura de Tamtañamca, el hombre enfermo que es curado por 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 cubierta con alas de pájaros. Tiene tantas riquezas que la gente llega de todas partes para honrarlo, y él finge ser un gran sabio, un dios¹⁶ que anima a la gente. Podemos entender con esto que Tamtañamca se ha construido una especie de culto a sí mismo y que la gente lo

16. 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 y Urioste 1991: 55).

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 valor central, 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.

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 tostando y tocó sus vergüenzas. Después, ella lo recogió y se lo dio de comer a otro hombre. [...] Por eso ahora se la considera adúltera. Por esta culpa una serpiente vive encima de aquella casa tan hermosa y se los está comiendo. Hay también un sapo con dos cabezas que se encuentra debajo de su batán». (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 cósmico en el que se le expone 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 por 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 valor 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, 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, una vez, el día señalado, Huatiacuri fue a Condorcoto. Allí estaba el huaca Pariacaca bajo la forma de cinco huevos. Cerca de él, el viento empezó a soplar. Antiguamente, el viento no había aparecido. El día que Huatiacuri debía ir a Condorcoto, el hombre, ya sano, le dio a su hija. (51-59)

Huatiacuri pide la mano de la hija del poderoso Tamtañamca y expone la causa de la enfermedad de él: 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 en 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 del siguiente modo: 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 *queshwa*). 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, Tamtañamca engaña a la gente haciéndole creer que es todopoderoso por su riqueza. Luego llega Huatiacuri, quien representa a la región cultivadora de papas (zona *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. Entonces, al estar reunidas las gentes 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 Tamtañamca, quien es un hombre muy rico, manifiesta su desacuerdo con este arreglo: «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). 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 desa-

fiar 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 obtener pieles de pumas.¹⁷ La cuarta y la quinta competiciones consisten en construir y techar una casa. Gracias a los consejos de Pariacaca, Huatiacuri gana cada una de las pruebas propuestas por su cuñado 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

17. 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 y Urioste 1991: 58)

rico se asustó, se convirtió en venado y huyó. Entonces, su mujer se fue tras él. «Moriré al lado de mi marido», dijo. El hombre pobre se enojó mucho. «Vete, imbécil; vosotros me habéis perseguido tanto que también a ti te voy a matar», le dijo y, a su vez, se fue tras ella. (69-71)

Según 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 el estatus dentro de un grupo social y, en este sentido, es una base de seguridad y poder (1984: 57). De este modo, podemos entender que en la comunidad a la cual pertenece este hombre rico se presenta cierta escasez de riquezas, pero él sí tiene riquezas y poder; entonces, cuando Huatiacuri —quien es considerado como un hombre pobre— se integra a su familia, utiliza la competición para reafirmar su estatus dentro de la comunidad. Además, este episodio 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 *banan* y el *hurin*,¹⁸ 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. Sin embargo, como Huatiacuri es protegido por Pariacaca, gana cada una de

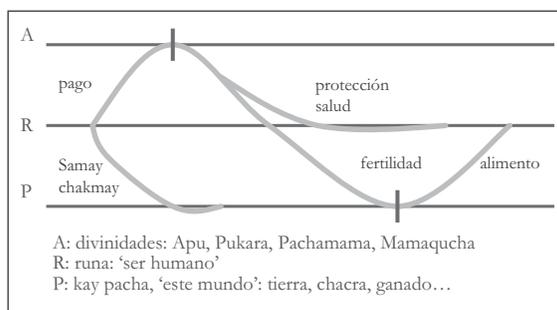
18. En los Andes, la verticalidad del medioambiente, que se divide en diversos pisos ecológicos, modela una concepción del mundo en términos de arriba-abajo (*banan-hurin*) y de complementariedad.

la pruebas y, finalmente, todo el pueblo es aniquilado por la mano del huaca, lo que pone el fin a este capítulo del *Manuscrito*.

3. UNA LECTURA «ETICOLÓGICA» DEL RELATO

En el 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; la reciprocidad y la complementariedad son los principales. Si nos fijamos en el método «eticológico» del filósofo Pierre Fortin (1995), cuatro instancias del discurso ético tienen que tomarse en cuenta para descubrir los principios éticos que están en juego en un texto: la instancia legitimadora, la instancia axiológica, la instancia reguladora y la instancia práctica.

La primera de estas instancias es la relacionada con el depósito del sentido del discurso, lo que hemos ido divulgando hasta ahora. Los elementos principales de esta instancia son los elementos simbólicos que hemos mencionado antes (la montaña y la casa), pero hay otros elementos cosmológicos y también lingüísticos del quechua que pueden ayudar a entender lo ético del relato. Por lo cosmológico se tiene que aclarar un poco cuál es el lugar del ser humano en el cosmos y las relaciones que tiene con el mundo divino. En la concepción andina del mundo, el cosmos es un todo en el que todas las partes están relacionadas y en equilibrio. Así, el ser humano y lo no humano (la naturaleza y el mundo divino) se interrelacionan y complementan formando un circuito de intercambios recíprocos. Podemos ver un ejemplo de esto en el gráfico 1, tomado de Godenzzi (2005: 65):

GRÁFICO 1. CIRCUITO DE LA FUERZA VITAL Y RECIPROCIDAD¹⁹

Estas relaciones entre los diversos «estratos» del cosmos apuntan a la reciprocidad como principio central para el equilibrio del universo. Cuando este circuito se rompe y la reciprocidad no es respetada, la fuerza vital transmitida por las divinidades 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, paroxismo energético, es una expresión de lo divino que se asocia a catástrofes: terremotos, maremotos, huracanes, etcétera, y que, en reacción a algo que le desagrade, castiga y destruye para cambiar la situación y establecer un nuevo equilibrio.²⁰ Se asocia, muchas veces, al *pachakenti*, un cam-

19. 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: 64).

20. El tema de la cólera ha sido tratado brevemente por Óscar Quezada en su artículo del 2008 «Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el Manuscrito de Huarochirí»; hemos podido hablar del tema en una comunicación personal con Quezada, en septiembre del 2010.

bio de tiempo o época por medio de un cataclismo.²¹ En este sentido, la ira divina y la violencia que emanan de este no son gratuitas; hay una causa que las provoca y, aun cuando tienen consecuencias nefastas, no son percibidas como negativas, sino más bien como «re-equilibradoras».

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

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

21. 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).

juntos en beneficio de uno y otro»; *maqanakuy*, «pegarse uno a otro»; *maqanachiy*, «ser la causa de que otros peleen entre sí» (Godenzzi 2005: 21).

La reciprocidad es un proceso dinámico que se da sobre todo a partir de la dualidad, otro elemento importante de la concepción andina del mundo. Así, además de las formas léxicas de la reciprocidad, son típicos otros términos léxicos 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 2005: 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 2007: 153). Todos estos elementos representativos de la cosmovisión andina forman el depósito de sentido del que habla Fortín y que permite establecer los elementos de las demás instancias eticológicas; a partir de ello seguimos con las demás instancias.

La instancia axiológica es la que define los valores implícitos o explícitos que animan el discurso, los que se promueven o rechazan. En el relato de Huatiacuri y Tamtañamca, los valores explícitos —es decir, los de Tamtañamca— se ven rechazados. Como ya hemos dicho, los principales principios valorados 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 con esta; en realidad, tener muchos bienes significa que se puede establecer relaciones de reciprocidad con mucha gente. Por ejemplo, la figura del *curaca* era bastante importante. Él actuaba un poco como «jefe» político en las comunidades, tenía un papel de «administrador» de los bienes y excesos colectivos; así, el *curaca* gozaba tanto de prestigio como de bienes acumulados que recibía como contraparte de su dedicación a la comunidad. 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» por parte de quienes le rinden culto, lo que se suele hacer a una deidad a cambio de protección. En este sentido, la riqueza y el engaño parecen tener un valor negativo.

De manera implícita, varios elementos apuntan a la reciprocidad y la complementariedad como valores promovidos por el

relato.²² 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 la reciprocidad. Así, como se indica en el gráfico 1, 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

22. 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.

de abajo empieza a contarle otro relato, pero un paréntesis del narrador, diciendo que el relato es demasiado largo, pone fin a este. Aunque el segundo relato no esté completo, vemos una cierta necesidad de reciprocidad entre los dos zorros; es decir, que no podía haber hablado solo 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 ocurre dentro de un sueño) entre dos elementos complementarios. Otro ejemplo que se 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.²³ 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

23. «[...] [N]o mentir tiene que ver, no tanto con la autenticidad, sino con la reciprocidad en la información» (Yáñez del Pozo 2000: 44).

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 la montaña por medio de un matrimonio.²⁴ 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 competencias que propone el hombre rico son, normalmente, formas rituales típicas de reafirmación de la cohesión y la reciprocidad dentro de las sociedades andinas,²⁵ 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, desacreditándolo al mostrar su debilidad y la de Pariacaca. 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

-
24. Karen Spalding dice que el parentesco es la expresión de relaciones de reciprocidad; es decir, el derecho recíproco de reclamar ayuda y soporte por parte de la gente con quien se vive (1984: 27).
25. Bailar y beber juntos, así como llevar vestidos tejidos por la comunidad, son actividades típicas en los rituales andinos e ilustran las relaciones (de reciprocidad) que hay entre las personas que participan en estos rituales. Construir casas es una actividad comunal que se ejecuta en grupo y que requiere la reciprocidad en el trabajo para que los que necesitan la casa puedan pedir ayuda (Spalding 1984: 59-60).

claims and support that brothers were trained to expect of one another» (1984: 59). Si las pruebas no reflejan el vocabulario de la reciprocidad y las ideas de ayuda mutua, como lo sugiere Spalding, entonces 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 un gran valor al principio de reciprocidad;²⁶ de este modo, el nuevo orden de cosas que se produce cuando 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 Huatiacuri, no se completa y parece estar solo para poner en escena la venganza de Huatiacuri para con su cuñado y la esposa de este. 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 entendemos que la reciprocidad no solo es un principio que se concreta en situaciones de ayuda mutua, sino, también, en situaciones más

26. Si el cuñado de Huatiacuri es un hombre rico y poderoso, se sobrentiende que tiene relaciones de reciprocidad con muchas personas de su comunidad, lo que explica que muchos hombres lo ayuden 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.

«negativas» como la venganza.²⁷ 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 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 Huatiacuri y su cuñado, Pariacaca también se vengá:

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 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

27. 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, causando su enojo (1984: 84). Este hecho confirma que la reciprocidad se puede dar también a través de actos más «negativos».

pueda empezar realmente, hay necesidad de aniquilar todas las casas, a la gente que las construyó y sus pertenencias (las llamas). Además, la lluvia arrastra también a los animales de la región hasta el mar, lo que muestra, probablemente, una conceptualización completamente nueva para con el entorno ecológico.²⁸ 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’ (*kuti*) violenta y radical. (1998: 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.

28. 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 solo cambios en las relaciones sociales de los hombres, sino también en las relaciones que el hombre tiene con su entorno ecológico.

La instancia axiológica que acabamos de analizar nos lleva a hablar de la tercera instancia identificada por 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 la ética andina. Como valor central, lo regulador del relato se construye alrededor de la reciprocidad, llegando a formular mandatos que se asocian a esta, aun cuando no de manera directa. Así, el código ético andino del *ama shua*, *ama llulla* y *ama quilla* se impone 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, lo que hace, entonces, a la mentira bastante evidente. Además, como lo hemos mencionado antes, 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 solo 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, quien aparece como un «deshacedor de agravios» apuntado por el mundo divino (si consideramos el pasaje de los zorros y el que exige el culto a Pariacaca), que viene para establecer las 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 muestra y explica a un receptor que practica la reciprocidad.

dad el porqué de esta práctica y las consecuencias negativas que puede tener el 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.

CONCLUSIÓN

A la luz del análisis que hemos hecho del capítulo 5 del *Manuscrito de Huarochirí*, podríamos decir que este relato apunta hacia una «ética de la reciprocidad» como fundamento ético de las comunidades que rinden culto a Pariacaca, ya que la reciprocidad es el principio ético principal que orienta las instancias eticológicas del mito en cuestión y por el cual se expresan en la práctica otros principios éticos. La postura ética principal que está en juego en el relato se puede formular así: para asegurar el equilibrio del circuito de la fuerza vital entre los tres planos del universo, y entonces todo el equilibrio cósmico, el huarochirano tiene que respetar los principios de complementariedad y de reciprocidad, que regulan los intercambios sociofamiliares 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.²⁹

29. 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).

Desde nuestra perspectiva, la ética de la reciprocidad puede ser interesante en el contexto mundial actual por al menos dos razones. Primero, porque la reciprocidad es un valor de base de cualquier diálogo entre sujetos autónomos y, entonces, podría servir en la elaboración de diálogos dialógicos; es decir, diálogos en los que los interlocutores intercambian sobre un pie de igualdad y están listos a dejarse afectar y transformar por el otro. Segundo, porque el lado comunitario y ecológico de la ética andina puede ayudar a repensar las relaciones que tenemos con el ámbito ecológico y las relaciones entre los diversos sectores de la sociedad. De ese modo, la complementariedad de los diferentes elementos de nuestro mundo, expresada por intercambios recíprocos, parece ser una concepción del mundo alternativa, válida en una edad tan obsesionada por la acumulación de bienes y riquezas. Una ética intercultural no intentará resolver las diversas problemáticas relacionadas con la mundialización actual, pero las pondrá en el centro de sus reflexiones, tratando de implicar el mayor número posible de voces en el intento de transformación dialógica de la ética, en la óptica de un mundo más equitativo y armonioso.

REFERENCIAS

ADELAAR, Willem F. H.

- 1994 «La procedencia dialectal del manuscrito de Huarochirí en base a sus características dialectales». En: *Revista Andina*, vol. 12, n.º 1, pp. 137-54.

BASTIEN, Joseph

- 1985 *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, Inc.

BENVENISTE, Émile

- 1996 *Problèmes de linguistique générale*. Vol. 1. París: Éditions Gallimard.

DURSTON, Alan

- 2007 «Notes on the Authorship of the Huarochirí Manuscript». En: *Colonial Latin American Review*, vol. 16, n.º 2, pp. 227-241.

ESTERMANN, Josef

- 1998 *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

FORTIN, Pierre

- 1995 *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.

GODENZZI, Juan Carlos

2005 *En las redes del lenguaje: cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima: Universidad del Pacífico, Organización Universitaria Interamericana y Colegio de las Américas.

ITTER, César

2007 *El hijo del oso: la literatura oral quechua de la región de Cuzco, Pérou*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1997 «El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo sobrenatural». En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 26, n.º 3, pp. 301-330.

MIGNOLO, Walter

1995 «Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción». En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n.º 41, pp. 9-31.

1992 «Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópica». En: Sonia Rosen de Fuggle (ed.). *Discurso colonial hispanoamericano*. Ámsterdam-Atlanta: Rodopi, pp. 11-27.

1982 «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista». En: Iñigo Madrigal (ed.) *Historia de la literatura hispanoamericana*. T. 1. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982.

- ONG, Walter J.
1982 *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen.
- ORTIZ, Fernando
1991 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
2001 *La pareja y el mito: estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

1980 *Huachirí 400 años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PULGAR VIDAL, Javier
1981 *Historia y geografía del Perú: las 8 regiones naturales del Perú*. Lima: Universo.
- QUEZADA MACCHIAVELLO, Óscar
2008 «Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el Manuscrito de Huarochirí». En: *Tópicos del Seminario*, n.º 20, pp. 71-111.
- RAMA, Ángel
1982 *Transculturación narrativa en América Latina*. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores.
- RUBINA, Celia
1992 «La petrificación en el Manuscrito de Huarochirí». En: *Mester*, vol. 21, n.º 2, pp. 71-82.

SALOMON, Frank

1994 «La textualización de la memoria en la América indígena: una perspectiva etnográfica comparada». En: *América Indígena*, vol. 54, n.º 4, pp. 229-261.

1984 «Crónica de lo imposible: notas sobre tres historiadores indígenas peruanos». *Chungará*, n.º 12, pp. 81-98.

SALOMON, Frank y Jorge URIOSTE (trads.)

1991 *The Huarochirí Manuscript: a Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYHUA, Juan de

1993 [¿1613?] *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Lima-Cusco: Institut Français d'Études Andines y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

SPALDING, Karen

1984 *Huarochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.

TAYLOR, Gerald (ed. y trad.)

1999 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. 2.ª ed. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú y Universidad Particular Ricardo Palma.

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

URIOSTE, Jorge L.

1982 «The Editing of Oral Tradition in the Huarochiri Manuscript». En: Rolena Adorno (ed.). *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Syracuse, N. Y.: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 65-87.

YÁÑEZ DEL POZO, José

2000 *Yanantin: The Dialogic Andean Philosophy of the Huarochiri Manuscript*. Tesis de doctorado. Washington: The Catholic University of America.