

*Yanantin:*  
La filosofía dialógica intercultural del  
*Manuscrito de Huarochiri*



*José Yáñez del Pozo*

*Yanantin:*  
La filosofía dialógica intercultural del  
*Manuscrito de Huarochiri*

Abya-Yala  
2002

**YANANTIN:**

La filosofía dialógica intercultural del *Manuscrito de Huarochiri*

*José Yáñez del Pozo*

© Copyright

All Rights Reserved

*José Yáñez del Pozo*

Washington, D.C.

2002

Abya-Yala

12 de octubre 14-30 y Wilson

Casilla: 17-12-719

Teléfonos: (593-2) 2562-633 / 2506-247

Fax: (593-2) 2506-255

E-mail: [editorial@abyayala.org](mailto:editorial@abyayala.org)

Quito-Ecuador

Impresión:

Producciones digitales

Abya-Yala

Quito - Ecuador

ISBN:

9978-22-193-X

Impreso en Quito-Ecuador 2002

“Todas las traducciones del inglés al español son hechas por el autor”

*Al pueblo Andino*



# Indice

Prefacio .....	9
Introducción.....	13
CAPÍTULO UNO:	
Visión cosmológica y teológica de Huarochiri: <i>las dos partes del mundo y el ser de los espíritus animadores....</i>	53
CAPÍTULO DOS:	
Aproximación antropológica a la sociedad de Huarochiri <i>a partir de la comprensión de lo femenino y lo masculino .....</i>	81
CAPÍTULO TRES:	
Reflexión sobre la ética relacional <i>como eje del equilibrio comunitario del pueblo     de Huarochiri.....</i>	117
Conclusiones .....	173
Bibliografía .....	183



## PREFACIO

*Coniraya Huiracocha runacamac pachacamac ima aycayuc canmi  
canqui campac chacraiqui campac runayqui ... cayta yuyachihuay  
Cuniraya Huiracocha.*

*Huiracocha, animador de la tierra y del hombre, todas las cosas son  
tuyas, tuyas son las chacras y tuyos son los hombres ... Haz que me  
acuerde de cómo realizar esta tarea, Cuniraya Huiracocha y que  
sea hábil en su ejecución*

(Manuscrito de Huarochiri).

De la misma manera que mis antepasados lejanos invocaban a la divinidad para realizar cualquier tarea, yo, una persona que reconoce tener una raigambre indígena profunda, invoco ahora la ayuda y la inspiración de mis ancestros para intentar hacer la reflexión sobre la filosofía del pueblo quechua. El idioma que uso en este trabajo y la formación que he recibido, más que un obstáculo, se constituyen en los elementos necesarios que hacen posible el diálogo intercultural que pretendo establecer. Quisiera que la carga occidental que poseo se deje cuestionar en su culturalidad por el *runa* u hombre andino que vive en mí y en todo el pueblo de mi región que se autoreconoce como tal. Quiero tener la habilidad suficiente para hacer esto con inteligencia y con humildad. Debo aceptar que Alguien, cualquiera que sea el nombre que ahora se le dé, me puede ayudar, como ayudaba a los antiguos andinos, uno de cuyos pueblos era Huarochiri. Los habitantes de Huarochiri, en la sierra central del Perú, no muy lejos de la ciudad de Lima, usaban el nombre de Cuniraya Huiracocha. Este nombre encerraba una realidad aglutinante, de relación dual estrecha, *yanantin*, como toda relación importante en la filosofía de este pueblo<sup>1</sup>.

Mientras que Cuniraya representaba la divinidad religiosa local de la región de Huarochiri, Huiracocha recogía la experiencia religiosa incaica, proveniente del Cusco. Con el tiempo, se iba a producir también la inclusión de algunas de las características del Dios cristiano que vi-

no con los conquistadores en una prueba viva de la relación entre las varias tradiciones presentes en la región. No solamente la política incaica de inclusión de nuevos dioses en el panteón cusqueño había hecho posible esta concepción, sino también la filosofía local de aceptación de deidades más poderosas y de más amplia cobertura, en la continuación de una práctica inclusiva muy antigua en el mundo andino (Lumbresas 236).

La filosofía de inclusión que pretendo analizar está plasmada maravillosamente en el *Manuscrito de Huarochiri*. Este texto escrito en lengua quechua a comienzos del siglo XVII, varias décadas después de la invasión europea y en plena época de conversión forzada y persecución brutal, es una colección de las antiguas memorias del pueblo de Huarochiri. El trabajo fue organizado por el sacerdote Francisco de Ávila y utilizado por el mismo para demostrar la persistencia de lo que se consideraba idolatrías indígenas. Como texto de autor colectivo, las varias voces que aparecen en el relato son otras tantas voces del pueblo de Huarochiri. Estas voces diversas de un sujeto colectivo son las que aparecerán analizadas en el trabajo que sigue.

Por supuesto que para llegar a presentar esta colección de voces, han hecho falta otras colecciones de otras voces. En primer lugar me refiero a las voces de los autores utilizados en mi investigación, cuya profundidad no ha hecho más que facilitar mi labor de organizador y constructor del presente trabajo que, espero sea solamente el comienzo de mayores profundizaciones en la filosofía de lo andino y de lo indígena americano, en general. Junto a esta colección de voces, hay una colección de otros esfuerzos y apoyos que creo de justicia reconocer. Mis padres, mis tíos, mis abuelos, mis bisabuelos, mis tatarabuelos forman la línea ascendente –el *yuriy*– del sostenimiento vital y la pertenencia total que hacen posible mi existencia. Sin ellos nada sería posible. Mis hermanos, mi esposa y mi familia política, mis amigos de aquí y de allá significan para mí la realidad del diálogo en la lucha por la vida. Mis alumnos y mis sobrinos son la seguridad de la continuidad en el estar y en el existir. Fue pensando en estos últimos, especialmente, que decidí lanzarme a la aventura de investigar la filosofía andina, una filosofía de la cual ellos y los hijos de ellos algún día se sientan muy orgullosos, cuando pueda ser aceptada y estudiada a la par que cualquier otra filo-

sofía del mundo, cuando pueda ser tomada como la base de cualquier carrera y de cualquier estudio serio en nuestra región.

Solamente con fines metodológicos, podemos decir que, como otras filosofías, la filosofía andina, la estudiada en el *Manuscrito de Huarochiri*, posee una lógica o racionalidad propias, una manera de entender el mundo o cosmología, una forma de relacionarse con los dioses o teología, una comprensión de la mujer y el hombre o antropología, y un sistema de normas y valores o ética. En la introducción presentamos una aproximación general al tema, las ideas más importantes de lo que entendemos por racionalidad andina y un anticipo de cada uno de los capítulos del estudio. En el primer capítulo, analizamos la cosmología y la teología del texto. En el segundo capítulo, su antropología, y en el tercero, la ética. Los personajes presentados en los títulos de los capítulos son los protagonistas de los mitos analizados que sintetizan, a nuestro modo de ver, las ideas centrales de cada sección.

Convencidos de que este texto está al mismo nivel que otros textos fundacionales y sagrados de otros pueblos del mundo, no pretendemos agotar su temática en esta investigación. Los ancestros bajo cuya protección se escribe esto y las personas a quienes se dedica el trabajo y se extiende la invitación de continuar con la tarea harán posible nuevos y mejores análisis. Cada persona, con su nombre y su apellido, con su sobrenombre y sus características físicas y espirituales, con su lucha escondida o explícita, ubicados en pequeños pueblos o grandes ciudades, forman parte conmigo, de una manera o de otra, del gran pueblo de los quechuas, cuya filosofía me atrevo a estudiar. Poseedores de un ancestro indígena más cercano o más lejano, entendemos que la pertenencia a este pueblo viene dada no solamente por la sangre y la carne sino por la voluntad expresa de vivir según sus principios y de luchar por sus causas más nobles.

La vida tiene sus circunstancias que uno no prepara ni prevé. Productos como el presente, en el ámbito de lo estrictamente académico, no pueden deberse solamente a una institución. Mis estudios hechos en Ecuador y Perú y mi trabajo en varias universidades de Estados Unidos constituyen la base sobre la cual he desarrollado la presente investigación. A pesar de todo esto, sin embargo, son mis años de estadía en la Universidad Católica de América, en la ciudad de Washington, D.C., sus

clases y profesores concretos, los que me han ayudado a dar la forma final a lo que ahora presento. En este sentido, agradezco de veras al doctor Mario Rojas, a la doctora Marylin Miller y al doctor David Guillet por su asistencia y apoyo directo, así como a todos los profesores y compañeros, estudiantes, secretarías y empleados de la universidad que, de una manera o de otra, participaron en este proyecto y se alegran con el resultado. Yupaichani. Muchas gracias a todos.

### Nota

- 1 En palabras de Tristan Platt, the term *yanantin* is made up of the term *yana* (“help”; cf. *yanapay*, “help”) and the termination *-ntin*: according to Sola (1978), *-ntin* is “inclusive in nature, with implications of totality, spatial inclusión of one thing into another, or identification of two elements as members of the same category.” Yanantin can be strictly translated as “helper and helped united to form one category” (245). (El término *Yanantin* está compuesto por el término *yana-* (“ayuda”; cf. *yanapay*, “ayuda”) y la terminación *-ntin*: de acuerdo a Sola (1978), *-ntin* es “inclusivo por naturaleza, con implicaciones de totalidad, inclusión espacial de una cosa en otra, o identificación de dos elementos como miembros de una misma categoría.” De esta manera, *Yanantin* puede ser traducido estrictamente como “ayudante y ayudado unidos para formar una sola categoría.”)

## INTRODUCCIÓN

*Chay chaquerispas cochactapas asta hurayman anchurichirca  
runacunactac tucoy hinantin runacta collochispa. Chaymantas  
chay runaca natac mirarimurca. Chay cacti canancama runacuna  
tian. Cay simictam canan cristianocuna hunanchanchic chay  
tiempo del lobiota. Paycuna hina villcacutucta quispincanta  
hunanchacon*

*Así el mar se retiró hacia abajo exterminando a todos los hombres.  
Entonces el hombre que se había salvado en Huillcacoto comenzó a  
multiplicarse de nuevo. Por eso existen todavía los hombres.  
Nosotros los cristianos consideramos que este relato se refiere al  
tiempo del diluvio. Ellos atribuyen su salvación a Huillcacoto.*

(Manuscrito de Huarochiri)

Como se puede ver en esta narración sobre el desborde de aguas que arrasó con todo, la memoria del hecho se interpreta de dos maneras. El redactor del manuscrito hace una clara distinción entre “nosotros cristianos” y “ellos” indígenas. Para los primeros, el hecho se refiere simplemente al diluvio bíblico. Para los segundos, el mismo suceso tiene que ver con la heroicidad de Huillcacoto. La actitud de raigambre indígena y la actitud de raigambre occidental hacia las otras culturas<sup>1</sup> son diferentes. El pueblo indígena, a su Dios lo llama Cuniraya Huiracocha, en una suerte de relación intercultural entre huarochiranos e incas (e, inclusive, cristianos, como ya dijimos). En cuanto al diluvio, igualmente, el pensamiento indígena añade explicaciones cristianas a las tradiciones propias<sup>2</sup>. El pensamiento occidental, de alguna manera presente en el manuscrito, por el contrario, presenta una oposición entre nosotros y ellos y establece bien claro cuáles son las diferencias.

El texto fue escrito a comienzos del siglo XVII (¿1608?, ¿1610?). El hombre que hizo posible la recolección de los relatos que aparecen en el manuscrito fue el padre Francisco de Ávila. ¿Quién era realmente este hombre que iba a jugar un papel tan importante en el primer cuar-

to del siglo XVII? Aunque este período está caracterizado por una campaña sostenida de persecución y eliminación de lo que los europeos consideraban idolatrías<sup>3</sup>, el celo de Ávila parece deberse más bien a motivos personales. Francisco de Ávila<sup>4</sup> es un hombre de orígenes no muy claros. Su vida es como un cuento y una aventura, y por ser reflejo del proceso de colonización de toda una época, será bueno detenernos un poco en algunos detalles que consideramos importantes para nuestro análisis. Al parecer, era un chico huérfano, abandonado, más concretamente expósito, en el Cusco, de padres desconocidos, y mestizo (Taylor 556). Este hecho iba a pesar mucho en su vida por aquello de la denominada limpieza de sangre tan importante en aquellos tiempos de la colonia. Fue educado por los jesuitas en el Cusco y luego en la universidad de San Marcos de Lima a partir de 1592. Allí fue un estudiante muy brillante, lo cual, sin embargo no iba a ser suficiente certificación para facilitar sus deseos de ascenso dentro de la carrera eclesiástica. En 1596 fue ordenado sacerdote, abogado de derecho canónico y exorcista. Al año siguiente ganó una oposición para la parroquia de San Damián de Huarochiri, una región muy apetecida por la cantidad de tributos que se recogía. En 1599 empezó su trabajo en San Damián y fue nombrado vicario y juez eclesiástico de la provincia. En 1600 fue acusado por algunos parroquianos. Las acusaciones, repetidas más de una vez, eran de tres tipos: abuso laboral, especialmente en la construcción de sus casas en Lima; abandono de la parroquia por atender a sus intereses personales en Lima; y abuso sexual con alguna de las mujeres de la comunidad. Fue absuelto, pero en 1607 fue acusado otra vez. Es posible que estas acusaciones hayan generado en el sacerdote un deseo fuerte de venganza. En 1608, aún en el juicio, fue invitado por un párroco de una población cercana a la fiesta de la Asunción el 15 de agosto. Un indígena muy piadoso le dijo que “la fiesta era solamente un camuflaje del culto a Pariacaca y Chaupiñamca.” Cuando dio el sermón atacó a los indios por su idolatría y herejía. Mas tarde, durante la investigación, él expuso a las *huacas* y las momias que habían estado escondidas. Fue absuelto en 1609.

Sus logros como exterminador, sin embargo, no bastaron para promoverle dentro de la jerarquía eclesiástica. Luego de que perdió la canonjía en 1610, siguió investigando y castigando idolatrías hasta que en 1615 fue oficialmente nombrado juez y visitador de idolatrías<sup>5</sup>. Por

motivos aún no conocidos aceptó una canonjía en la Plata, una región mucho menos importante y de menores ingresos económicos, en 1618. De allí, finalmente con el cargo de canónigo, volvió a Lima en 1632, cuando ya tenía 59 años. Había por fin conseguido realizar uno de sus mayores sueños. El otro, sin embargo, el de ser jesuita, nunca iba a conseguirlo. Pesaban demasiado sus orígenes oscuros y su sangre no suficientemente limpia.

Hacia 1608 apareció el *Tratado de Ávila*, “que se suele considerar como una traducción o, al menos, una paráfrasis del documento quechua” del Manuscrito de Huarochiri (Taylor 15). Pocos años antes de su muerte, Ávila escribió algunos otros tratados sobre el tema de las idolatrías y las soluciones<sup>6</sup> que él proponía para atacar el problema. Probablemente allí empezó la fama con la cual ha pasado a la historia. Su muerte ocurrió en 1647. Si su nacimiento y su niñez habían pasado desapercibidos, parece ser que su entierro fue todo un suceso en medio de la rancia sociedad limeña. Había muerto el hombre ligado para siempre al manuscrito.

El texto había reposado en uno de los archivos de la Biblioteca Nacional de Madrid<sup>7</sup> por varios siglos sin que nadie le diera demasiada importancia. Escrito sin párrafos y sin la puntuación adecuada, el texto parece salir de la mano de un tal Thomas. ¿Era este hombre el escribano de naturales? De las varias versiones que se han hecho de este material, en este estudio utilizamos la versión quechua-castellano de Taylor (1987), como fuente básica, y la versión inglés-quechua de Salomon y Urioste (1991), como fuente complementaria. Las dos versiones incluyen tanto las características generales de las traducciones respectivas como la explicación de un glosario de términos que facilitan la lectura del manuscrito. Sus ideas constituyen una fuente invaluable de consulta para el análisis que presentamos. En las citas en quechua seguimos, en general, la transcripción paleográfica elaborada por Taylor en su traducción. Para las citas en castellano incluimos en el texto las glosas que facilitan la lectura. Aparte de estas dos versiones, se han hecho algunas más a varios idiomas. La que posiblemente ha tenido más circulación, pero que lamentablemente no hemos podido consultar directamente, ha sido la realizada por José María Arguedas en colaboración con Jean Pierre Duvols<sup>8</sup>.

Aunque el *Manuscrito de Huarochiri* fue escrito en lengua quechua, todavía quedan muchas dudas sobre el uso que se hacía de esta lengua en la vida diaria de la gente<sup>9</sup> de la región así como sobre la presencia de otras lenguas en la misma. Igual de importante que esta característica innegable de multiplicidad lingüística, podemos descubrir lo que Taylor llama un elemento incuestionable de “aculturación” (Taylor 21). La idea es que, luego del contacto con una lengua y una cultura tan diferentes como las traídas por los europeos, es inevitable la presencia de nuevos conceptos y de cambio en el léxico<sup>10</sup>. Al igual que la inclusión de lenguas y dialectos en el texto, esta amalgama de nuevos significados puede ayudarnos a entender el sistema filosófico del pueblo de Huarochiri. A pesar de toda esta riqueza, sin embargo, el texto que analizamos no ha merecido mucha atención en los estudios literarios de la época colonial. Recordemos que el interés por los textos “más indígenas” de esta época es relativamente reciente. Si bien es cierto se da mucha importancia a los escritos de Garcilaso el Inca y Guamán Poma de Ayala e, inclusive, se estudian las denominadas “visiones de los vencidos”<sup>11</sup>, poco se ha hecho por incluir textos provenientes de una perspectiva más indígena. Esta exclusión, sin embargo no debiera extrañarnos tanto porque hay estudios que demuestran que lo que comúnmente se entiende por el canon de literatura hispánica no es el fruto de ningún consenso. Según la investigación de Brown y Jonson (1998), el supuesto valor literario sobre el que se asentaría la selección de obras y autores resulta ser muy ambiguo, por decir lo menos<sup>12</sup>.

Como veremos después, el concepto de lo que se entiende por “literatura” y su relación con las ideas tradicionales de la historia, la ciencia y la filosofía, influyen también en estas decisiones. Tal vez después de leer este estudio, y sobre todo después de revisar el texto de Huarochiri, más profesores universitarios se animen a incluirlo en sus programas y discusiones.

El relato contiene los mitos creados en el valle de Huarochiri, en medio de la naturaleza que va desde el mar hasta el lago Titicaca. El tiempo que cubre va desde los tiempos remotos hasta la época del florecimiento del Cusco y los primeros tiempos de la llegada de los europeos. La piedra, el agua y el fuego son los elementos dominantes en medio de gente dedicada a la agricultura y la ganadería. Los protagonistas

son dioses llamados *huacas*<sup>13</sup> que tienen figura y atributos humanos y que son sensibles a sentimientos similares a los humanos como el odio y el amor.

De acuerdo con Salomon (*Manuscript* 5-11) el texto contiene relatos que pueden ser organizados en cinco grupos: los tiempos antiguos, los mitos de identidad de grupo bajo el patrocinio del Dios 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 de asuntos muy específicos y especializados. Estos cinco grupos no aparecen en un orden lineal, no solamente porque la edición del texto no está completamente acabada, sino también porque los relatos de fuente oral siguen un orden zigzagueante más que lineal. Se deja a medias un relato con la promesa de volver a él o se repite la misma temática en varios capítulos. Para tener una idea general de la riqueza del texto, veamos algunos ejemplos de cada uno de los grupos mencionados.

La narración comienza con una edad muy remota<sup>14</sup> en que todos estaban dominados por el *huaca* Huallallo Carhuincho.

Dicen que en los tiempos muy antiguos había unos *huacas* llamados Yañamca y Tutañamca. A estos en una época posterior, los venció otro *huaca* llamado Huallallo Carhuincho. Después de haberlos vencido, era Huallallo quien animaba a los hombres a los cuales no consentía que engendrasen más de dos hijos. Uno se lo comía (Taylor 45).

Huallallo, que había vencido al caos y a la oscuridad (eso es lo que significarían los nombres de los primeros *huacas* mencionados, según Taylor 45), había dispuesto que las mujeres no tuvieran más que dos hijos, uno de los cuales debía ser devorado por el *huaca*. Los hombres resucitaban al quinto día de muertos y los sembríos florecían al quinto día. En el valle, los habitantes, multiplicados en extremo, vivían en mucha pobreza, sembrando hasta en las peñas, teniendo que ir cada vez más arriba. Los pájaros eran muy hermosos y de todos los colores.

Había también otro *huaca* que se llamaba Cuniraya, más precisamente Cuniraya Huiracocha. Cuniraya, muchas veces asociado a la divinidad incaica Huiracocha, es quien habría facilitado la vida de los hombres mediante la presencia de los árboles, los ríos y los animales.

Así es como la gente, heredera de la tradición local y de la tradición incaica, invocaba a su Dios en los rezos populares (Taylor 51).

Dicen que en los tiempos muy antiguos, Cuniraya Huiracocha, convertido en hombre muy pobre, andaba paseando con su capa y su *cushma* hechas harapos. Sin reconocerlo, algunos hombres lo trataban de mendigo piojoso. Ahora bien este hombre animaba a todas las comunidades ... Así realizando toda clase de hazañas andaba humillando a los demás *huacas* locales con su saber (Taylor 54-55).

Cuniraya Huiracocha se enamora de Cahuillaca, a quien embaraza mediante el uso de una fruta. Cuando la madre, hermosa como ella sola, decide saber quién era el padre, no puede aceptar que sea el andrajoso de Cuniraya y escapa con su hijo en dirección al mar. Cuniraya la persigue y en el camino pregunta a varios animales sobre el paradero de su amada. Al cóndor, al halcón y al puma que le dan una respuesta positiva les bendice, pero a la zorrina, al zorro y a los loros, que le dan una respuesta negativa, los maldice. Cuniraya no alcanza a Cahuillaca y ella y su hijo se convierten en rocas al lado del mar y cerca del santuario de Pachacamac.

El relato del diluvio, que hemos colocado como inspiración de este capítulo es, como ya anotamos, particularmente importante por las diversas tradiciones que allí aparecen. Muy cercano a este tema está aquel de la muerte del sol que aparece en el capítulo cuarto. Es evidente que en estos dos capítulos la mentalidad cristiana del escribano presenta los dos puntos de vista, el indígena y el cristiano.

Se dice que en los tiempos muy antiguos, murió el sol. La obscuridad duró cinco días. Entonces las piedras se golpearon unas contra otras y los morteros, así como los batanes, empezaron a comerse a la gente. De igual manera, las llamas comenzaron a perseguir a los hombres. Nosotros los cristianos consideramos que se trata de la obscuridad que acompañó a la muerte de nuestro señor Jesucristo. Estos dicen que lo creen también posible (Taylor 81-82).

Otro capítulo de convergencia de tradiciones y de clara influencia cristiana es el capítulo 15. En él se habla de Cuniraya Huiracocha como creador del mundo.

Dicen que Cuniraya Huiracocha existía desde tiempos muy antiguos. Antes de que él existiera, no había nada en este mundo. Fue él quien primero creó los cerros, los árboles, los ríos y todas las clases de animales para que el hombre pudiese vivir. Por este motivo dicen que, según la tradición, Cuniraya era el padre de Pariacaca, fue él quien crió a Pariacaca. Y toda la gente afirma que, de no haber sido su hijo, es probable que lo hubiera humillado. Se cuenta que con su astucia, Cuniraya humillaba mucho a los demás *huacas* locales realizando toda clase de cosas (Taylor 253).

El segundo grupo de relatos gira en torno a lo que denominamos identidades étnicas. Los diferentes linajes tratan de demostrar su pertenencia a una descendencia común, la del Dios Pariacaca. Los *yauyos*<sup>15</sup> siguieron el proceso de Pariacaca y salieron del río Cañete hacia los valles de los ríos Mala, Lurin y Rimac y hacia el mar. Sin embargo, aunque para los incas y los españoles Huarochiri era un centro *yauyo* y el Dios Pariacaca es un Dios ennoblecido por los incas, no podemos desconocer que los mitos hablan de los yuncas como los fundadores. Las dos tradiciones están presentes en el texto. En el capítulo quinto encontramos el nacimiento de Pariacaca y las hazañas de su hijo, el harapien-to Huatiacuri.

Sabemos que en aquella época, Pariacaca nació de cinco huevos en el cerro de Condorcoto. Un solo hombre, un pobre que se llamaba Huatiacuri, quien era también según se dice, hijo de Pariacaca, fue el primero en ver y en saber de este nacimiento (Taylor 86-87).

Huatiacuri, luego de escuchar la conversación entre el zorro de arriba y el zorro de abajo, cura al poderoso Tamtañamca y, con la ayuda de Pariacaca, enfrenta fieramente a su cuñado. Pariacaca es quien también vence a Huallallo Carhuincho que aún tiene dominio sobre la zona. La lluvia, el rayo y el viento son las armas de Pariacaca. El fuego es el arma principal de Huallallo Carhuincho. Vence Pariacaca, quien obliga a su enemigo a refugiarse en la selva. Pariacaca también vence a Manañamca, compañera de Huallallo Carhuincho, antes de arrojar a los yuncas y ordenar el mismo su propio culto y las fiestas en su honor.

Un capítulo muy significativo en esta pugna por la identidad de grupo es el capítulo 31. A partir de una tradición de los concha se puede descubrir la complementariedad de los *ayllus* que forcejean por el control del agua.

Se dice que en el territorio de los concha también residían yuncas. De la misma manera que en los demás capítulos, contamos que algunos dicen que los hombres tuvieron su origen en Yaurillancha y en Huichicancha, mientras otros dicen que nacieron del árbol llamado quinua, según la tradición, los concha también tuvieron su origen en Yaurillancha, donde nacieron cinco hombres emergiendo de debajo de la tierra (Taylor 441).

Los hijos de Pariacaca continúan la expansión en el valle de Huarochiri hasta que uno de los hijos, Tutayquiri, se enamora de una hermana de Chuquisusu, que había sido convertida en piedra por Pariacaca.

Los mitos que llamamos de género se relacionan con Chaupiñamca. Lo masculino y lo femenino no son categorías excluyentes sino complementarias. Junto a los relatos de perspectiva masculina, están otros de perspectiva femenina. Veamos unos pocos ejemplos. El capítulo 9 habla del culto al Dios Pariacaca y sus linajes de “perspectiva masculina”.

Como ya lo contamos en el primer capítulo y en los siguientes también, en todas las comunidades de la provincia de Huarochiri, así como las de Chaglla y de Mama, vivía una población muy densa de yuncas. Entonces Pariacaca decidió que sus hijos iban a poblar aquel territorio y alejó a todos los yuncas a la tierra baja ...Y estos yuncas, olvidando a su dios antiguo empezaron a adorar a Pariacaca –todos los yuncas ... Estas instrucciones eran para todas las comunidades. [*tukuy hinantin huk yurik kanchik: todos somos de un solo linaje* (Salomon)]. Nosotros pertenecemos todos a linajes diversos (Taylor 163.165.167)<sup>16</sup>.

El capítulo 10, en cambio, habla del culto a la Diosa Chaupiñamca y sus linajes de “perspectiva femenina”.

Algunos hombres dicen que Chaupiñamca era hermana de Pariacaca. Ella misma afirmaba que era su hermana. Chaupiñamca era una piedra con cinco brazos. Para observar su culto, hacían carreras idénticas a las que practicaban cuando iban a adorar a Pariacaca, persiguiendo a sus llamas o a otros animales ... Se dice que cuando aparecieron los huira-cochas, se escondió la piedra con cinco brazos, Chaupiñamca, debajo de la tierra en las inmediaciones de la casa del padre de Mama ... Entonces no encontraba ningún varón a su gusto ... La gente celebraba el culto de Chaupiñamca en el mes de junio, en las cercanías del Corpus Christi (Taylor 197-199).

Tanto los mitos de identidad general como los de género nos servirán para fundamentar nuestros análisis principales en todo el estudio.

De la visión que los huarochiranos tenían de los incas, encontramos muchas referencias en varios capítulos. En los capítulos 19 y 23 leemos que los incas llegaron, adoraron a Pariacaca y le pidieron que les ayudara en la lucha contra los amayas y siwayas. Macahuisa, el representante de Pariacaca, los venció fácilmente.

En el capítulo 14, Cuniraya habla con Huayna Capac a quien le pide que le acompañe al Cusco para ahí avisarle quién era. Desde el lago mandan emisarios descendientes del cóndor, del halcón y de la golondrina. Uno de estos últimos comete la imprudencia de abrir el cofrecillo que le habían enviado desde el término de su viaje. Lo que contenía el cofrecillo, una hermosa mujer, debía solamente ser visto por el inca. Como no sucedió así, la mujer desapareció. Solamente luego del perdón otorgado por el inca, el emisario vuelve con el cofre. Antes de abrirlo, Cuniraya le pide al inca que abandonen este mundo. El inca desaparece con su esposa. Cuniraya también desaparece.

El capítulo 20 habla del *huaca* Llucllayhuancupa, hijo del Dios Pachacamac, Dios del terremoto, que se aparece en una chacra y que es encontrado por Llacticumpi. El *huaca* local, Catiquillay, el que hace hablar a todos, inclusive a los que no quieren, fue el que hizo hablar a Llucllayhuancupa que desde ese entonces es adorado por todos. Pachacamac, santuario importante a orillas del mar y cerca del río Rimac, es solamente un atributo del Dios Pachacuyuchic. Aunque este Dios originalmente no era incaico, juega un papel muy importante en el levantamiento que muchos pueblos hacen en contra de los incas no tanto por la acción directa en contra de los rebeldes sino por su declaración de cierta superioridad sobre los incas. Según su declaración, el poder de Pachacuyuchic era tan grande que podía hacer desaparecer a todos. Por eso decide callar.

Como hemos dicho, los incas tenían buen cuidado de mantener el culto de los dioses locales, especialmente cuando eran de tanta importancia como Pariacaca. Por ejemplo, en el capítulo 18, podemos leer lo siguiente:

Se dice que fue el inga también quien ordenó a treinta hombres de Hanan yauyo y de Rurin yauyo servir a Pariacaca en la época de la luna llena ... Cuando los treinta hombres estaban mirando el hígado y el corazón de la llama, uno de ellos, un llacuas llamado Quita Pariasca, dijo: ¡Ay de nosotros hermanos, en el futuro nuestro padre Pariacaca será abandonado! ... Tamalliuya Caxalliuya era el más anciano de los treinta sacerdotes presentes en el santuario de Pariacaca. Cuando llegaron los huiracochas, preguntaron dónde estaban la plata y la ropa de la *huaca*. Pero ellos no quisieron responder. Por eso, los huiracochas encolerizados amontonaron la paja y quemaron a Caxalliuya ...Entonces todos los hombres dijeron: “Fue de hecho muy verdadero lo que nos contó el llacuas Quita Pariasca, hermanos, vamos a dispersarnos, ya la suerte no es más favorable ...” (Taylor 277-283).

Este capítulo no solamente nos habla de la relación con los incas, sino también de la relación con los españoles. Los incas sirven a Pariacaca, por poco tiempo porque enseguida los españoles matan al sacerdote y ahuyentan a la gente dando cumplimiento a la profecía de Quita Pariasca. Tanto los ritos en honor de Pariacaca que aparecen en el capítulo 9 como los ritos en honor de Chaupiñamca del capítulo 10 se celebran camufladamente, en los días de la fiesta cristiana de Corpus Christi. Sin embargo, un ejemplo de la pugna que ocurría entre las antiguas y las nuevas creencias aparece en el capítulo 20 cuando leemos sobre la lucha de Cristóbal Choquecaxa contra lo que él considera ser un demonio y la victoria que sobre él obtiene con la ayuda de la Virgen María.

Creyendo que no iba a salvarse de ninguna manera, como ya había pasado la media noche y el demonio continuaba persiguiéndolo sin darle tregua, gritó a Nuestra Madre Santa María diciéndole: “Ah madre, tú eres mi única madre. ¿Es así que este demonio malo me vencerá? Tú que eres mi madre ayúdame como una hermana, aunque soy un gran pecador, pues yo también serví a este mismo demonio; ahora sí que sé que es un demonio; éste no podría ser dios; éste no podría hacer nada bueno. Tú, que eres mi única reina, sálvame de este peligro, intercede con tu hijo, mi Jesús, para que me salve de las manos de este demonio malo.” Así le gritó llorando y sudando a nuestra madre la virgen y nuestra única reina. Cuando acabó rezó en latín el *Salve regina mater misericordiae*. Cuando ya había llegado a la mitad del rezo, ese demonio nefasto y malo haciendo temblar la casa dio un graznido estridente y salió en forma de lechuzca (Taylor 309-311).

Como veremos después la inclusión de elementos incaicos y españoles en el sistema de pensamiento de Huarochiri será uno de los ejes más importantes de nuestra investigación. Lo que llamamos capítulos especializados se refieren tanto al culto a los muertos, los conocimientos de astrología como a los tres suplementos en los que aparecen las creencias frente al nacimiento de niños con características especiales, como los mellizos. Los mitos de estas secciones serán particularmente importantes para cuando analicemos algunos de los momentos del ciclo vital de Huarochiri en nuestro capítulo dedicado a la ética. ¿Quiénes eran los habitantes de Huarochiri, poseedores de tal tipo de pensamiento y de un conjunto de creencias que hasta ahora nos asombran? ¿Podemos considerar a los actuales habitantes de la región como los continuadores de este tipo de pensamiento?

Aunque nuestra tarea principal no es la de analizar la situación presente, nos parece muy apropiado referirnos muy brevemente a este increíble pueblo que en nuestros días muestra una sorprendente vitalidad y rasgos muy claros de la herencia de la cual proviene. Esta referencia, además, nos permite insistir en una de las principales motivaciones de nuestro trabajo. Si estudiamos el pasado, no es por pura erudición o curiosidad sino porque queremos entender mejor el presente.

Huarochiri en la actualidad es una provincia andina cercana a la capital peruana. Según Frank Salomón en *Huarochiri. A Peruvian Culture in Time (1998)*, si uno va desde la costa puede divisar fácilmente el nevado doble de Pariacaca, considerado por los incas, los yauyos y otros grupos étnicos como una deidad principal. Aunque los sacerdotes españoles destruyeron su santuario, el camino que conducía a los viajeros hacia el Cusco aún está en vigencia. En el recorrido se puede uno encontrar con la puna de Pariacaca que ofrece paisajes de tanta hermosura como la laguna de Mullococha donde, según dice el manuscrito, Pariacaca derrotó al Dios caníbal Huallalo Carhuincho.

Aún en nuestros días, los campesinos huarochiranos riegan sus terrazas, chacras y huertos con el agua que viene desde los nevados o que se acumula en las lagunas. Ellos siguen haciendo sus “turnos de agua” para construir y limpiar las acequias. La fiesta del agua, como en los viejos tiempos, es un homenaje a los “divinos” dueños del agua. En medio de mucha estrechez económica, la gente de Huarochiri en la actua-

lidad tiene algunos centros de salud y algunas escuelas. Cada obra, mas que del gobierno o de otras instituciones, depende del trabajo comunal.

Como lo señala Salomón y aparece también en el manuscrito, los huarochiranos continúan con sus sociedades de bailarines llamados Curcunches. En Tupicocha, por ejemplo, ellos bailan el cinco de enero. Los miembros de una sociedad bailan un año y los de la otra al año siguiente y así sucesivamente. Los Curcunches son los bailarines disfrazados que satirizan al pueblo y representan el poder sagrado de los cerros. A pesar de que mucho fue destruido por los europeos y los huaqueros<sup>17</sup> modernos, mucho aún se conserva en lo que se refiere a las momias o restos de los “hermosos abuelos.” Especialmente durante los primeros días de noviembre miles de huarochiranos van a visitar las tumbas de sus antepasados. Llevan comida, bebida y velas para fortificar la relación con los familiares muertos.

Establecidos, como antes, en varios niveles de la cordillera, los intercambios siguen siendo fundamentales para la subsistencia diaria. Los pastores de camélidos que residen en las laderas más altas bajan a pueblos intermedios como el de Quinti, donde truecan sus productos artesanales de origen animal por maíz y otros productos. Los ayllu o grupos de parentesco no solamente se encargan de conseguir lo necesario para la subsistencia diaria sino que también organizan las fiestas. El ayllu encargado financia la ceremonia mediante el cobro de “promesas.” Si una persona hace una promesa debe llevar a su casa la “limanda” u objeto sagrado. Policulturales como son, los miembros del ayllu Segunda Satafasca, por ejemplo, tienen tres limandas: un crucifijo, un óleo de Jesús y un gallo de madera. Cuando alguien ve estos objetos paga la promesa. Al pagar todas las promesas devuelve los objetos sagrados o “limandas.” Los pobladores de la región son viajeros incansables. Lima y el Cusco son sus lugares predilectos por motivos de negocios, salud o estudios.

Si estas prácticas existen hoy en día, ¿cómo eran los huarochiranos en los tiempos antiguos? Como hoy, en el pasado las creencias tenían una relación estrecha con el ambiente físico. Salomon afirma que “los dioses mismos son las tierras y las fuerzas productivas” (*Manuscript* 13). La organización del trabajo productivo está íntimamente re-

lacionada con la ideología y, en los tiempos que nos ocupan, con las presiones de las autoridades coloniales. La cordillera de los Andes va paralela a la costa, unidas las dos por una variedad de ríos que cruzan toda la región. Podemos distinguir tres valles principales: el del río Rimac-Mama, el del río Pachacamac-Lurin y el del río Huarochiri-Mala. A 53 millas del mar está la montaña. Entre estos valles, sus ríos y sus montañas, transcurría y transcurre la vida de los huarochiranos. Su posibilidad de complementariedad depende de esta realidad geográfica y humana. Su religiosidad empezó a la orilla de estos ríos y ante la presencia de las montañas y sus laderas y quebradas. La tradicional bipartición andina está siempre presente. Al tiempo de la elaboración del manuscrito, y aún después de haber sufrido severos reasentamientos y reducciones por los españoles, se distinguen las dos partes fundamentales de la región: la parte de arriba habitada por los *anan yauyos* y la parte de abajo habitada por los *urin yauyos* (Spalding 54).

En los tiempos coloniales Huarochiri estaba en la arteria Lima-Huancavelica-Potosí<sup>18</sup>, muy importante para la extracción de la riqueza minera de Potosí. Entre 1533 y 1580 el contacto de los europeos con los andinos estimuló un proceso de rápida transformación. Durante esta media centuria el cambio fue tan brusco porque los miembros de cada cultura se vieron obligados a adaptarse y a comprender al otro para poder sobrevivir y posiblemente para aprovecharse de la nueva situación. En esta relación los ganadores únicos aparentemente fueron los europeos<sup>19</sup>. Los andinos fueron obligados a adaptarse a sus conquistadores aunque estos últimos pronto se dieron cuenta de que ellos podían sacar ventaja económica del control que ejercían sólo si usaban las relaciones sociales que se daban al interior de la sociedad conquistada.

Sin duda alguna las relaciones sociales andinas más importantes eran las que se establecían entre los habitantes de *anan* (arriba) y los habitantes de *urin* (abajo). Las dos mitades conformaban un todo sólido sancionado por los mitos repetidos de generación en generación. Según el *Manuscrito*, el pueblo de Huarochiri tenía un mito -uno de tantos-sobre el origen de los hombres y el origen de la vida humana en su región, que explica bien la relación entre la ubicación geográfica y los linajes diferentes. En el capítulo 24 se puede leer lo siguiente:

De las alturas del universo cayó sangre en un lugar llamado Huichicancha. Cayó sobre las matas de quinua y allí en esos lugares se formaron las gentes de Allauca a Cunisancha, de Satpasca a Yurinaya, de Sullpachca a Chuparacu, de Huacataca a Pomasa, de Muisca a Chaucachimpita. (Taylor 351-353).

Es clara aquí la ligazón que existe entre la quinua de las alturas y el pueblo que la cultiva. Es clara también la necesidad de afirmar la común pertenencia de todos al mismo tronco ancestral. De ello dependía que pudieran hacer uso del principio de complementariedad mediante el cual los diferentes grupos podían aprovecharse de los productos de los diferentes niveles ecológicos y económicos en una extensa región. De ello también dependía que pudieran negociar con otros pueblos más lejanos pero que tenían el mismo sentido de complementariedad. Mediante el uso creativo del medio ambiente y siguiendo una racionalidad propia, el pueblo de Huarochiri antes de la invasión europea, disfrutaba no solamente de la lana y los granos sino también de otros productos de más difícil acceso como el mullo del Ecuador (Spalding 21). El mullo era una especie de concha marina utilizada tanto con fines de intercambio como con fines rituales.

La provincia de Yauyos-Huarochiri fue incorporada al Incario en 1460 durante el reinado de Pachacutic. Con su hijo Tupac Yupanqui se consolidó la dominación sobre la región. Los incas no solamente expropiaron tierras para beneficio del estado sino que también añadieron tierras a los habitantes locales y a sus *huacas*, siguiendo el principio de reciprocidad. Decimos que “añadieron tierras a sus *huacas*” por la tripartición que se hacía de la tierra entre el pueblo, el estado y el culto a los dioses. El excedente que mantenía la élite inca y que alimentaba al ejército y a las *huacas* era extraído en la misma manera en que lo hacía el curaca antes del incario, ahora vigilado por el *tucuiricuc* o vigilante inca (Spalding 88). La ciudad del Cusco más que un centro político y administrativo, era un centro religioso. Desde allí se organizaba la difícil relación entre el estado y los dioses imperiales y los dioses de los pueblos conquistados. Spalding cree que las *huacas* locales eran integradas para acaparar áreas más grandes de tierra bajo el control del estado (97). Sin embargo, junto al aspecto meramente económico, estaba también presente la filosofía de la inclusión. Una *huaca* era tanto un ser sobrehumano como cualquier lugar, objeto o imagen que poseía las ca-

racterísticas de este ser sobrenatural (Salomon *Manuscript* 255). Entender estas características así como las relaciones de las *huacas* entre sí y con los humanos es fundamental para comprender mejor la filosofía andina. Las *huacas* locales más importantes no eran controladas directamente por el estado incaico. Por el contrario se apoyaba su culto. En el texto que analizamos hay varios casos de esta política de inclusión. Algo hemos dicho ya, por ejemplo, del culto a Chaupiñamca y el culto a Pariacaca, en la región de Huarochiri, y el culto de Pachacamac, en la región costera. En el capítulo 19 del manuscrito se puede leer sobre la relación entre Pariacaca y los incas y la sumisión que éstos demuestran ante el dios local. Con el dominio incaico también se realizó la integración del valle del Pachacamac. “La conquista del centro ceremonial tomó un carácter de peregrinación y durante cuarenta días el Inca ayunó antes de hablar con la divinidad” (Rostworowski 43).

Con la presencia española en esta zona, esta filosofía de reciprocidad y complementariedad se refuncionalizó, es decir, asumió nuevas características sin perder su idea original. Entre 1531 y 1533, un grupo de pocos hombres al mando de Francisco Pizarro, sometió al estado inca. Al comienzo de la empresa colonizadora, los europeos solamente estaban interesados en la extracción rápida de las riquezas. Poco a poco se dieron cuenta que podían utilizar para su provecho los sistemas de producción y la racionalidad andina. Las consecuencias fueron fatales para la población indígena en cuanto a su demografía y a su economía (Spalding 122-23).

Con el Virrey Toledo (1559-1576), el sector indígena fue definido como república de los indios y debía ser “mantenida y respetada.” Las comunidades fueron reducidas y concentradas de sus asentamientos dispersos. Los indios podían seguir produciendo y viviendo a su manera pero debían ser capaces de proporcionar todo lo que la otra república –cuya extensión iba hasta Europa– demandaba. Se impuso la noción de tributo monetario, algo nuevo en la sociedad andina. Toledo fue personalmente por todo el Perú en su visita general durante 1570-1575. Con Toledo se definió el tributo como el pago de impuestos por todos los hombres jefes de familia entre los 18 y los 50 años. Algunos miembros de la élite indígena fueron exentos. Se contó a todos. Los mitmak<sup>20</sup> de Huarochiri y Chaglla pagaron entre un cuarto y la mitad de su tri-

buto a los encomenderos. El vestido y el maíz de la zona fueron al encomendero (Spalding 200-215).

El control colonial dependía muchísimo de la cooperación de los conquistados. Para nuestra investigación importa mucho lo que se podría denominar la batalla entre las deidades indígenas y las de los conquistadores. Cada sociedad tenía su propia visión, su sistema de valores compartidos y prácticas con los cuales la gente se explicaba a sí misma su mundo y los misteriosos eventos de la vida diaria como la enfermedad, la derrota o el accidente. Creemos que tanto andinos como europeos compartían la creencia de que el orden social y su supervivencia dependían en último término de fuerzas que escapaban a todo control, fuerzas que podían ser aplacadas o complacidas pero que tenían su propia lógica (Spalding 239). Nuestra tarea en esta investigación consistirá precisamente en dilucidar este tipo o, mejor, estos tipos de lógica o racionalidad. La racionalidad occidental implícita nos servirá de trasfondo iluminativo para tener para más clara la racionalidad andina, la cual a su vez contribuirá al esclarecimiento de la primera, en el intento de establecer en la propuesta un verdadero diálogo intercultural (Esterman 91).

Hacia 1540 empezó en serio la persecución. El arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, escribió la instrucción según la cual los sacerdotes urgían a los indios a dejar sus deidades. En 1551 se realizó el Concilio de Lima que sancionó directamente a los ancestros indígenas. La respuesta fue el *taki unkui*. De acuerdo a las investigaciones de Luis Millones, el movimiento preconizaba un rechazo a todo aquello que tipificase al grupo dominante como ropas, caballos, nombres y, por supuesto, su religión. Los profetas hablaban de la unificación de las *huacas* de la sierra y de la costa en torno a los centros religiosos de Pachacamac y Titicaca. Para prepararse al retorno de sus dioses, los nativos danzaban sin descanso hasta caer en trance y renegar de su catolicismo (citado en Ossio 87).

En la década de 1560, durante la crisis de la economía, el movimiento milenarista se expandió desde Huamanga-Ayacucho hasta Lima, Cusco y La Paz. Esta “herejía” fue diseminada por los predicadores nativos. Era como si los indígenas pensaran que si antes los españoles vencieron a los indios y a las *huacas*, ahora las *huacas* iban a vencerlos

a ellos y a sus ciudades. Además se pensaba que las *huacas* estaban enojadas por no haber sido veneradas y alimentadas.

Tanta fue la represión que los mismos curanderos se veían obligados a reconocer que tenían un pacto con el diablo y que inclusive habían tenido relaciones sexuales con él. Muchos eran perseguidos luego de haber tenido éxito en sus curaciones donde los acusadores ponían las palabras que querían en la boca de los acusados (Spalding 113-119). Ya para el siglo XVII se impuso la profesionalización de los juicios y una cierta concesión de que no era lo mismo curación natural que hechicería. Veremos después cómo las concepciones diferentes sobre lo malo y lo bueno fueron la causa de muchos malos entendidos y de un sinnúmero de abusos en contra de la población indígena.

El movimiento indígena fue tomado como una amenaza muy seria a la presencia europea. La represión fue inmensa. Lo que se quería demostrar era que a pesar de su formal conversión, los indígenas no dejaban sus tradiciones. Más que una guerra de poderes políticos o económicos era un conflicto de significaciones. Griffiths transcribe un pasaje de Antonio de la Calancha en su *Crónica moralizada* (1639) en el cual se pinta una sesión de hechicería. Una serpiente pasaba por entre unas llamas sin quemarse. Cuando los hechiceros le consultaban a la serpiente, que era el diablo según el cronista, sobre el significado de esto, la serpiente les contestaba que pronto habría un gran fuego que vendría como castigo por la muerte del sacerdote agustino Diego de Ortiz. El significante *serpiente* era el mismo para las dos culturas pero tenía un significado diferente para cada una. Mientras que para los cristianos la serpiente era el diablo, para los nativos la serpiente era Amaru, un espíritu que venía a equilibrar y a proporcionar un balance cuando este se alteraba (Griffiths 1-10).

Según este mismo autor, el pueblo indio fue subordinado pero no destruido. Sus significaciones propias no fueron totalmente destruidas. Con su actitud solamente estaban desafiando al agresor (10). Los cristianos, por su parte, tenían dos sentimientos frente a la evangelización indígena: de triunfalismo por creer que todos ya eran cristianos y de pesimismo porque comprobaban que realmente no era así. Lo que realmente ocurrió, sin embargo, fue que con la invasión cristiana las *huacas* fueron liberadas del centralismo incaico. Según dice Salomon, lo

que pasó fue que no se consolidó la religión incaica más abstracta y elaborada<sup>21</sup> sino que más bien las religiones más locales y sus *huacas* florecieron (*Manuscript 4*).

Un ejemplo de religión local es el que precisamente se puede encontrar en la serie de ritos y mitos del *Manuscrito de Huarochiri*, que, a nuestro juicio, es el texto más representativo del relato en la época colonial andina. El hecho de que no se lo haya considerado literatura tal vez se deba, entre otros motivos, a la relación estrecha que tenía esta área del saber humano con la capacidad del pueblo productor del texto de saber leer y escribir. Por ello es bienvenido el concepto de “discurso colonial” para referirnos a esta época. Este concepto, mejor denominado “semiosis colonial”, nos permite aludir a todos los estudios coloniales en cuanto sistemas de signos (Mignolo 1989: 11-13). De esta manera, es posible repensar toda la experiencia colonial, desde sus sistemas comunicacionales hasta sus sistemas visuales y el sentido mismo de su historia.

La concepción que existe, pues, sobre la literatura y la historia, la ficción y la verdad, debe ser completamente reformulada. Según Paul Ricoeur el tiempo se hace humano cuando se articula de modo narrativo tanto en la historiografía como en el relato de ficción (citado en Barraza 34). En ambos casos está en juego la memoria y la capacidad de recordar. En el estudio que nos ocupa está en juego el valor de las concepciones no occidentales de mantenimiento de la memoria, las formas orales y visuales de la interacción social y los sistemas de creencias relacionados con estos sistemas orales y visuales (Mignolo 169). Particularmente importante para nuestro estudio es entender que todas las sociedades, pero especialmente las sociedades no centradas en la escritura impresa, recuerdan su experiencia vital de maneras muy simples. Es una memoria social más que individual, que se refuerza y recrea por las ceremonias conmemorativas y las prácticas corporales (Connerton 7).

En este contexto, es importante reformular la relación entre la historia y la literatura no solamente porque las dos son narrativas y ficticias, cada una a su manera, sino también por el papel ideológico que les ha tocado jugar en el largo período de intervención política y epistemológica que han sufrido nuestros pueblos. El trabajo de Edouard Glissant

*Caribbean Discourse* (1989) es particularmente importante a este respecto porque cuestiona la validez de las llamadas Historia y Literatura oficiales (con letras mayúsculas) por ser productos ideológicos de los colonizadores. Para este autor, el único camino que les queda a las literaturas occidentales, después del serio cuestionamiento hecho a la historia eurocéntrica, es el de asumir un nuevo rol dentro de la diversidad en lugar de seguir con el rol acostumbrado dentro de la mismidad (101-102).

Como es obvio este cambio no es fácil. La relación entre historia y escritura ha sido tan estrecha que el comienzo de la colonización está marcado por el deseo de escribir la historia de los pueblos ágrafos, es decir de los “pueblos sin historia”<sup>22</sup>. Incluso el autor o los autores anónimos del *Manuscrito de Huarochiri*, por ejemplo, se refieren a la falta de escritura como la causa fundamental para que se hayan perdido las tradiciones de la gente.

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. Más bien se habrían conservado como se conservan las tradiciones y (el recuerdo de) la valentía de los *huiracochas* que aún hoy son visibles. Pero como es así, y hasta ahora no se las ha puesto por escrito, voy a relatar aquí las tradiciones de los antiguos hombres de Huarochiri, todos protegidos por el mismo padre, la fe que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días (Taylor 41).

La cita empieza con la alusión a los *tiempos antiguos*, de la misma manera que ocurre con varios episodios de la historia. Sin embargo, aunque en español se traduce siempre de la misma manera, en quechua tenemos por lo menos dos expresiones: *ñaupa pacha* y *purun pacha*. Holguín le da a la expresión *purun* la calidad de no cultivado o lo que es lo mismo de los tiempos previos a la agricultura (275). En la cita que analizamos parece ser que simplemente se habla de los tiempos más recientes o *ñaupa pacha* e inclusive de los primeros tiempos de la colonización (Salomón *Manuscript* 41). Sea lo que fuere estamos ante la presencia de dos tipos de sociedades completamente distintas: las sociedades consideradas con escritura<sup>23</sup> (nótese que ni siquiera existe el concepto de sociedades “grafas”, por considerarse que esa es la situación “normal”) y sociedades consideradas ágrafas. En la comparación que se

establece entre los españoles denominados *huiracochas* y los indígenas, aparece bien clara la ventaja que tenían los primeros en cuanto al manejo de la escritura. Lo interesante para nosotros es que el autor, una mezcla de cristianismo incipiente y lealtad étnica disimulada, veía en la escritura una manera idónea de conservación de la memoria colectiva de su pueblo dominado<sup>24</sup>.

Por otra parte, el autor plantea, sin proponérselo, la relación entre la historia y el mito. Si bien para él no era importante la discusión, para nosotros sí lo es por la distinción tan extendida que dice que el mito es atemporal y ficticio, y la historia, una secuencia cronológica de eventos verdaderos. Como parte de la imposición ideológica colonizadora, se nos hizo creer que unas sociedades tenían historia y que otras sociedades solamente estaban fundadas sobre mitos. Se olvidó por completo que ambas formas de conciencia del pasado están presentes en todas las sociedades. Como dice Hill,

Both history and myth are modes of social consciousness through which people construct shared interpretive frameworks. Like myth, the socially constructed history still remains that combination of formal arbitrariness and ideological motivation that characterizes the entire phenomenon of social semiosis (7-8). (Tanto la historia como el mito son modos de conciencia social a través de los cuales el pueblo construye marcos interpretativos compartidos. Al igual que el mito, la historia socialmente construida es una combinación de arbitrariedad formal y motivación ideológica que caracteriza todo fenómeno de semiosis social)

Para el análisis de nuestro pasado, pues, lo mejor parece ser la convicción de que existe una suerte de conciencia mítico-histórica en la experiencia de la gente. Según Turner todo aquello que tiene que ver con los orígenes y que muchas veces asume formas fantásticas estaría más cerca de lo que comúnmente se conoce como mito. Todo aquello que se relaciona con hechos o actores sociales identificables de alguna manera en el tiempo, es parte de lo que se llama historia (243-244). Como ya hemos dicho, todas las sociedades, no solamente las indígenas, tienen estas dos formas de conciencia a las cuales recurren para explicar su pasado y su presente<sup>25</sup>.

Una vez que hemos analizado el alcance de lo que entendemos por historia, especialmente en relación con la literatura, debemos dar un

paso más. Debemos avanzar en la comprobación de que nuestros pueblos, además de historia, son poseedores de un verdadero pensamiento filosófico. Si entendemos por filosofía<sup>26</sup> el esfuerzo humano por entender el mundo a través de las grandes preguntas planteadas sobre los orígenes de la vida y la enfermedad, las causas de la muerte y el sentido de las relaciones (Esterman 17), bien podemos hablar de filosofía en todos los pueblos sin excepción. El problema es que aceptar que nuestros pueblos tienen historia y literatura es, sin duda, más fácil, que aceptar que tienen filosofía. Nada toca más de lleno el logocentrismo eurocéntrico en el que hemos crecido que la reformulación de lo que se entiende por filosofía. Es que se toca con este atrevimiento la base misma de todo el sistema de pensamiento occidental. Sin embargo, a medida que avanza el proceso de descolonización de las sociedades, el pensamiento de los países considerados periféricos va tomando mayor conciencia de su propia valía<sup>27</sup>. Surge el deseo de organizar sus bases y maneras de pensar, de articular sus preguntas y sus respuestas. Aunque no es una tarea completamente nueva, si lo es el hecho de exigir el reconocimiento de que los pueblos de raíz no europea tienen maneras de pensar diferentes, tan válidas como la europea. La información de que disponemos sobre estas filosofías es escasa, pero suficiente para demostrar su existencia<sup>28</sup>.

Lo que se conoce ahora como Filosofía Latinoamericana empezó en el siglo 19 con el argentino Juan Bautista Alberti, quien acuñó el término en 1842 (Estermann 13). Ya en el siglo veinte la búsqueda de una filosofía o de varias filosofías regionales propias ha dado lugar a dos posturas diferentes aunque complementarias: la filosofía de la liberación con autores como el peruano José Carlos Mariátegui<sup>29</sup> y los argentinos Enrique Dussel<sup>30</sup> y Horacio Cerutti<sup>31</sup>; y la filosofía de la inculturación con autores como el mexicano Leopoldo Zea<sup>32</sup> y el argentino Rodolfo Kusch<sup>33</sup> (Estermann 13). A pesar de que éstos han sido esfuerzos válidos por cuestionar la ontología clásica del centro, faltan todavía más estudios serios que tomen al mundo indígena de nuestros países como sujetos filosóficos, en su más legítimo sentido<sup>34</sup>.

Es por ello que el hecho de contar con estudios como el de Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* (1999), dentro de la corriente inculturada, nos parece tan im-

portante. Fue la revisión lenta de este trabajo la que nos llevó a decidirnos por el análisis del *Manuscrito de Huarochiri*, desde el punto de vista de su filosofía. Cuando Estermann establece los niveles de la filosofía, se refiere, en primer lugar, a la realidad cruda, luego a la experiencia vivencial de esta realidad, sigue la interpretación conceptual y sistemática de esta experiencia vivida, y por fin, la reflexión e interpretación histórica de esta misma filosofía originaria o lo que se conoce como historia de la filosofía. Según este planteamiento, mientras el trabajo de Estermann se ubica en la interpretación conceptual de la experiencia vivida por el hombre andino actual, nuestro estudio trata de ser una interpretación histórica de la filosofía originaria. Nuestro intento es sentar las bases de un posible texto de filosofía andina, un texto sobre un texto, que haga posible contar a la larga con mejores fuentes de nuestra propia filosofía. Con suerte, los runas u hombres andinos del Perú actual (sobre los cuales versa el trabajo de Estermann), así como los otros hombres y mujeres andinos del resto de la región, podrán también sacar provecho del texto de Huarochiri para fortalecer su identidad y su orgullo de ser ellos mismos en medio de otros grupos con los cuales poder establecer un verdadero diálogo de culturas.

La característica de intercultural<sup>35</sup>, la explica muy bien Estermann al intentar aplicar el concepto a la filosofía indígena peruana actual. Según su concepción, no se trata de reemplazar ninguna filosofía o manera de pensar sino de articularlas todas de forma adecuada.

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

Estos procesos, muy evidentes ahora, empezaron ya en la época colonial, con características propias. En América Latina es muy triste constatar que muchos de nuestros pensadores son considerados serios solo en tanto imitan los desarrollos teóricos de Europa. Vicente Medina, por ejemplo, en su artículo “The Possibility of an Indigenous Philosophy: a Latin American Perspective” (1992), sostiene que los intentos

de hacer filosofía latinoamericana, con una perspectiva diferente que la europea, son moralistas y no universales. Según su punto de vista, una filosofía seria es no contextual en oposición a las filosofías que insisten en el contexto cultural como condición de toda filosofía. El punto de vista de una filosofía sin contexto, solamente nos lleva a la falacia de una supuesta universalidad que desconoce las especificidades culturales y de pensamiento.

Por otra parte, el proceso de globalización actual en tanto superación de la modernidad<sup>36</sup>, pretende dejar fuera de todo proceso político, económico y cultural realmente importante a grandes sectores de la población humana. En palabras de Estermann la llamada “cultura global” del supuesto *global village* (aldea global) promocionada por las grandes redes informáticas, las empresas transnacionales, y hasta por la misma filosofía postmoderna, en realidad es una cultura muy particular, pero con el afán de universalidad” (35).

Desde un punto de vista intercultural, no existe ninguna filosofía universal, así como tampoco puede hablarse de total incomunicabilidad o relativismo de las culturas. Aunque no existen universales culturales<sup>37</sup>, sí podemos hablar de ‘invariantes humanos’ que hacen posible la comunicación intercultural sin ninguna clase de árbitro sino en un plano de horizontalidad (Estermann 79). Cabe aquí el concepto de “transculturación”, acuñado por Fernando Ortiz en su obra *Contrapunteo del tabaco y el azúcar* (1942). Según el autor cubano, las culturas que en América entran en contacto no evolucionan o cambian solamente en un sentido sino en dos o más sentidos. Todos los actores, independientemente de su estatus social o económico, se ven afectados por la relación. La cultura andina, en concreto, no es sino el fruto de un largo proceso de transculturación o mejor aún de inter-trans-culturalización, mucho antes de la conquista europea.

Este diálogo de culturas presente en la vida cotidiana, se refuerza con los aportes teóricos de Mikhail Bakhtin, al referirnos al análisis de un texto. Según el autor ruso “dialogism is the characteristic epistemological mode of a world dominated by heteroglossia. Everything means, is understood, as a part of a greater whole. There is a constant interaction between meanings, all of which have the potential of conditioning others” (426). (El dialogismo o dialogicidad es el modo epistemológico

característico de un mundo dominado por la heteroglosia. Se da una interacción constante de significados en la cual unos condicionan a otros). El dialogismo tiene una estrecha relación con la ‘heteroglosia’, que resalta la importancia del contexto sobre el texto. En el análisis de textos, el dialogismo también tiene relación con las nociones de poliglosia y cronotopo. La poliglosia nos ayuda a lidiar con la presencia de varias lenguas en un contexto cultural (431). La figura del cronotopo es particularmente útil para nuestro trabajo porque encontramos que es un concepto muy similar al concepto *pacha*, espacio-tiempo del mundo andino. En el cronotopo, tiempo y espacio, están al mismo nivel sin que ninguna de las dos categorías se privilegien. Las dos son intrínsecamente interdependientes (425).

Jamez Clifford, por su lado, añade el concepto de polivocalidad. Dice Clifford: “once dialogism and polyphony are recognized as modes of textual production, monophonic authority is questioned, revealed to be the characteristic of a science that has claimed to represent cultures” (15). (Cuando se reconoce que el dialogismo y la polifonía son modos de producción textual, se cuestiona enseguida la autoridad monofónica, que anteriormente se autoproclamaba representante de todas las culturas). Al igual que Bakhtin y otros autores, lo que hace Clifford es simplemente constatar la existencia de la multivocalidad en el texto.

Por último, los conceptos bakhtinianos, en cuanto diversidad y posibilidad constante de diálogo, nos remiten a la noción de palimpsesto. El autor chicano Cooper Alarcón, en su artículo “The Aztec Palimpsest: Toward a new Understanding of Aztlán<sup>38</sup>, Cultural Identity and History” (1988-1990), precisamente, nos propone utilizar esta noción para encontrar en los textos de literatura colonial las voces que hasta ahora no han sido escuchadas. Cada texto de literatura colonial sería como un palimpsesto, un conjunto de textos con varias voces en diálogo. Según este planteamiento, no debiéramos contentarnos con analizar los discursos de los jefes y sectores dominantes de las sociedades que entran en la relación colonial. Las mismas crónicas y textos coloniales deberían servirnos para escuchar aquellas voces de los sectores más menospreciados. El diálogo intercultural, pues, que queremos escuchar en nuestro relato es el producido entre las voces andinas y la voz o las voces europeas. Intentaremos escuchar el diálogo entre las voces

provenientes de dos tipos de racionalidades, la andina y la occidental; quizá mejor aún, andinas y occidentales.

Cuando hablamos de racionalidad andina, en general, no nos referimos simplemente al modo racional de pensar, actuar o imaginar. La racionalidad andina es más bien “el producto de un esfuerzo integral (intelectivo, sensitivo, emocional y vivencial) del hombre para ubicarse en el mundo que le rodea” (Estermann 88-89). Una primera característica de la racionalidad andina es la presencia simbólica. El primer afán del hombre andino no es la adquisición de un conocimiento teórico y abstracto del mundo que le rodea sino la inserción mítica en ese mundo y su representación cültica y ceremonial. Rodolfo Kusch nos ayuda a entender este concepto cuando habla del concepto andino de la vida.

Vivir, para el hombre andino, consiste en mantener el equilibrio entre el orden y el caos que son las causas de la transitoriedad de todas las cosas. Ese equilibrio está dado por una débil pantalla mágica que se materializa en una simple y resignada sabiduría o en esquemas de tipo mágico ... La cultura occidental, en cambio, pretende que todo sea orden y para ello intenta suprimir el lado malo ... (176).

Las dos concepciones han estado y están en relación. Para explicarlo mejor Kusch recurre a su reflexión sobre lo que él llama las dos historias de la humanidad. El concepto de *fagocitación* de Kusch dice que la gran historia de la humanidad, la del estar, engulle las pequeñas historias, las del ser. Grandes sectores de la humanidad, incluidos algunos de los países autoconsiderados desarrollados, viven según la historia del estar. Los pueblos que viven la historia del estar simplemente desean poder vivir el ciclo del pan, el ciclo de la paz y el ciclo del amor, en contraposición a la obsesión por *ser alguien*, característico de la historia del ser (176). Desde la perspectiva del ser, todo lo que no cae en su lógica es atraso y subdesarrollo. Desde la perspectiva del estar, es posible la existencia de varias lógicas coexistentes, igualmente válidas. Muy relacionada a la historia del ser aparece, en la filosofía occidental, la noción de *sustancia*. La sustancia es el absoluto, el modelo de ser. La sustancia se define por contraste (no por relación) con su opuesto que es el *accidente* (Estermann 95).

El hombre andino no hace esta distinción. El conoce su mundo vitalmente, mediante la celebración y el ritual. Esto último nos lleva al

principio de relacionalidad como la base misma de la racionalidad andina. Esta racionalidad es el producto de un esfuerzo integral (intelectivo, sensitivo y emocional) para ubicarse en el mundo que le rodea a uno. En este contexto, el principio de relacionalidad se manifiesta como la red de nexos y vínculos, que es la fuerza vital de todo lo que existe. Para este tipo de filosofía no existen seres absolutos, en el sentido tradicional del término. Hasta Dios es un ente relacionado. En palabras de Esterman, “cada ente, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros entes, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. La realidad toda es como un conjunto de seres, mejor sería decir estares, y aconteceres interrelacionados” (116).

A diferencia del pensamiento occidental racional que da prioridad al sentido de la vista en el proceso de conocimiento del mundo, la filosofía andina enfatiza en las facultades no visuales en su acercamiento a la realidad. El olfato, el oído y el tacto son los sentidos más usados. El idioma quechua, por ejemplo, como una de las expresiones mejores del mundo andino, posee una estructura gramatical y fonética tan completa que facilita la expresión y la comunicación de las más variadas emociones<sup>39</sup>.

El principio de relacionalidad, base de la racionalidad o lógica andina, se manifiesta en una serie de principios secundarios como el de correspondencia o relación mutua, el de complementariedad o inclusión de los opuestos y el de reciprocidad o de constante compensación. Por el principio de correspondencia, los distintos campos o aspectos de la realidad, las distintas regiones se corresponden de una manera armoniosa. Se incluyen en este principio los nexos relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo. Esto quiere decir que la correspondencia más importante es la correspondencia simbólica, en la cual el símbolo resume lo simbolizado, en una relación no causal. Esta correspondencia se observa entre el macro y el microcosmos, entre la realidad celeste (*hanan pacha*) y la realidad terrestre (*kay pacha*) y la realidad infra-terrenal (*ukhu pacha*), entre lo humano y lo divino, entre lo masculino y lo femenino, entre la vida y la muerte, entre lo bueno y lo malo, entre lo orgánico y lo inorgánico (Estermann 114-122).

El principio de la complementariedad habla de la inclusión de los opuestos. “Cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, arriba y abajo, frío y caliente, masculino y femenino, no son para el *runa* contraposiciones excluyentes sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad superior e integral” (Esterman 129). Tenemos aquí una gran diferencia con la filosofía occidental que ha adoptado en general el principio de la dialéctica y el progreso unilineal. Como vimos antes, Kusch es muy claro en sus definiciones de las diferentes historias.

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 últimos 500 años europeos y es la historia de los que han querido ser alguien (136).

El principio de reciprocidad tiene que ver con el hecho de que todo esfuerzo o “inversión” en una acción debe ser recompensado por un esfuerzo o “inversión” de magnitud similar por parte del receptor. Se establece así una suerte de justicia cósmica, válida para todos los campos de la vida. Cualquier acto unidireccional trastorna el equilibrio buscado.

En el presente estudio queremos encontrar esta racionalidad relacional en el *Manuscrito de Huarochiri*. Dividimos el trabajo en tres capítulos, el de la cosmología y la teología, el de la antropología y el de la ética. Esto quiere decir que esperamos encontrar en el texto las características del mundo y de los dioses, las características fundamentales del hombre y la mujer como seres —o estares sociales—, sometidos a ciertas reglas de comportamiento. Para beneficio del amable lector, adelantamos algunos conceptos que luego van a ser profundizados en cada capítulo.

Al hablar de la cosmología andina, el término que usamos para designar al mundo es *pacha*. Este vocablo, sin embargo, nos presenta varias dificultades por la serie de acepciones que puede tener<sup>40</sup>. De acuerdo con Estermann, le damos a este vocablo el sentido de “relacionalidad cósmica” o “cosmos interrelacionado.” Los ejes cardinales de *pacha* son las dualidades arriba-abajo, izquierda-derecha, antes-después, hombre-mujer. El principio de reciprocidad tiende a impedir que

las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean jerárquicas. En la *pachasofía* o cosmología andina, no existirían jerarquías, sino correspondencias recíprocas entre entidades del mismo peso y valor (147). Otra idea importante de esta cosmología es que el mundo es como nuestra casa. Fuera de esta casa no hay nada y dentro de ella todo está relacionado según los ejes centrales<sup>41</sup>. Se da, además, una gran correspondencia entre el macro y el microcosmos conectados por lo que podríamos considerar puentes en sentido horizontal o vertical. Una relación muy importante es sin duda la que se da entre lo masculino y lo femenino que no se refiere solamente a las personas sino que atraviesa todo el cosmos y todos sus elementos. Este eje está muy relacionado con el eje vertical arriba-abajo que no tienen que ver necesariamente con una posición física sino más bien con un sentido de complementariedad muy propio, aunque no exclusivo, de los Andes.

Los puentes de los que hablamos estarían visiblemente ubicados en ciertos lugares de transición como algunas quebradas o montes, manantiales o piedras. Entre las plantas, la coca tiene un lugar central en cuanto puente simbólico entre lo visible y lo invisible, entre lo presente y lo futuro. Entre los animales, ciertas aves como el cóndor o el zorro tienen también esta función sagrada de puentes. La *pachamama* o madre tierra es un ser vivo que se enoja, que tiene sed y que es fértil, según las ocasiones. De aquí se desprende la idea andina de la relación con la tierra y el concepto del trabajo. Según el mandato bíblico, el hombre tiene que crecer y multiplicarse y dominar la tierra. Este es, sin duda, el origen de la idea antropocéntrica, según la cual la relación del hombre con la naturaleza es la de un ser superior con su instrumento. El pensamiento andino, por el contrario, plantea que el hombre es un ente más en la cadena de seres todos ellos relacionados entre sí. Trabajar no es producir para acumular sino para hacer posible la sobrevivencia de todo el cosmos. De allí la cantidad de rituales en torno a los distintos momentos del ciclo agrario<sup>42</sup>.

El vocablo *pacha* también significa tiempo. El tiempo es cíclico. Sus categorías más importantes son antes-después. Algo hemos aludido ya a la idea de las épocas del mundo andino cuando hablamos del *taki unkui*. Una idea igualmente importante es la serie de rupturas que parecen darse entre una época y otra y las ideas mesiánicas bastante estudiadas. Tal vez la más estudiada sea la del mito del *incarrí*<sup>43</sup>.

Muy ligado al tema de la cosmología está el tema de la teología andina. Realmente se confunden, sin que esto quiera significar panteísmo ni animismo como muchas veces se ha querido dar a entender. *Apu* es el término más usado hoy en día para referirse a los seres superiores. En la antigüedad y en la época colonial, donde se ubica la redacción del texto que nos ocupa, a más de los términos propios como Huiracocha o Pachacamac, se usaba el término *huaca*, cuya primera definición ya hemos intentado. Según Estermann, la religión de los conquistadores, presentada de forma violenta, mostraba una afinidad sorprendente con los rasgos más fundamentales de la experiencia religiosa andina (261)<sup>44</sup>. Algo que fue totalmente diferente y que es uno de nuestros ejes de análisis es el tipo de lógica con que los dos mundos se enfrentaban.

La lógica incluyente del *runa* andino ciertamente ha contribuido (y sigue contribuyendo) grandemente a la tolerancia incluyente con respecto a la religiosidad andina. Lo uno (cristiano) coexiste con lo otro (incaico-andino) como complementos y correspondencia fecundos e integrativos, produciendo esta síntesis que es la religiosidad andina actual (Estermann 262).

Para los tiempos coloniales, sin embargo, aún no se había producido esta síntesis como ahora la vemos y era más posible ver las diferencias. Lo divino no se concebía como separado de todo el resto del universo. Más que de una concepción panteísta lo mejor sería hablar de una idea panenteísta, o lo que es lo mismo la concepción de que Dios está en todo, a través de los numerosos puentes, espacios, objetos o tiempos sagrados. Las denominadas *huacas* y toda la serie de reuniones rituales no serían más que esos puentes. La carga simbólica de cada uno de los rituales es solo una pequeña prueba de la riqueza de significados del hombre andino. Más que hablar de un dios creador, los andinos hablan de un dios animador (*camac*). Como veremos, tanto en la relación con las demás personas como en la relación con los dioses está el principio de reciprocidad. Así se entiende toda la importancia que el hombre andino le da a las ofrendas y a los sacrificios especialmente cuando está en gran necesidad.

En cuanto a los conceptos antropológicos que guiarán nuestra reflexión en el segundo capítulo, digamos que la filosofía andina no es ni antropocéntrica ni gnoseocéntrica. Esto quiere decir que el hombre so-

lamente ocupa un lugar en la red de relaciones antes que ser centro de gravitación cognoscitivo. Para esta filosofía, el hombre es uno de los puentes más privilegiados. Es un puente o *chacana* celebrativo que contribuye a la conservación o restablecimiento -en el caso de desequilibrio- del orden cósmico (Estermann 198). Ahora bien, este hombre no es un sujeto aislado sino colectivo. No se puede definir al hombre mediante concepciones ontológicas o gnoseológicas sino mediante concepciones relacionales. De allí la importancia del *ayllu* o familia extendida. De allí también la importancia de los sistemas comunitarios de trabajo como el *ayni* o la *minga*, que son mecanismos de colaboración mediante los cuales todos los miembros de las comunidades están obligados a prestar su contribución laboral para todas y cada una de las actividades de todos los miembros comunitarios.

Según la filosofía andina, la persona particular no es suficiente ni completa sino que requiere la presencia del polo opuesto. La persona solitaria y soltera, autárquica y autónoma es una mutilación estéril de la unidad vital que es la pareja heterosexual (Estermann 209). Si esto funciona en privado, en público la pareja tiende a disolverse en los grupos de género de hombres y mujeres, cada uno por su lado. En quechua no existen vocablos para alma o cuerpo. Más bien podemos decir que el cuerpo siempre es animado (cuando ya no está animado si existe la palabra *aya*) y el alma siempre está encarnada como dos realidades inseparables. Los espíritus, generalmente son las *almas* que ya no están animadas, los difuntos que sufren hambre, sed, que buscan la cercanía y que regresan al lugar de origen y que buscan la misma reciprocidad que buscaban cuando estaban vivas. Vida y muerte son dos aspectos complementarios de la vida. Tanto la vida, como la muerte y la enfermedad tiene una relación directa con el sujeto colectivo. La enfermedad concretamente está relacionada con las relaciones interpersonales y cósmicas. Hay muchísimo escrito sobre el sistema indígena de salud y enfermedad. La mayoría de publicaciones habla de la integralidad de la persona, compuesta de elementos físicos y espirituales, personales y colectivos <sup>45</sup>.

La ética andina, analizada en el capítulo tercero, responde a un conjunto de principios, todos derivados de las concepciones que hemos tratado de resumir. Esta ética apunta a la conservación del orden cósmico.

mico y obedece fundamentalmente a los principios básicos de complementariedad, correspondencia y reciprocidad. Estermann resume el mandato de buen comportamiento ético de la siguiente manera: “Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo” (231).

Como ya dijimos, el principio de reciprocidad alude también a las relaciones con el universo. La justicia andina no es la justicia ciega. Toma en cuenta el lugar específico que ocupa un cierto elemento en la relacionalidad cósmica. Así, una mentira no necesariamente es mala, especialmente si tiene que ver con la defensa del grupo dominado en una sociedad opresora. En idioma quechua se distingue muy bien entre dos pronombres personales de primera persona del plural. Mientras que *ñucanchic* se refiere a la concepción endógena del nosotros, *ñoqayku* se refiere a la relación exógena del mismo nosotros. La relación de justicia con el cosmos también se tiene que ver directamente con el culto y las fiestas en honor de los espíritus. Así como la justicia interpersonal tiene que ver con el trabajo comunitario y las formas de ayuda mutua, tiene también que ver con las obligaciones de los diferentes miembros del grupo familiar. Entran aquí las relaciones entre los esposos o convivientes, entre los padres y los hijos, entre los compadres y entre los padrinos y sus ahijados. Una idea central en la ética andina es la concepción del matrimonio. Una relación de pareja, más que una relación entre dos individuos, es una relación entre dos grupos familiares.

El mandato de presumible procedencia incaica *ama shua, ama lulla, 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. Mientras que esta última se castiga severamente, la inautenticidad es permitida a veces, como un mecanismo de defensa frente a la cultura dominante. 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.

Estas ideas últimas, que corresponden más bien a lo que sucede en los tiempos actuales, nos servirán de orientación para los análisis que presentamos en los tres capítulos del estudio. De ninguna manera pretendemos insinuar que hay una total correspondencia porque eso simplemente no sucede. De ninguna manera tampoco pretendemos agotar todo lo que se puede decir del manuscrito. Como, según nuestro punto de vista, el *Manuscrito de Huarochiri* es un texto fundacional de todo lo andino, vendrán muchas más investigaciones que exploren en el texto otros aspectos del pasado y del presente andinos. ¿Será posible presumir que este tipo de filosofía le ha permitido al pueblo real de la región subsistir hasta nuestros días? La constatación que hace Taylor en su trabajo de campo, en la provincia de Yauyos, nos ayuda a entender esto. En esta región, donde aparentemente el manuscrito es desconocido y “donde los maestros locales no han transformado las tradiciones regionales bajo la influencia de vulgarizaciones confusas de los relatos contenidos en el documento colonial” (20), las ideas del texto siguen presentes. Según el mismo autor los dialectos quechuas y varias de las tradiciones que en la actualidad se conservan son semejantes a los del texto. ¿Es esta una prueba más de la persistencia de un tipo de vida y de un tipo de filosofía que continúa a través de los tiempos? Una mayor profundización en los componentes de lo que entendemos por filosofía andina en el *Manuscrito de Huarochiri* nos ayudará a contestar esta pregunta.

Esta profundización ha sido progresiva en la presente investigación. Esto quiere decir que a medida que hemos avanzado en el trabajo creemos haber logrado mejores niveles de análisis. En el primer capítulo se dejan sentadas algunas ideas y algunos análisis que luego, poco a poco, son desarrollados de manera más detallada. La sección dedicada a las conclusiones resume el estudio y deja abiertas las puertas para nuevas investigaciones.

## Notas

- 1 Walter Mignolo, en su libro *The Darker Side of the Renaissance* (1995), caracteriza esta época -y en esto sigue al filósofo argentino Enrique Dussel- como el momento en el cual Europa pasa de tener una situación periférica con relación al Islam, a tener una posición central en el mundo. Su expansión trasatlántica, que empieza con la constitución del imperio español y la expulsión de los moros, puso a América en la periferia, sometida a lo que se ha dado en llamar la modernidad, con su propia lógica de implantación en el mundo (xi).
- 2 Para una discusión sobre el tema del diluvio según Guamán Poma, Garcilaso el Inca, Sarmiento de Gamboa, Pachacuti Yamqui y el texto de Huarochiri, véase el análisis de Franklin Pease en el prólogo al texto de Guamán Poma.
- 3 Entre las numerosas publicaciones sobre el tema de la extirpación de las idolatrías y las reacciones del pueblo indígena, destaca el libro de Nicholas Griffiths *The Cross and the Serpent. Religious Represión and Resurgence in Colonial Peru* (1995).
- 4 En la versión en español que Gerarld Taylor hace del *Manuscrito de Huarochiri* (1987) aparece un estudio completo de Francisco de Avila hecho por Antonio Acosta. De este estudio tomo las ideas centrales de la referencia al inspirador del manuscrito (553-615). En este trabajo, no entro a discutir el tema de él o los autores del texto. Simplemente me refiero al “escribano” como la persona que escribió el texto final del manuscrito.
- 5 Por la relevancia que tiene la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala en los estudios del mundo andino de la época colonial es importante resaltar el encuentro que tuvo el autor de *Nueva Coronica y buen gobierno* con el exterminador de idolatrías en 1613. La pregunta que enseguida nos asalta es acerca de si los dos personajes tenían algo en común en ese momento. Como Avila, Guamán Poma también era conocedor de las denominadas idolatrías y de la necesidad de exterminarlas. Como él mismo lo declara, fue “sirviendo a Cristóbal de Albornoz, visitador general de la Santa Madre Iglesia, que consumió todas las huacas, ídolos y hechicerías del reino” (199).
- 6 Entre las soluciones que proponía estaban la adecuación de la predicación, la reducción de los maestros de idolatría que eran alrededor de 3000 en la región de Huarochiri, la lucha contra la embriaguez y la educación especial a los hijos de los curacas y caciques (Taylor 605).
- 7 Concretamente el texto corresponde a los folios que van del 641 al 1141 del manuscrito signado con el número 3169. Carece de título, fecha y autor aunque es el cuarto de una colección sobre religión andina de Francisco de Avila. Entre estos escritos están otros como el de Cristóbal de Molina, el de Joan de Santacruz Pachacutic Yupanqui Salcamayhua, Polo de Ondegardo y Garcilaso El Inca de la Vega (Salomón *Manuscript* 24).
- 8 Del capítulo quinto del manuscrito, Arguedas sacó su inspiración para escribir su última novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). Mario Vargas Llo-

sa, en *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (1978), insiste en que la idea original de Arguedas de rescatar a esos dos personajes míticos para aplicarlos a la realidad actual del Perú, no cuajó en la novela. Independientemente de ello, sin embargo, Arguedas tiene mucha importancia en el mundo andino tanto por su producción literaria tan cercana a la realidad multicultural andina como por la búsqueda incesante de lo que él denominaba el Perú profundo. Esta idea, tomada de *América profunda* (1962) del filósofo argentino Rodolfo Kusch, es uno de los ejes de nuestra propia búsqueda en este estudio.

- 9 La variedad de quechua usada en el texto se conoce como quechua A o quechua II expandida por toda la región de los Andes aún antes de la invasión incaica. Los Incas consolidaron su uso como lengua administrativa y los españoles procedieron con similar política, especialmente, con fines religiosos. De esta manera hacia fines del siglo XVI, esta variedad de quechua funcionaba como una especie de lengua franca entre toda la población indígena de la zona e incluso entre los españoles. La riqueza lingüística del texto, sin embargo, no se agota en este dialecto y lengua quechuas sino que va a las otras lenguas que se hablaban en la región de Huarochiri. En el manuscrito hay varios ejemplos del uso de otros dialectos diferentes al que aparece en la mayoría de las páginas así como de otras lenguas como el aimara, el jaqui y, por supuesto, el español (Salomón *Manuscript* 30-31).
- 10 Taylor anota, como ejemplos, las siguientes glosas simbólicas influenciadas por lo que él denomina “aculturación”: *penkay* traducido por vergüenza, *supay* entendido como demonio, *tiya* aplicado a las *huacas* que están o residen en un lugar, *taqui* es el baile, *musya* es el poseído por el demonio (nótese la relación con *muspa*, delirar o desvariar). *Pacari* es el origen, *ricuri* es aparecer y *yuri* nacer (21-22).
- 11 Las dos visiones de los vencidos más conocidas corresponden a Miguel León-Portilla (1965) para el caso de México, y a Nathan Wachtel (1975) para el caso del Perú. Basados en textos de autores indígenas, pretenden comunicarnos el otro lado del encuentro entre conquistadores europeos e indígenas. Además de ser visiones descontextualizadas, tienen la desventaja de contentar a la mayoría de estudiantes, que, con estas visiones, creen ya hacer justicia a las dos partes enfrentadas.
- 12 Esto no quiere decir que no haya antologías útiles que puedan servir para ampliar el canon literario hasta ahora conocido. Entre las publicaciones sobre literaturas indígenas recomendamos la recopilación hecha por Ernesto Cardenal y Jorge Montoya Toro bajo el título de *Literaturas náhuatl, maya y quechua* (1975). La mejor antología de la literatura de los quechuas de todas las épocas es la realizada por Jesús Lara (1969). Hace pocos meses, apareció en el Ecuador una publicación sobre el *Manuscrito de Huarochiri* que consideramos muy importante. *La lluvia, el granizo y los dioses de Huarochiri* (1999), de Marta Bulnes y Alberto Conejo es un texto escolar graficado, escrito en castellano y en quechua ecuatoriano, pensado para jóvenes andinos de 12 a 15 años.

- 13 Más adelante en nuestro trabajo profundizaremos en la comprensión de lo que entendemos por *huacas*. En cuanto a la forma de escribir la palabra, aunque hay la tendencia generalizada de dar a este término el género femenino, no podemos olvidar que a la época de la redacción del manuscrito, este concepto variaba de género según la deidad en cuestión (Taylor 36).
- 14 El tema de las edades en los cronistas, especialmente en aquellos de raigambre indígena, es algo bastante discutido en los círculos académicos. Franklin Pease discute el tema en Guamán Poma en la introducción que hace a *Nueva Coronica y Buen Gobierno* (XVIII-XXVIII). Enrique Urbano hace un cuestionamiento a las ideas milenaristas y presenta el resultado de su investigación sobre el tema en la actualidad (283-304).
- 15 Los yauyos son los habitantes de las partes altas de la región y los yuncas son los que viven en las zonas más cálidas. Aunque con un estudio de otro tipo podría distinguirse claramente una tradición de otra en el texto, el elemento más importante es, sin duda, la complementariedad de las versiones.
- 16 Salomon y otros autores como Duviols y Arguedas traducen esta última parte como “all of us, who are as one single son” (Salomon *Manuscript* 71). (“todos nosotros, que somos como un solo hijo”). Volveremos sobre estas diferentes interpretaciones posteriormente.
- 17 Los huaqueros son las personas que buscan *huacas* u objetos sagrados de las culturas antiguas del mundo andino para venderlos al mejor postor.
- 18 Este hecho es muy importante a la hora de empezar a hablar de la reorientación fundamental que sufrió el mundo andino de esta región con la invasión europea. En la época de los incas, el Cusco era el centro económico e ideológico de toda la población. Con los españoles, ese tipo de centralización termina. Lima se convierte en la capital administrativa y Potosí en un centro económico de gran atracción. “Si se tiene en cuenta que el sistema económico del imperio incaico tenía alcances religiosos y cosmológicos, que a su vez le daban sentido, se puede concebir la profundidad de la ruptura colonial” (Wachtel 82).
- 19 No está por demás tener en cuenta que los españoles no deben ser tomados como un grupo homogéneo y sin conflictos, especialmente en este momento de la conquista y colonización. Garcilaso de la Vega, el Inca, entre otros, habla muy claro de las discrepancias graves entre algunos de los jefes españoles y la serie de lealtades indígenas que esto generó (*Comentarios reales* 111-154).
- 20 Los *mitmak* eran individuos o comunidades trasladadas de un sitio a otro con fines estratégicos, laborales o de castigo. Era una práctica muy antigua, empleada desde mucho antes de los incas (Lumbreras 217).
- 21 Por el momento no entramos a discutir la idea de Salomon en cuanto al nivel de abstracción que la religión incaica tenía frente a religiones como la de Huarochiri. Podemos anticipar que esta división no tiene mucha razón de ser en tanto que los pueblos pasan rápidamente de una etapa a la otra a medida que aceptan nuevas ideas y nuevas formas de pensar y actuar.

- 22 Este es otro tema digno de un estudio serio. Mignolo tiene todo un tratado sobre la relación entre la letra o literatura en el sentido amplio, el control del territorio y la colonización. Este autor considera que esta relación es uno de los aspectos más oscuros de la época renacentista europea (1995).
- 23 Por ahora asumimos la concepción tradicional de escritura sin entrar en la discusión de si los habitantes andinos tenían o no un tipo de escritura. Jesús Lara en su *Literatura de los quechuas* nos presenta un interesante resumen de las tres posiciones que se pueden encontrar con respecto al sistema de los *quipu*: la que atribuye a los cordeles anudados una función exclusivamente aritmética, la que piensa que los *quipus* tenían una función nemotécnica amplia y la que considera que eran un sistema completo de escritura (16-27). Para una comprensión cabal del código de los *quipus* en cuanto sistema matemático véase la obra de Marcia y Robert Ascher.
- 24 El tema de la transición de la tradición oral a la versión escrita ha merecido últimamente mucha atención. Está presente no solamente la fidelidad a un sistema de signos de códigos diferentes sino también la posibilidad de contar con el testimonio como la fuente principal de la información y “la perspectiva de las propias comunidades donde circulan los pequeños relatos” (Kaliman 539). El autor alude a esta perspectiva de pequeño relato como una manera, no de destruir los grandes relatos, sino de construir otros nuevos sin caer en las viejas y nuevas hegemónicas.
- 25 Enrique Urbano es el compilador de una serie de estudios sobre el mito y el simbolismo en los Andes. La obra que tiene precisamente el mismo título empieza con un análisis de Urbano sobre la historia del espacio simbólico andino a partir de las diferentes teorías. Según este autor, son los cronistas del siglo XVI los que inventaron la mitología andina, al forzar todo lo que encontraron a las creencias católicas.
- 26 En la tradición occidental, la filosofía básicamente se entiende como la búsqueda de las últimas causas (Descartes IX, 5), como el amor a la sabiduría, entendida como el logos o la razón, o finalmente como la historia de los pensamientos de los filósofos a partir de los presocráticos griegos del siglo VI a. C. (Estermann 17). El problema se agrava aún más cuando algunos postmodernistas, si bien critican estas concepciones por considerarlas metarrelatos, dejan al quehacer filosófico en la más completa arbitrariedad, haciendo imposible cualquier discurso intercultural (Estermann 28).
- 27 La teoría postcolonial es, precisamente, un intento de cuestionar el eurocentrismo. Aunque hay mucha discusión sobre el término y sobre los alcances históricos y geográficos que una teoría así puede abarcar, existe un mínimo consenso. La mayoría de autores está de acuerdo en estudiar los fenómenos sociales y literarios no desde el punto de vista imperial sino desde el punto de vista de las sociedades colonizadas (Cfr. Aschcroft, Griffiths, Tiffin).
- 28 Es bastante fácil encontrar información sobre las filosofías orientales de la China o la India. Probablemente la tradición académica europea no encuentra mu-

cho problema en aceptar como parte de sus orígenes algunas de las más antiguas civilizaciones asiáticas (Chambers et al.). Posiblemente por la misma razón no hay mucho problema en encontrar información sobre África, especialmente en su parte norte (Consúltese los trabajos de Gbadegesin y Masolo entre otros). El problema serio se presenta al buscar información sobre filosofías de América.

- 29 Este autor peruano es crucial para entender la realidad indígena desde un punto de vista no meramente culturalista. Su planteamiento central hace un llamado a incluir el tema indígena peruano en la problemática social, económica y política del país. Su obra más importante es *Siete ensayos de la realidad peruana* (1968).
- 30 Enrique Dussel tiene el mérito de trabajar tanto la filosofía como la teología de la liberación. Defiende el llamado “tercer mundo” a partir de un análisis socio-económico en el estudio de nuestra historia. Uno de los textos básicos de Dussel se llama *Filosofía de la liberación* (1977).
- 31 Horacio Cerutti hace el análisis de las formas de pensar implícitas en las utopías que han aparecido en América Latina a fin de esbozar un proyecto ético-político de liberación. Para entender el planteamiento central de Cerutti consúltese *De varia utópica* (1989).
- 32 Leopoldo Zea es realmente el padre de la filosofía latinoamericana. A partir del estudio de la historia de las ideas en México, Zea hace progresivas aproximaciones a toda la América Latina. Luego de superar la teoría de la dependencia, este autor plantea la solución de nuestros problemas en un contexto universal. El libro de Tzvi Medin *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina* (1983) es una buena síntesis de su pensamiento.
- 33 El planteamiento más novedoso de Kusch es el de que la gran historia del estar (donde se encuentra la población indígena) engulle la pequeña historia del ser (la historia de occidente). Este es el proceso de fagocitación presente aún hoy en nuestros países. Su obra más importante es *América Profunda* (1962).
- 34 El único intento global en este sentido es la publicación de Miguel León-Portilla *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes* (1956). Desde un punto de vista antropológico contamos con una publicación muy interesante sobre los “estados precolombinos del ser” en el número 33 de la revista *Res* de la primavera de 1998. Todo el estudio, y especialmente el realizado por Frank Salomon precisamente sobre el ser de las *huacas* de Huarochiri, nos servirá de invaluable apoyo en nuestro estudio.
- 35 Esta manera de hacer filosofía ha conocido ya algún desarrollo. En 1993 se fundó la Sociedad para la Filosofía Intercultural. A partir de ese momento se han realizado ya varios congresos (Estermann 29).
- 36 Enrique Dussel tiene un buen estudio sobre el mito de la modernidad y la diferente manera que este concepto puede verse desde un punto de vista crítico al eurocentrismo. En su estudio *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (1994), el autor plantea que más que descubrimiento de América lo que se ha dado es un progresivo encubrimiento o desconocimiento del

- otro desde una posición occidental presumiblemente unilineal, universal e incontestable.
- 37 La denominada Gramática Universal de la teoría generativista de Chomsky tendría sentido no como realidad supracultural sino como lo humano común que hace posible la creación de cultura en el ámbito lingüístico.
- 38 Según el planteamiento central de Alarcón, el mito de Aztlán debe ser reinterpretado a la luz de nuevas teorías. El mito en esencia dice que los chicanos actuales son descendientes de los antiguos aztecas que bajaron de la tierra actual de Aztlán (el suroeste de Estados Unidos) para conquistar y fundar la ciudad de Tenochtitlán. Este mito, que cumplió el objetivo de dar a los chicanos un sentimiento de orgullo de ser dueños de su propia tierra, necesita entender la historia antigua como un palimpsesto o lugar de múltiples presencias.
- 39 El quechua peruano contiene cinco oclusivas sordas simples (p, t, ch, k, q), cinco oclusivas aspiradas (ph, th, chh, kh, qh), cinco oclusivas glotalizadas (p', t', ch', k', q'), tres fricativas sordas (s, sh, h), tres nasals sonoras (m, n, ñ), dos laterales sonoras (l, ll), una vibrante <sup>®</sup>, dos semiconsonantes sonoras (w, y), y cinco vocales (a, e, i, ou) con su alófonos, además de los fonemas prestados del español (b, d, g). En total se trata, con los alófonos, de unos 42 sonidos distintos... Los verbos se forman añadiendo sufijos a sustantivos según la intensidad de la emoción o de la relación. Por ejemplo, el verbo *rikuy* (ver) contiene el sufijo reflexivo ('ku) para indicar que no se trata de una acción unidireccional (Estermann 101).
- 40 Consúltese el diccionario de Holguín y los análisis que sobre el término hacen tanto Taylor como Salomon en las traducciones que manejamos. Según sea el caso aludiremos a estos trabajos en las partes respectivas.
- 41 Para una comprensión mayor de esta idea se puede consultar el trabajo de Pachacutic Yamqui Salcamayhua en *Relaciones de antigüedades de este reyno del Perú* (1879). Hay además varios estudios sobre el tema sobre la base del gráfico de Pachacutic Yamqui Salcamayhua (Kusch, 1962, Harrison, 1995, entre otros).
- 42 La idea de Kusch, ya expuesta antes, de que el hombre andino busca cumplir sus tres ciclos, el del pan, el de la paz y el del amor nos parece resumir bien su ideología frente al mundo y las fuerzas naturales y sociales (150). Otros autores como Mario Mejía Huamán y Antonio Peña han realizado interesantes estudios sobre la concepción andina del trabajo.
- 43 En un trabajo anterior (1999) traté de relacionar el mito del *incarrí* con el texto de Huarochiri. Según este mito, la cabeza del inca Atahualpa, que no fue enterrada junto con su cuerpo, está en busca de su cuerpo. Cuando lo encuentre se producirá una transformación, un *pachacutic*. Mi idea en ese trabajo era de que el mismo mito reconceptualizado nos podía llevar a la comprensión de que no esperamos al inca en cuanto tal sino la posibilidad de entablar un sistema de relaciones enteramente nuevas entre todos los que ahora vivimos en el mundo andino, un tipo de relaciones interculturales como el que ya nuestros mayores vivieron y mucha gente aún hoy vive. El trabajo de Flores Galindo, aparte de toda la reflexión histórica que ofrece sobre el proceso popular peruano, es una invita-

ción a hacer precisamente lo contrario de lo que dice el título del libro. *Buscando un inca* (1986) se convierte así en “no buscar más un inca en el sentido tradicional.”

- 44 Este aspecto de la religiosidad popular andina ha sido muy estudiado. Léase por ejemplo el trabajo de Manuel Marzal *El sincretismo iberoamericano* (1986).
- 45 Para entender mejor el sistema de salud y enfermedad entre los indígenas andinos consúltense las siguientes publicaciones: *Alucinógenos y shamamismo en el Perú contemporáneo* de Mario Chiappe (1985); *Las lagunas de los encantos: medicina tradicional andina del Perú septentrional* de Mario Polia (1988) y *Si crees lo apus te curan. Medicina andina e identidad cultural* de Efraín Cáceres (1988).



CAPÍTULO I  
VISIÓN COSMOLÓGICA Y TEOLÓGICA  
DE HUAROCHIRI

LAS DOS PARTES DEL MUNDO Y EL PAPEL  
DE LOS ESPÍRITUS ANIMADORES

*Pay yngatacsi kamachirqan “hanan yauyo rurin yauyomanta kimsacunka pariacacacta purapi quillapi” siruichun nishpa. . . Chaysi chay kimsachunkamanta huqin llacuas quita pariasca sutiuyuq runaqa, may pacham chay kimsachunka runakuna ñatinta sunqunta llamapmanta rikurqan, chay pacha ñispa ñirqa: A atac, manam allichu pacha, wawqi, qipanpiqa kay pariacac yayanchic purumanqataqmi nispas rimarqan ... Chay pachas tukuynin runakuna.*

*Se dice que fue el inga también quien ordenó a treinta hombres de Hana Yauyo y de Rurin Yauyo servir a Pariacaca en la época de la luna llena ... Cuando los treinta hombres estaban mirando el hígado y el corazón de la llama, uno de ellos un llacuas llamado Quita Pariasca, dijo: ¡Ay de nosotros!. [El mundo] La suerte ya no es [bueno] buena para nosotros, hermanos, en el futuro nuestro padre Pariacaca será abandonado. Entonces todos los hombres dijeron: Fue de hecho muy verdadero lo que nos contó el llacuas Quita Pariasca, hermanos, vamos a dispersarnos, ya [el mundo] la suerte no es [bueno]buena. Y así se dispersaron a sus comunidades (Manuscrito de Huarochiri)*

La primera idea que rescatamos de esta cita es la dualidad andina, reflejada en las categorías de “arriba” (Hana) y “abajo” (Rurin). Aunque “the division does not necessarily coincide with any locally defined duality” (Salomon *Manuscript* 96), (“la división no coincide necesariamente con ninguna dualidad localmente definida”) será de gran utilidad para entender la organización social y mental que sobre el mundo

andino, o *pacha*<sup>1</sup> tenía la gente de Huarochiri. Cuando el inca ordena que las dos mitades de la región sirvan al Dios Pariacaca no solamente que está respetando las creencias locales sino acomodando también las suyas propias a la realidad de la zona conquistada. Al recordar el escribano los tiempos inmediatos a la invasión europea, piensa en la figura del pobre *llacuas* que lo único que hizo fue descifrar lo que ocurriría en un futuro cercano. Una de las señales de que el mundo ya no sería bueno para la gente era precisamente el abandono del culto de Pariacaca. Aunque al comienzo no le creyeron tal vez porque era un pobre el que hablaba, luego de ocurridos los hechos terminaron por darle la razón. La consecuencia fue la dispersión de todos a sus comunidades. ¿Quiere decir esto que todo su mundo iba a ser destruido o solamente una parte de él? ¿Qué es lo que había quedado de la concepción de *pacha* a varias décadas ya de la primera invasión europea?

Si entendemos *pacha* como “an untranslatable word that simultaneously denotes a moment or interval in time and a locus or extension in space” (Salomon *Manuscript* 14), (una palabra intraducible que simultáneamente denota un momento o intervalo de tiempo y un locus o extensión en el espacio), algo, sin duda cambió en el mundo andino al momento de la invasión. Sin embargo, algo también continuó. De todas las categorías duales, la que persiste con mayor claridad es aquella de la comprensión del mundo como un conjunto sexuado donde lo masculino y lo femenino forman el eje de la relacionalidad cósmica de la que nos hablaba Estermann. Silverblatt y Earls, basados en escritos antiguos y en etnografías sobre pueblos andinos actuales, proponen un modelo de análisis del mundo que, según Salomon, es válido para el *Manuscrito de Huarochiri*. Todo lo que está relacionado con la tierra, la estabilidad y la profundidad es femenino. Todo lo que tiene que ver con el agua, la altura y la movilidad es masculino. El mundo es uno solo desde el valle femenino hasta la altura masculina (*Manuscript* 14-16).

Una serie de metáforas desfilan por el texto llevando al lector no a la profundización del enigma sino a su solución. Cada metáfora de nuestro texto no sería más que, en palabras de Ricoeur, “una innovación semántica gracias a la cual se establece una nueva pertinencia, una nueva congruencia que hace posible que la expresión funcione como un todo” (144). Cuando leemos que el agua sube del mar hasta el río de

leche o vía láctea y baja desde allí a la tierra en forma de lluvia fecunda, estamos frente a una metáfora. La innovación semántica se entenderá mejor cuando analicemos todo el pasaje.

La constelación que llamamos Yacana, el *camac* de las llamas, camina por medio del cielo ... Se dice que la Yacana anda en medio de un río ... Se dice que la Yacana solía beber el agua de cualquier manantial y, si un hombre en su suerte tenía ventura, caía sobre él. Mientras, con su enorme cantidad de lana, aplastaba al hombre, otros hombres arrancaban su lana ... Si no tenía llamas, el hombre afortunado compraba unas luego y adoraba esta lana de la Yacana en el mismo lugar donde la habían visto y arrancado. Compraba una llama hembra y un macho. Sólo a partir de estas dos, sus llamas llegaban a ser casi dos mil o tres mil ... A media noche, sin que nadie lo sepa, esta Yacana bebe toda el agua del mar. De no hacerlo inmediatamente el mar inundaría nuestro mundo entero (Taylor 425.427).

Yacana, el *camac* (la fuerza animadora de las llamas) que camina por medio del cielo, en medio de un río, y que baja de allí para beber agua es la parte masculina de arriba, el agua, que luego de ser absorbida desde el mar, baja a la parte femenina de abajo, la tierra para producir el beneficio de la producción de la lana. Tanto Salomon (*Manuscript* 132-133) como Taylor (425.429.431) resaltan las anotaciones de Polo de Ondegardo y Bernabé Cobo sobre las creencias en las estrellas y su culto. Parece ser que los andinos creían que tanto los animales como los pájaros en la tierra tenían su similar en el cielo, el cual era el encargado de animarles y protegerles. De allí la necesidad de ofrecer los sacrificios, en un culto que era diferenciado y que dependía tanto de la adscripción étnica como de la creencia misma. No todos podían ver todos los elementos celestiales y no todos creían lo mismo. Las estrellas, asimismo, servían como medio para leer el futuro, de donde se deduce que *pacha*, como ya hemos dicho, tenía relación con la suerte.

Lo masculino, además, está relacionado con los montes. El nevado, y entre ellos el mayor, el nevado Pariacaca, es venerado porque de allí viene el agua. El agua puede tornarse muy violenta. Un ejemplo lo tenemos en el capítulo 23 que nos habla del juego de poderes entre los incas y los demás pueblos. Ante la sublevación de algunas comunidades, el inca Tupac Yupanqui pide ayuda a todos los *huacas*, a los cuales había servido con oro, plata y comida. Si no le ayudaban “haría quemar

a todos.” Aunque a la reunión había asistido también el poderoso Pachacamac, éste no quería actuar. Solamente hacía alarde de su poder. Ante el silencio de todos, Macahuisa, el enviado de Pariacaca, es el que se compromete a derrotar a los rebeldes.

Como todos los demás *huacas* se callaron, Macahuisa empezó a hablar: “Oh Inga sol, yo voy a ir allá. Tú permanecerás en las proximidades en una tienda bien instalada y señalada; en un mínimo de tiempo voy a conquistarlos a todos para ti” ... Lo transportaron hasta la cima de un cerrito; allí Macahuisa, el hijo de Pariacaca, comenzó, poco a poco, a caer en forma de lluvia ... Atacándoles con sus rayos, aumentó la lluvia y así creó quebradas por todas partes y arrastró a todos los miembros de todas estas comunidades con sus aguas torrenciales. Aniquiló a los curacas principales y a los hombres valientes [valentones] con sus rayos. Si hubiera querido hubiera aniquilado a todos (Taylor 343.345).

Macahuisa aparece como el lado fuerte, de arriba, que por medio del agua y todas sus manifestaciones destruye a los rebeldes de la parte de abajo. Como ya sabemos, estas categorías no se refieren necesariamente a lugares físicos. La majestad, la autoridad y el poder de Pariacaca han quedado, una vez más, puestos de manifiesto. Como agradecimiento, el inca se convierte en *huacsa* o bailarín del Dios Pariacaca.

Cuando leímos que Yacana absorbía el agua del mar comprendimos que el agua no viene solamente de las partes físicamente altas. De hecho, una de las *huacas* más importantes está asociada con el mar. Se trata del Dios *Pachacamac*, el mismo que en la reunión de dioses hacía alarde de su poder. El significado literal del nombre del Dios es precisamente “animador del mundo.”

Se dice que cuando los incas estaban en las tierras altas, celebraban el culto del sol al que adoraban en su santuario del Titicaca diciendo: “Es este quien nos ha animado a nosotros los incas.” Cuando estaban en las tierras bajas, adoraban a Pachacamac diciendo: “Es este quien nos ha animado a nosotros los incas.” Sólo a esos dos *huacas* adoraban por encima de todos los demás enriqueciéndolos y embelleciéndolos con sus ofrendas de plata y oro; disponían de varios centenares de hombres para servirles como *yanas* y colocaban las llamas dedicadas a su culto en las tierras de todas las comunidades. En Suquiahuillca también eran criadas estas llamas dedicadas al culto de Pachacamac por hombres de la comunidad de los checa (Taylor 329).

En pago por esta protección, la gente ofrecía a estos dioses muchos sacrificios de llamas. De los dos dioses, sin embargo, el más conocido y famoso era Pachacamac. Este Dios, junto con los dioses asociados con el lago Titicaca, ponen los límites de la tierra y de los dominios incas. Estos referentes además, refuerzan la idea de las dos partes del mundo, la parte de arriba asociada con el Titicaca y la parte de abajo asociada con Pachacamac.

He aquí lo que pensamos: los ingas creían que los límites de la tierra se encontraban en Titicaca y, por la parte del mar, en las tierras de los pachacamac; más allá no había otras tierras. Ya no había más nada. Es quizá a causa de esta creencia que adoraban a estos dos *huacas* más que a todos los demás y levantaron una imagen del sol en las proximidades de Pachacamac de Abajo. Y hasta hoy se llama ese lugar Punchaucancho (*cancho* del sol) (Taylor 331).

El tema de los sacrificios humanos no está ausente en la región. Las personas escogidas para el sacrificio debían ser particularmente hermosas. Taylor dice textualmente: “Las víctimas según los procesos de idolatrías, debían ser sumamente hermosas y sin mancha. El recuerdo de los sacrificios humanos esenciales para la prosperidad de la agricultura, está todavía vivo en las tradiciones populares yauyinas” (331).

Todos los años le ofrecían un *capac hucha* sacrificándole gente de todas las provincias del Tahuantinsuyo, mujeres y hombres. Cuando llegaban a Pachacámac, enterraban vivas a las víctimas de ese *capac hucha* diciendo: “Helos aquí; te los ofrezco, padre” ... De la misma manera, le ofrecían oro y plata y no dejaban de sacrificarle llamas y de hacerle ofrendas de bebida y comida en la época de la luna llena (Taylor 331).

El *capac hucha*, según Taylor, era una obligación ritual de máximo esplendor. De la circunstancia de no cumplir con esta obligación se derivó el significado actual de *hucha* que es “pecado” (Taylor 331). Algo muy relevante para nuestro análisis es la relación que estos dioses principales tenían con el agua. De acuerdo a la división que hemos adoptado como eje del estudio de este capítulo, entonces, el agua estaba asociado con el poder masculino. Sin embargo, la otra parte, la femenina, también está presente cuando es la tierra, es decir, el mundo, *pacha*, el que está necesitado del agua y de sus beneficios.

Cuando no llovía en la tierra de los checa conforme a las instrucciones del inga los yuncas enviaban tributo anual de oro y plata junto con ofrendas de chicha, de *ticti* a Suquiahuillca. Y los yuncas ofrecían este sacrificio a Suquiahuillca diciéndole: “Es el padre Pachacamac quien nos envía; haz llover sobre la tierra (*pacha*); si no sale agua de esta laguna, todos los hombre sufriremos por falta de agua; llueve, pues; por eso venimos” (Taylor 333).

Un último elemento importante del capítulo es el entierro del oro y la plata, consideradas partes importantes de las ofrendas a los dioses. Recordemos que con la llegada de los europeos este hecho que tenía la característica fundamental de ritual religioso se transformó en motivo explícito de ambición insaciable.

Y todos los años enterraban en la proximidad de Suquiahuillca la plata y el oro que habían traído. Y sus *yanas* eran del ayllu de los yasapa y los pastores de sus llamas eran del ayllu de los allauca. A propósito de estos yasapa, se dice que, después, cuando ya estaban aquí los huiracochas, un hombre llamado Paicocasa los vio enterrar oro y plata. De la misma manera, los ingas mandaban ofrendar, conforme a sus *quipus*, su oro y su plata a todos los *huacas*, a todos los *huacas* de gran prestigio, a todo el conjunto de *huacas* ... La gente decía a propósito del que hace temblar la tierra: “Cuando se encoleriza, la tierra tiembla; a veces, cuando mueve su cara a un lado, tiembla; por eso, no mueve su cara en absoluto; si moviera todo su cuerpo, el mundo acabaría” (Taylor 333.335).

La política inclusiva de los incas que necesitaban tanto la protección del Dios de las alturas como del Dios de los yungas, los llevaba a organizar grandes cultos a estas *huacas* mayores. Pachacamac, Dios de los terremotos, puede destruir el mundo en una serie de cataclismos que hacen posible volver siempre a comenzar. Insistamos en que los significados anteriores, que llevan dentro innovaciones semánticas, se descalabran cuando alguno de sus elementos es sacado del contexto. Así, los objetos que servían como ofrendas, antes de la invasión europea, el oro y la plata, enterrados con los otros objetos del culto, tenían simplemente el valor simbólico de reverencia y súplica. Cuando llegan los *huiracochas*, estos objetos cambian de valor. Dejan de tener un valor meramente religioso y se transforman en un valor de cambio, el objeto más buscado y más nombrado por los colonizadores. Posiblemente, algunos indígenas como Picocasa, seducidos por las nuevas propo-

siciones o tal vez temerosos de lo desconocido, se transforman en delatores de los sitios sagrados para saciar la ambición de los españoles.

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 capítulo 6, por ejemplo, es una referencia a la seducción de Chuquisuso a Pariacaca.

Había entonces en esta comunidad una mujer muy hermosa de nombre Chuquisuso. Como el agua era muy poca y su maíz se estaba secando, esta mujer regaba su chacra llorando. Cuando Pariacaca vio esto, cubrió la bocatoma de la pequeña laguna con su manta. Al darse cuenta de que el agua seguía disminuyendo, la mujer lloraba todavía más fuerte. “Hermana, ¿por qué lloras tanto?” le preguntó Pariacaca. “Mi maicito se está secando por falta de agua” le contestó. “No te aflijas” le dijo Pariacaca. “Voy a hacer salir una gran cantidad de agua de tu laguna; pero antes, vamos a acostarnos juntos.” “Primero tienes que hacer salir el agua y cuando mi chacra ya esté regada, aceptaré acostarme contigo.” Pariacaca aceptó e hizo salir una cantidad enorme de agua. Muy feliz la mujer regó todas chacras (Taylor 127.129).

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, aunque podríamos decir también que tiene alguna relación con las lágrimas de Chuiquisuso. Las lágrimas de la mujer son las que conmueven al Dios. El 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. ¿Cumplirá la mujer con la parte del compromiso que le toca?

Cuando acabó, Pariacaca de nuevo insistió en acostarse con ella pero ella aún se negaba: “Ahora no. Uno de estos días.” Pariacaca deseaba mucho a esa mujer y, para que se entregase a él, le prometió todo lo que deseaba. “Voy a hacer llegar el agua del río a tu chacra”, le dijo. “Hazlo primero”, le contestó, “y sólo entonces dormiremos juntos.” Pariacaca aceptó y agrandó la acequia de los yuncas –que antes había sido sólo una acequia muy pequeña que procedía de la quebrada de Coccochalla y llegaba has-

ta un cerrito más arriba de san Lorenzo— y la hizo llegar hasta las chacras de los cupara de abajo (Taylor 129.130).

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 zona.

Pumas, zorros, serpientes y todas las variedades de pájaros limpiaron y arreglaron la acequia. Sabemos que, para realizar esto, los *otorongos* y los demás discutieron entre ellos quién iba a ser el primero en trazar el curso de la acequia. Se dice que todos querían asumir esa carga. Venció el zorro: “Soy yo el jefe; yo voy a ir adelante.” . . . Había llegado a medio camino cuando, allí en el cerro arriba de San Lorenzo, inesperadamente alzó el vuelo una perdiz cuchichiando. El zorro se asustó y, dando un alarido, cayó cerro abajo. Entonces los otros animales, muy encolerizados, escogieron a la serpiente para seguir trazando la acequia. Si no hubiera caído el zorro, la acequia caería más abajo. En efecto, las huellas de la caída del zorro se pueden ver hasta hoy y el agua baja por el camino abierto por su caída (Taylor 131.133).

En el relato interpolado para explicar el origen de la acequia y sus trazos aparecen cuatro tipos de animales: pájaros, zorros, monos y serpientes. Como siempre el zorro presume de listo aunque luego pierde antes la simpleza de una de las aves. Es ahora la serpiente, probablemente por su similitud con la forma de la acequia, la que dirige la limpieza. Esta es una de las ocasiones en que los animales, los espíritus y las personas se relacionan entre sí y al interior del mundo andino. Lo más interesante del relato, sin embargo, es la delimitación de la propiedad y uso de la acequia a que se hace alusión. Inclusive se asegura que se pueden ver en la realidad actual las huellas de lo ocurrido hace mucho tiempo. Esta simplemente es la señal más característica de la relación entre lo simbólico y lo real que para los andinos aparece en un todo continuo.

El capítulo sigue con la consumación del amor de los dos protagonistas y la señal de perennidad que el escribano puede testificar que se puede ver en la realidad.

Cuando acabó todo eso, Pariacaca pidió de nuevo a Chuquisuso que se acostara con él. Ella le contestó: “Vamos a la peña allí arriba; allí estaremos juntos (*chaypirac poñoson*: allí dormiremos).” Esta peña se llama

hoy Yanacaca. Se dice que allí se unieron. “Vayamos los dos a algún lado” dijo la mujer. Y Pariacaca: “¡Vamos!” Y se la llevó a la bocatoma de Cocochalla. Cuando llegaron, la mujer llamada Chuquisuso le dijo: “Aquí en mi acequia me voy a quedar” y se transformó en piedra. Pariacaca la dejó allí y siguió subiendo ... La mujer llamada Chuquisuso aún se encuentra, petrificada, en la bocatoma de esta acequia de Cocochalla. Cuniraya también se había convertido en piedra y se encuentra más arriba en otra acequia, de nombre Huincompa. Fui allí donde Cuniraya acabó (Taylor 135.137).

Volveremos sobre el tema de la petrificación en los capítulos siguientes por considerar que este símbolo no solamente representa la prueba de que lo que se cuenta ocurrió a los ojos de los habitantes de la región, sino porque intuimos que tras esta metáfora está presente un modelo de vida que la gente sigue. Algo digno de resaltarse en este aspecto es la alusión a uno de los dioses mayores, Cuniraya, petrificado también junto a una acequia. Asimismo, cuando hablemos de la antropología andina y, especialmente de la relación entre el hombre y la mujer, tendremos la oportunidad de analizar mejor esta clase de mitos, donde no se sabe exactamente quién tiene el control de la situación, si el hombre con sus deseos o la mujer con su seducción.

La última idea se relaciona directamente con el planteamiento de Estermann de los *chacana* o puentes. Cuando este autor analiza el concepto de “casa” en el dibujo de Pachacuti Salcamayhua, encuentra que en el cruce de las dos líneas, la vertical y la horizontal, se encuentran los *chacanas* o puentes. El *chacana* es el punto de transición entre arriba-abajo y derecha-izquierda; es prácticamente el símbolo andino de la relacionalidad del todo, dice Estermann (155). Esta idea es muy rica en cuanto supera todo tipo de exclusión o binariedad. Puede haber tantos puentes como la gente crea necesario; mejor dicho aún, tantos como innovaciones semánticas la gente añade a ciertos fenómenos de la naturaleza. En este tipo de puentes se cruzan el simbolismo de la complementariedad sexual, por un lado, con el simbolismo de la complementariedad *hanac-urin* o arriba-abajo, por el otro.

No sería difícil ubicar, en el cuadro elaborado a partir de la idea original de Pachacuti Salcamayhua que nos presenta Estermann (157), los seres divinos petrificados como puentes entre los opuestos. “Los *chacana* en dirección vertical relacionan o conectan el *hanac pacha* o

espacio de arriba, con el *kay pacha*, o espacio de abajo, el cielo y la tierra. Las *chacanas* en dirección horizontal tienden un puente entre el ámbito izquierdo o femenino y el derecho o masculino”, dice Estermann (166). Por supuesto que este mismo autor se encarga de aclararnos que los conceptos de “cielo” y “tierra” andinos no son exactamente los conceptos cristianos. Los símbolos ubicados en los puntos de transición son objetos visibles, la mayoría de las veces objeto de un culto sistemático relacionado no solamente con la concepción del mundo sino también con los principios éticos de mantenimiento del equilibrio.

Estos elementos se ubican (*pachas* oficialmente) en las mismas líneas divisorias verticales y horizontales. Por su lugar estratégico, tiene una importancia superior y requieren de una presentación simbólica y celebrativa mucho más respetuosa y cuidadosa que otros elementos. Gran parte de la ética andina tiene como finalidad asegurarse el funcionamiento vital de estos fenómenos de transición. (Estermann 157).

En resumen, podríamos decir que en la concepción andina del mundo, *pacha*, están en juego dos tipos de fuerzas, las centrípetas y las centrífugas. Las primeras están asociadas con la profundidad, la solidez, la sequedad, la estabilidad, la fecundidad potencial y la feminidad. Las fuerzas centrífugas están relacionadas con la altura, la fluidez, la humedad, el movimiento, la inseminación potencial y la virilidad (Salomon *Manuscript* 16). Entre los dos tipos de fuerzas, como entre cualquiera de las oposiciones que analizaremos, siempre hay puentes de conexión y relación.

En realidad, lo que entendemos por cosmología o estudio del mundo, y teología o estudio de Dios no están separados en la mente y en la vida de los indígenas. La riqueza única de su contribución es, precisamente, la posibilidad de entender todo holísticamente. En este sentido, todo lo que hemos dicho acerca del mundo reflejado en los mitos del nuestro texto de estudio, se aplica a la teología. Mejor dicho aún, las dos áreas, y las demás de nuestro estudio, separadas en la mente occidental, no conocen realmente una separación. Toda nuestra investigación, dada la característica religiosa específica del texto, podría ser considerada como una aproximación teológica al mundo andino.

Sin embargo, y sólo con fines metodológicos, creemos necesario hacer algunas reflexiones específicamente relacionadas con lo religioso.

A la época en que el texto fue escrito ya estaban presentes, de una manera o de otra, las deidades cristianas. Algunas de ellas, como la Virgen María o el Corpus Christi, aparecen muy claramente en el manuscrito. En el proceso de inclusión que creemos se produjo a lo largo de los años, nuevas divinidades entraron al panteón andino. Sin embargo, no todas las divinidades estaban al mismo nivel. Como hipótesis de trabajo proponemos adoptar una de las conclusiones que Jan Szeminski y Juan Ansión (1982) encontraron en su investigación sobre los dioses y los hombres de la Huamanga actual.

Existen dos grupos de dioses, que pertenecen a la misma religión. Primero, los dioses que participan en las relaciones de reciprocidad con los *runa*: el Wamani, la Pacha Mama, el Sol, la Luna, el Arco Iris-Illapa, probablemente también el río. Y los dioses que no participan en la reciprocidad: Jesucristo y la Virgen. No está claro el estatus de Dios mismo ... (228).

La idea, sin duda alguna muy controversial, solamente nos sirve en este momento para introducir nuestra reflexión sobre el primer grupo de dioses, las *huacas* y la característica de la reciprocidad como uno de los elementos centrales para entender su ser mismo. Una *huaca*, como ya lo dijimos, es un ser superhumano, un santuario, un objeto sagrado y poderoso. Inclusive una persona puede llegar a convertirse en *huaca*. Garcilaso Inca de la Vega tiene una definición que nos parece la más completa de lo que a la época se entendía por *huaca*. La cita es textual y aparece con todos los caracteres gráficos con que el autor escribió su texto. Aunque esta referencia a las *huacas* pueda parecer larga, nos parece útil porque nos permitirá entender mejor el texto y lo que definimos por teología. Luego de llamar la atención sobre la diferencia que existe entre la raíz *huaca* como “llorar” y *huaca* como “algo sagrado”, Garcilaso se refiere a este último significado en los siguientes términos:

Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablava, esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles en que el enemigo entrava para hacerles creer que era dios. Asimismo llaman *huaca* a las cosas que habían ofrecido al sol, como figuras de hombre, aves y animales, hechas de oro, de plata o de palo, cualesquiera otras ofrendas, las cuales tenían por sagradas, porque las había recibido el sol

en ofrenda y eran suyas, y porque lo eran las tenían en gran veneración (52).

Aparte de la relación que este autor encuentra entre el demonio y las *huacas*, a nosotros nos interesa resaltar el hecho de que no solamente eran sagrados algunos fenómenos de la naturaleza como piedras y ríos, sino también los objetos ofrecidos a los dioses. En el texto vamos a encontrarnos con los dos tipos de ejemplos: los seres petrificados que analizaremos, por ejemplo, y las ofrendas entregadas a ellos como las llamas, el *ticti* y la chicha. Aparte de los seres espirituales y de la ofrendas, son también sagrados los oratorios.

También llaman *huaca* a cualquier templo grande o chico y a los sepulcros que tenían en los campos y a los rincones de las casas, de donde el demonio hablaba a los sacerdotes y a otros particulares que trataban con él familiarmente, los cuales rincones tenían por lugares santos, y así los respetaban como a un oratorio o santuario (52).

El santuario de Chaupiñamca del capítulo 13 es un buen ejemplo de esto así como el capítulo 27 es una muestra de que no solamente los sepulcros sino también la ropa del difunto o la comida a él ofrecida eran también sagradas. Lo más curioso es que no sólo lo sobrehumano y sobrecogedor era considerado sagrado y digno de veneración o respeto. También lo era lo que se consideraba como excepcionalmente hermoso.

También dan el mismo nombre a todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie, como una rosa, o manzana o camuesa o cualquier otra fruta que sea mayor y más hermosa que todas las de su árbol; y a los árboles que hacen la misma ventaja a los de su especie les dan el mismo nombre (52).

En el texto recordamos a personas realmente hermosas como Chuquisuso y Capyama, pero no recordamos haber encontrado frutas como las mencionadas por el Inca que hayan sido designadas como *huacas*. Lo que sí encontramos y le daremos un tratamiento especial en nuestro capítulo sobre la ética, es la presencia de las cosas que, como dice Garcilaso, salen de su curso normal. Nos referimos concretamente al nacimiento de los mellizos que aparece en el suplemento número 1.

Por el contrario llaman *huacas* a las cosas muy feas y monstruosas que causan horror y asombro, así daban este nombre a las culebras grandes de los Antis, que son de a veinte y cinco y de a treinta pies de largo. También llaman *huaca* a todas las cosas que salen de su curso natural, como a la mujer que pare dos de un vientre; a la madre y a los mellizos daban este nombre por la extrañeza del parto y nacimiento; a la parida sacaban por las calles con gran fiesta y regocijo, y le ponían guirnaldas de flores por su gran fecundidad: otras nasciones lo tomaban en contrario, que lloraban teniendo por mal agüero los tales partos (52).

No encontramos en el texto gente que se regocije sin más con el nacimiento de mellizos, llamados *curis* en el texto. Veremos que, más bien, estos nacimientos suponen una serie de rituales que intentan precisamente ahuyentar los motivos de mala suerte. Lo que sí encontramos en el texto es la referencia a llamas que parían mellizos y por lo cual se hacían también rituales.

El mismo nombre dan a las ovejas que paren dos de un vientre, digo, al ganado de aquella tierra que por ser grande, su ordinario parir no es más de uno, como vacas y yeguas, y en sus sacrificios ofrecían más aún de los corderos mellizos si los había, que de los otros, porque los tenían por mayor deidad, por lo cual le llaman *huaca* (53).

Analizaremos en su momento el caso de los *ata*, que son los niños nacidos con dos coronas o con un tipo de cabellos ensortijado, diferentes del común de los niños. Este hecho narrado en el suplemento número dos tiene alguna relación con los niños que hasta ahora se los conoce como *huacos* y que corresponde a los niños que tiene labio leporino.

Y por el semejante llaman *huaca* al huevo de dos yemas y el mismo nombre dan al niño que nasce de pies o doblados o con seis dedos en pies o manos o nasce corcovado o con cualquier defecto mayor o menor en el cuerpo o en el rostro, como sacar partido alguno de los labios, que éstos había muchos, o visajo, que llaman señalado de naturaleza (Garcilaso 53).

Un fenómeno natural muy común en el texto son las corrientes muy fuertes de agua. De hecho, en nuestro análisis, el agua así presente, se la identifica comúnmente con la potencia masculina que, como luego también lo veremos, debe ser controlada por la sagacidad feme-

nina. Del elemento agua hay muchos ejemplos en el texto. Bástenos con mencionar los capítulos 29 y 31.

Asimismo dan este nombre a las fuentes muy caudalosas que salen hechas ríos, porque se aventajan de las comunes, y a las piedrezitas y guijarros que hallan en los ríos o arroyos, con estraños lavores o de diversas colores, que se diferencian de las ordinarias (Garcilaso 53).

Por último, el nombre y el simbolismo de las *huacas* en el texto están principalmente representados por las montañas y las cordilleras. En el caso de Huarochiri, es muy probable que la gente haya sentido gran admiración por la inmensa cordillera en cuanto un todo. Lo que sí es cierto es que cada uno de los cerros mayores, especialmente el cerro de doble pico llamado Pariacaca, mereció gran respeto y veneración.

Llamaron *huaca* a la gran cordillera de la Sierra Nevada que corre por todo el Perú a la larga, hasta el estrecho de Magallanes por su largura y eminencia, que cierto es admirabilísima a quien la mira con atención. Dan el mismo nombre a los cerros muy altos, que se aventajan de los otros cerros, como las torres altas de las casas comunes, y a las cuestras grandes que se hallan por los caminos ... (Garcilaso 53).

Garcilaso termina su definición y listado de las *huacas* con una reflexión que nos ayuda mucho para la diferenciación que hacemos entre las ideologías y filosofías que estaban en juego en la época. A este autor le parece que los andinos simplemente veneraban a una cantidad inmensa de objetos que tenían características especiales. Es decir, según esto, 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 la lista de objetos y seres que, para los andinos tenían varias significaciones.

A todas estas cosas y otras semejantes llamaron *huacas*, no por tenerlas por dioses ni adorarlas, sino por la particular ventaja que hacían a las comunes: por esta causa las miraban y las trataban con veneración y respeto. Por las cuales significaciones tan diferentes los españoles, no entendiendo más de la primera y principal significación, que quiere decir ídolo, entienden que tenían por dioses todas aquellas cosas que llamaban

*huacas*, y que las adoraban los Incas como lo hacían los de la primera edad (53).

Otros elementos relacionados con las *huacas* nos pueden ayudar a entender mejor el rol que tenían en la sociedad. Algunas *huacas* tenían sacerdotes, otras tenían *conchuris*. En el capítulo 13, cuando se nos habla del culto de Chaupinamca encontramos los dos personajes: una sacerdotisa llamada Chumpiticlla (Taylor 229) y la alusión a los *conchuris* que según la relación de Ávila parecen haber sido algo así como “el dios particular de una familia heredado del antepasado fundador del linaje. El *conchur* es como un abogado intercesor para con los dioses mayores ... (Taylor 237). Obviamente, de esta manera los ayllus demostraban su pertenencia a tal o cual linaje, elemento muy importante en la sociedad. Algunos sacerdotes y sus parientes, como aquellos *yanca* dedicados al culto del agua que leemos en el capítulo 31, gozaban de muchos privilegios. Otro tipo de sacerdotes o servidores cercanos de las *huacas* fueron los *huacsas* que eran los personajes que con su baile especialmente animaban las fiestas. Recordemos que los mismos incas actuaban como *huacsas* como señal de agradecimiento al Dios Pariacaca. Los santuarios, especialmente aquellos de las *huacas* mayores, eran centros ceremoniales que demostraban todo el poder religioso y hasta económico de los respectivos grupos. Ya vimos la manera cómo los incas tenían en tan alta consideración los santuarios de Titicaca y de Pachacamac, especialmente éste último.

Para describir mejor a las *huacas* que, de una manera o de otra, representaban modelos de ser para la gente de Huarochiri, podemos combinar dos enfoques en el análisis, uno más lingüístico-filosófico para tratar de comprender las transformaciones, y otro más antropológico-ético para ubicar la reciprocidad como el eje de la relacionalidad. A partir de un análisis lingüístico centrado en el léxico quechua, Frank Salomon en su artículo “How the *huacas* were. The language of substance and transformation in the Huarochiri Quechua Manuscript” (1998), profundiza en el ser constitutivo de las *huacas*. Este autor empieza con la distinción entre dos verbos quechuas, *cay* (*ser*) y *tiyay* (*haber*). Las dos categorías están en contraste complementario en cuanto que *cay* significa el ser cuantitativo y dinámico y *tiyay*, el ser situado. Dos ejemplos nos ayudan a entender mejor esta diferencia. El título del primer capítulo nos dice literalmente: “Como fue antiguamen-

te los ydolos y como guerreo entre ellos y como auia en aquel tiempo los naturales” (Salomon *Manuscript* sec. 3). Esta cita es similar a aquella en que se habla de la *huaca* llamada Chaupiñamca de quien se dice que se va a hablar: “ymanam chaupi ñamca carcan maypim tian” (como era Chaupiñamca y donde estaba situada) (Salomon *Manuscript* sec.141).

En los dos casos está clara la diferencia entre actividad y situación. En el último ejemplo es más obvia la diferencia entre el verbo “ser” en pasado, en cuanto que las *huacas* oficialmente fueron eliminadas por los cristianos y el otro verbo “haber” en cuanto *huacas* situadas o establecidas en los monumentos pétreos. Esta reflexión nos lleva al ideal del ser andino según Rodolfo Kusch. Él piensa que “cuando un pueblo crea sus adoratorios, traza en cierto modo en el ídolo, en la *pedra* (subrayado nuestro), en el llano o en el cerro su propio itinerario interior” (89). Lo que quiere decir Kusch, seguramente, es que el proceso seguido por el ser petrificado, desde su aparecimiento hasta su petrificación, es un modelo que el hombre y la mujer andinos deben seguir. Este itinerario interior viene trazado por el objetivo central de toda vida que es el *estar* en una cierta inmovilidad. En el tercer capítulo, aquel dedicado a la ética del manuscrito, vamos a ver cómo se produce el ciclo vital y el papel que se puede asignar a la petrificación en dicho ciclo. De hecho, todos los análisis nos conducen a pensar en la gran influencia que los seres petrificados tienen en la vida de los demás, no solamente como modelos de vida sino como referentes principales del culto y la relación.

Antes de llegar al estado que podríamos llamar perfecto, sin embargo, debemos entender cómo se produce la transición entre las dos categorías, o lo que Salomon llama la modificación del acento ontológico (Salomon *Huacas* 9). Según los ejemplos, podemos decir que esta transición se produce cuando la acción se acumula y la situación cambia. Como ejemplo se cita el desdoblamiento de Pariacaca en cinco huevos, cinco halcones, cinco hombres heroicos, la montaña de doble pico y el oráculo final que ordena el mundo.

Antes de llegar a estar situado en una montaña, Pariacaca ha debido acumular varias acciones. La metáfora de los cinco huevos es muy rica en significaciones nuevas no solamente por la acumulación de ac-

ciones de tantos personajes sino por la carga simbólica del número cinco y por la unidad entre animales, montañas, dioses y personas. Este último elemento es muy importante a la hora de entender el carácter relacional de las *huacas*. Si bien es cierto el cristianismo trajo la idea de un Dios trinitario, creemos que la idea de un Dios nacido de cinco huevos y en unidad con una serie de seres similares habla más claramente del principio de relacionalidad y reciprocidad propios de este pueblo.

En el octavo capítulo ya nos referimos a la cuestión de si los que nacieron con Pariacaca de los cinco huevos eran todos sus hermanos o si los demás eran hijos de Pariacaca. Aquí vamos a escribir los nombres de cada uno de ellos. Como narramos en el decimocuarto capítulo, se dice que Pariacaca y los demás que nacieron de los cinco huevos, eran hijos de Cuniraya y que todos ellos poseían numerosos hermanos (Taylor 257).

El carácter circular de la narración está presente en cuanto se vuelve a lo dicho y se ofrece decir. Además, esto mismo muestra la acción que hace falta para cambiar de estado. Como en otras metáforas, además, está en juego la ascendencia común de todos los linajes de la región, todos nacidos de los dos dioses principales, Pariacaca y Cuniraya. Para demostrarlo, el capítulo continúa con las hazañas de Pariacaca y algunos de los cinco héroes mitológicos en su lucha contra Huallallo Carhuincho. En cuanto a este personaje antagonista, recordemos que no se trata de un espíritu malo al cual se le opone el espíritu bueno. Simplemente son las dos partes necesarias de la relación que se incluyen en el mito, el rito y la vida diaria de la gente.

Comenzando por el primero, sus nombres eran: Pariacaca, Churapa, Puncho y Pariacarco. No sabemos el nombre de uno de ellos. Aquí quedará *en blanco* para que lo escribamos cuando lo sepamos. Se dice que Pariacarco permanece hasta hoy en la entrada de la región de los antis para impedir que vuelva Huallallo ... (Taylor 257.259).

El relato circular de la historia oral plantea los nombres de los hermanos de Pariacaca, dejando “en blanco” (esta palabra aparece así en el texto *blancopi*: “en blanco”) el espacio para luego escribirlo. Al igual que en el caso de las cinco hermanas de Chaupiñamca, se ignora el nombre de uno de los seres. No es descabellado pensar que no solamente importan las presencias sino que las ausencias, los espacios que

quedan en blanco, están también presentes en la ausencia y sirven para completar el número simbólico, que indica totalidad. Para hablarnos de la transformación de Pariacarco se plantea que deberá sufrir un proceso de acumulación de acción en contra de Huallallo Carhuincho hasta que pueda llegar al estado de *tiyana* o “estar en la piedra.” Como podemos ver, esta no es una filosofía al estilo aristotélico. La diferencia interesante que insinúa Salomon entre la filosofía andina y la filosofía aristotélica nos parece digna de ser enfatizada.

The thinking expressed here embraces the perception of experience as ontologically heterogeneous, as Aristotelian taught. But it deals with this not in the Aristotelian fashion ... by sorting out precepts according to different sorts of realness we can accord them, but rather by organizing ontological heterogeneity in terms of single beings that unite multiple sorts of realness and demonstrate them through varied manifestations (Salomon *Huacas* 10). (El pensamiento expresado aquí contiene la percepción de la realidad como ontológicamente heterogénea, según el pensamiento aristotélico. Sin embargo, el enfoque central no es aristotélico ... porque no se clasifica el mundo de acuerdo a diferentes tipos de realidad, sino que más bien se organiza la heterogeneidad ontológica en términos de seres individuales que unen en sí diferentes tipos de realidad y las explicitan a través de manifestaciones diversas).

Este ser en proceso de acumulación para adquirir un nuevo estado ontológico es un ser individual que encierra múltiples realidades y diferentes manifestaciones. Es a través de múltiples relaciones que se produce el continuum entre lo transitorio y lo durable. Si las *huacas* son el arquetipo de lo que hacen los humanos, un buen ejemplo sería la transición entre la muerte y la vida. A diferencia de la filosofía occidental que considera el momento de la muerte como un instante sin duración, un momento de división entre lo que había antes y lo que habrá después, para los andinos la muerte es un *estar muriendo* o *huañuc*, el continuum del moribundo entre los que están en el espacio de la vida (*causac*) y los que ya no están porque murieron hace poco y se transformaron en ancestros (*aya*). Tanto en el un estado como en el otro, la relacionalidad y la reciprocidad funcionan como los organizadores de todo lo que existe.

Duviols (1978) habla de la denominada “metáfora vegetativa” según la cual lo tierno y húmedo de los seres nuevos (retoños, niños pe-

queños, etc.) está conectado con el carácter más rígido y seco de los adultos y los árboles y con lo realmente permanente como las momias y las montañas. Esta hermosa metáfora solamente refuerza el carácter siempre circulante y fecundante de la relación entre los seres (citado en Salomon *Huacas* 10)<sup>2</sup>. En este contexto se entiende perfectamente la partida del alma, que en el texto de Huarochiri generalmente se llama *anima*, en forma de una pequeña mosca que sale de la persona muerta como si saliera de una planta agonizante, pero que conserva toda su vitalidad en un lugar especial. Este es un ejemplo más del carácter circulante del principio de la vida entre los andinos y de la transformación de un estado (*cana: ser*) a otro (*tiyana: estar*). El capítulo 28 es un recuento del culto a los muertos. Luego de recordar cómo iban al monte Pariacaca a llorar a sus muertos el autor dice que los indígenas en el día de Todos los Santos querían emular lo que hacían los cristianos con sus propios muertos<sup>3</sup>.

Cuando un hombre moría, lo velaban por cinco días. Al quinto día la mujer iba al cerro Yarutine con comida y bebida para el muerto. Al salir el sol, el ánima venía y se posaba como si fuera moscas grandes en la ropa del muerto que la mujer había traído. Después de que las moscas se habían ido, la mujer volvía llevando una piedrecita como si fuera el alma del muerto. Cuando llegaba a la casa, la limpiaba y alimentaba al muerto. Todos comían y bebían con él, bailaban y lloraban. Al terminar el rito, arrojaban la piedra diciendo que todavía ellos no iban a morir, que volviera el muerto solo. Con una araña adivinaban la causa del fallecimiento. Si el muerto había ofendido a alguna *huaca*, le hacían algún sacrificio. Según los testigos y el escribano, estas costumbres seguían hasta los días en que el texto fue escrito<sup>4</sup>

Ahora en Huarochiri o en Quinti, en la época de Todos los Santos suelen decir: “Vamos a la iglesia a colocar sólo comida caliente para nuestros muertos”; cocinan papas así como *charqui* muy bien sazonados con ají como si fuera destinado a ser comido por seres humanos y dejan allí estas ofrendas junto con *cancha* y carne cocida y un cantarillo de chicha también. Cuando dejan estas cosas, es quizás por pensar que (si ellos las señalan, los muertos las comerán) será por eso, que colocan en la iglesia toda clase de comida, toda bien caliente (Taylor 423).

Este es un claro ejemplo de la relacionalidad entre vivos y muertos. El mejor momento para expresarlo es el momento de la comida y la mejor manera de demostrarlo es sirviendo aquellos platos que a unos y a otros les gusta comer. La relacionalidad se manifiesta, pues, en esta especie de reciprocidad, porque si los vivos hacen esto por los muertos seguro que los muertos también cuidarán de los vivos de muchas maneras.

El escribano parece dudar al escribir sobre las tradiciones actuales, aunque no puede desconocer que se siguen practicando tanto como antes de la venida de los españoles. Griffiths anota que mientras muchas de las tradiciones religiosas de la gente cambiaron con la imposición y la persecución, hubo dos que no desaparecieron, las tradiciones de los muertos y las de la curación, porque los europeos no fueron capaces de proporcionar alternativas rituales para las actividades agrícolas y la preservación de la salud (269). En estos casos, posiblemente más que en otros, aunque también se incluyeron nuevos rituales y creencias, lo propio es más visible aún en nuestros días.

Otra interesante aproximación al mundo de las *huacas* es el hecho de que la comunicación entre seres de nivel ontológico desigual ocurre a través de actores diferentes en la gradiente de la vida. La escala va desde el ser más inmutable y estable hasta el ser más suave y cambiante. En nuestra reflexión sobre la ética del texto, volveremos sobre la idea de la transición vital entre lo suave y lo duro en el proceso vital. Los actores más comunes en esta comunicación son un ser sagrado y una persona que representa la colectividad y que presenta una dádiva, y un mediador (Salomon *Huacas* 11). La colectividad en el ritual entra en un momento explícito de solidaridad, donde el uso del alcohol es solamente un medio para desatar las inhibiciones. El mediador, por su lado debe someterse a ciertas condiciones a fin de cumplir bien con su papel. En primer lugar debe abstenerse de ciertas sensaciones corporales intensas relacionadas el sexo y algunas comidas. Un ejemplo de esto ocurre cuando iban a consultar a la quinta hermana de Chaupiñamca, llamada Añasi o Añapaya. Esta *huaca* estaba dentro del mar y no tenía sacerdote.

Quando iban a hablar con la *huaca* Urpayhuachay, solían prepararse muy bien antes. Como ella no tenía *huacsa* (sacerdote), la consultaban cara a

cara. De vuelta con motivo de haberla consultado, solían hacer abstinencia por un año, sin pecar con sus mujeres (Taylor, 235).

El ayuno y la abstinencia son prácticas bastante comunes entre los andinos. Era la única forma de prepararse para descubrir los misterios de las divinidades. Aclaremos que la palabra *pecar* viene del verbo quechua *hucha* que, como ya quedó anotado, más que “pecado” en el sentido cristiano significaba “obligación o incumplimiento de esa obligación.” En los campos ecuatorianos de la actualidad, la *jucha* significa precisamente la cuota o la parte que a cada participante en una actividad, o en una fiesta, le toca poner. Es un poco contradictorio que este concepto de reciprocidad por excelencia haya adoptado además la idea de pecado. Posiblemente esta sea otra prueba de una filosofía de la inclusión que es capaz de poner dos conceptos contradictorios dentro de uno solo.

Los mediadores también podían entrar en contacto con la divinidad mediante el sueño. Tenemos varios ejemplos para demostrar esta afirmación. Huatiacuri está dormido mientras escucha la conversación entre el zorro de arriba y el zorro de abajo acerca de la enfermedad de Tamtañamca.

Quando Huatiacuri, que en aquel tiempo estaba viniendo del mar, subió al cerro del que bajamos cuando vamos a Cieneguilla. Allí se adormeció ... Mientras dormía, un zorro que subía se encontró a mitad del camino con otro que bajaba ... (Taylor 90-91).

Como sabemos, el problema que le llevó a Tamtañamca a sufrir de la enfermedad fue precisamente su falta de solidaridad con su gente, al sentirse superior a todos y su falta de reciprocidad con los dioses al sentirse igual a ellos. La causa directa, sin embargo, fue la infidelidad o falta de reciprocidad de su esposa que se dejó llevar por un hombre que no era el suyo.

El otro caso, quizá mucho más significativo para nuestro estudio es el hecho de que Cristóbal Choque Caxa<sup>5</sup> venció al demonio durante un sueño o posiblemente durante un trance. La pugna de poderes entre el Dios cristiano y el Dios indígena, a la cual el escribano llama demonio, se resuelve en el sueño que Don Cristóbal tiene. Luego de ven-

cer al demonio, Don Cristóbal despierta. Lo más interesante es que es en el sueño que este personaje siempre vence a las *huacas*.

Desde esa época hasta hoy Don Cristóbal continuó venciendo a los demás *huacas*, de la misma manera, en sus sueños, muchísimas veces venció también a Pariacaca y a Chaupiñamca. Y la gente le seguía diciendo que éstos eran demonios (Taylor 325).

Otra forma de mediación es el uso de pieles de animales muertos en la relación que se establece con las divinidades. La prosperidad de los dueños de llamas estaba simbolizada en el uso de las pieles de puma: “Algunos hombres propietarios de llamas, bailaban llevando pieles de puma, los que no poseían llamas, bailaban solo así. Entonces se decía de los que llevaban las pieles de puma: ellos son prósperos” (Taylor 201).

El paso entre estados de diferente estatuto ontológico se expresa con el verbo *tucuy*. Los casos más comunes son la petrificación y la apariencia de ser pobre o sabio o animal. Sobre la primera transformación volveremos más adelante en el estudio. Esta transformación es muy importante en cuanto se constituye en el ideal de ser persona en relación con lo más duradero e inmutable. La cuestión de la apariencia, por otra parte, nos lleva a la conversión al cristianismo o mejor dicho aún, la inclusión de nuevas personalidades en la vida común. Mientras que para Salomon, el hecho de asumir varios estados no va en contra de la permanencia de una esencia, para nosotros simplemente es un ejemplo más de la filosofía de la inclusión. El mismo Salomon parece reconocer que “the human who becomes-pretends to be a dead huanaco is not substituting an unreal for a real identity because his humanity is not imputed to him as an unchanging essence in the first place” (*Huacas* 14). (El humano que se disfraza y pretende ser un huanaco no está sustituyendo una identidad no real por otra real porque su humanidad no le viene dada nunca como una esencia incambiable).

La jerarquía de la durabilidad versus la transitoriedad representa lo que pasa en el rango social. Esto significa que el mundo de las *huacas* es un reflejo de lo que pasa en el mundo de los humanos. En realidad, la trama central del manuscrito puede centrarse en torno a la necesidad de demostrar que los distintos linajes pertenecen al mismo

tronco común, a la descendencia de Pariacaca. Este Dios, por otra parte, ya había sido suficientemente reconocido por los incas (Guamán Poma de Ayala 83, 130) y constituía para los habitantes de Huarochiri la mejor carta de presentación ya en tiempos de los españoles. La característica de durabilidad de los dioses y de los ancestros ligados a ellos era muy importante, especialmente en estos tiempos de cambios drásticos.

Un elemento muy interesante en la mitología de Huarochiri es el hecho de que incluye el principio de la trampa que sirve para relativizar las jerarquías de los seres. Esto quiere decir que junto a la serie del orden jerárquico presentado en el texto e, inclusive, frente a la tragedia de la invasión, siempre está presente el carácter festivo y engañoso de Cuniraya Huiracocha. Como hemos dicho, el nombre de este Dios tiene dos partes, Cuniraya referida a una deidad marítima, relacionada con el agua, y Huiracocha, relacionada con los incas. El hecho cierto es que los juegos de esta divinidad dan como resultado embarazos no deseados como aquel que le ocurre a la bella Cahuillaca del segundo capítulo. Para nuestro estudio, es importante, además, resaltar el hecho de que Cuniraya Huiracocha, además de ser considerado por los españoles como poseedor de las características del dios cristiano, era también un dios netamente indígena.

Conviene aquí discutir un poco sobre el concepto de *camac*. Según todos los indicios, los andinos de Huarochiri, y posiblemente todos los andinos de la época, incluidos los incas, no consideraban a Dios como el creador. Aunque considero que una afirmación así necesita ser probada, lo paradójico está en que demos probarlo con los mismos textos españoles que estaban muy empeñados en encontrar características cristianas en los dioses mayores de los que les hablaban. Para aclarar esto nos servimos del análisis de *cama* que significa animación o cuidado. Ya vimos como las llamas tenían un *camac* en las constelaciones. Igual pasaba con las personas. En palabras de Taylor,

Consideramos que *cama* no correspondía en la religión precolombina al concepto cristiano de “crear” sino que indicaba la transmisión de la fuerza vital animante (*camac*), generalmente un dios regional o un antepasado a un ser u objeto animado (*camasca*) (Taylor 24).

Para un mundo de agricultores y pastores, las *huacas* y seres superiores, significaban esta fuente de animación, a distinto nivel y sin que entre ellas hubiera ningún grado de exclusión. Estaban las dos partes de la significación, la literal y la metafórica, acopladas perfectamente. Ante la insistencia en el Dios cristiano creador, se aceptó también esta significación, pero se dejó un resquicio para relativizar aún esto tan sagrado para los europeos. Cuniraya, juguetón como era, podía tal vez reírse un poco de las características del Dios cristiano e, inclusive de las características de inmutabilidad y durabilidad de las que hablamos antes. Como dice Salomon “one could think of him as the *antihuaca*, the joker in the deck, who made it posible for the *huaca* outlook to include a deep appreciation of mutability and predictability” (*Huacas* 16). (Uno puede pensar de El como la antihuaca, el payaso de a bordo que ofrece al mundo de las huacas el gran aprecio por lo mutable y lo predecible).

Para terminar con esta breve aproximación a la cosmología y la teología encerradas en el *Manuscrito de Huarochiri* contamos con un estudio corto sobre el mito de Cuniraya Huiracocha, el mismo Dios engañador y juguetón, pero ahora tomado desde la perspectiva de comienzo de la conciencia mítica de los pobladores de Huarochiri (Gerasi- Navarro 100). Cuniraya es el padre de Pariacaca y parece ser el creador de este mundo “ya que antes de El no existía nada.” Cahuillaca, sin embargo, es una Diosa secundaria. Su presencia, no obstante, es clave porque el rechazo que le hace a Cuniraya da origen al reino animal. “Ante la ausencia del objeto deseado, el dios parece llenarlo con un reordenamiento del mundo” (100). El mito tiene dos partes. En la primera se narra los deseos de Cuniraya sobre Cahuillaca, el embarazo, el parto, la búsqueda del padre, el rechazo a Cuniraya de apariencia pobre, la huida de Cahuillaca con su hijo hacia el mar y su posterior petrificación, y la división del reino animal, según sea la respuesta que le den.

En la segunda parte del mito, Cuniraya se acuesta con Urpayhuachac, una *huaca* que había ido a visitar a Cahuillaca. Frustrado por no poder llegar a Cahuillaca, arroja los peces que la *huaca* criaba en su casa y hace que el mar se pueble de ellos. Urpay Huachac decide vengarse y quiere atraerlo con el cuento de que va a despiojarlo. Cuniraya se

da cuenta a tiempo y escapa “para seguir engañando a muchos pueblos y personas por mucho tiempo.”

Este mito es un buen ejemplo de la construcción de un relato oral que necesita presentar la narración con muchas repeticiones para favorecer la memorización. El relato, por otra parte, está organizado según las categorías propias del mundo y filosofía andinas. Lo alto y lo bajo están presentes al igual que lo masculino y lo femenino. Por supuesto que junto a las divisiones binarias están otras, tal vez menos visibles, como las triádicas y cuaternarias, que resultan de combinaciones de las oposiciones binarias. La principal oposición del relato es la que se presenta entre Cuniraya y Cahuillaca. Cuniraya es una deidad itinerante en oposición a las deidades locales. Algo digno de ser estudiado en el capítulo de la ética será la apariencia. Como acabamos de decir a propósito de las transformaciones que sufren los personajes del texto, la apariencia no es una forma de mentira. Más bien es una forma inclusiva de adquirir nuevas personalidades según las circunstancias. El hecho de que Cuniraya se presente con la apariencia de pobre puede reforzar este aserto a la vez que reforzar también el carácter juguetón de la *huaca*.

La persecución de Cuniraya nos lleva a la imagen de las aguas de las alturas que se desplazan hacia los valles de los yungas, así como la delimitación entre los linajes según su pertenencia territorial. El hijo que lleva Cahuillaca pone el tercer elemento. El encuentro del Dios con los animales complejiza el esquema al hablarnos de seis animales. Alternadamente, los animales reciben una bendición o una maldición según sea la respuesta de apoyo a los deseos de Cuniraya en su búsqueda de Cahuillaca o de desánimo en su empresa. El cóndor, el puma y el halcón reciben las bendiciones del dios. La zorrina, el zorro y los papagayos reciben las maldiciones.

Nos parece muy interesante la comparación que hace Gerassi-Navarro entre la versión que aparece en el texto original y la versión actualmente contada por los pobladores de Huarochiri. Esta autora encuentra algunas diferencias. La primera es la inclusión de elementos más obviamente cristianos en la narración como la manzana en lugar del lúcumo en el acto de la concepción. Aquí simplemente se echa de ver un refuerzo de la influencia cristiana ya presente en el texto, por otra parte, al hablar de la concepción como un hecho virginal. Otro as-

pecto diferente es la reducción del número de los animales. Actualmente ya no se habla más que de tres. El zorro con connotaciones negativas y el cóndor y el león con características positivas. En cuanto al recorrido de Cuniraya en su persecución a Cahuillaca, aunque la dirección es la misma, es decir de las montañas hacia el mar, ahora se citan los sitios de manera mucho más precisa. Como dice Gerassi-Navarro, esto puede deberse a la necesidad de definir a Cuniraya como Huarochirano frente a la expropiación de que el pueblo ha sido objeto después de la invasión (103).

Tal vez la mayor diferencia es la que se encuentra en las características étnicas de los personajes centrales. Mientras que en el relato original las dos *huacas* son del mismo rango y nivel étnico, en el relato contemporáneo Cuniraya es indígena y Cahuillaca es campesina. Según parece, algunos de los huarochiranos actuales presentan a Cuniraya no como un pobre y harapiento sino como un indio feo al cual no puede hacer caso una bella campesina. Habrá que ver si, como dice Gerassi-Navarro, es el juego entre ser y apariencia (103), o simplemente es una manera inteligente de reflejar el juego interétnico presente ahora en la región. Si somos consecuentes con la convicción de que el hombre andino mantiene una filosofía de la inclusión, podemos afirmar que la categoría de campesino se ha incluido en la versión actual por fuerza de las circunstancias, pero sin desplazar del todo la figura y peso de lo indígena originario.

En síntesis, lo que hemos querido decir en este capítulo se concentra en unas cuantas ideas. Por una parte, hemos dado una idea general y primera de lo que se entiende por *pacha* o mundo. Hemos dejado sentado el principio que va a ser uno de los ejes centrales de todo el estudio, el de la complementariedad entre las partes, tanto en sentido vertical como en sentido horizontal. La complementariedad de lo masculino y lo femenino es vital para entender la mitología de Huarochiri. Los seres petrificados y los demás lugares sagrados y objetos de culto, ubicados en los sitios especiales de transición, se constituyen en los puentes entre las varias partes del mundo andino.

Al hablar de la teología andina, muy unida realmente a la cosmología y a la antropología y ética andina, hemos anotado que las *huacas* están presentes en muchos sitios y bajo múltiples apariencias. Creemos

que la cantidad grande de *huacas* que aparece en el texto de Garcilaso no es sino una prueba más de que los andinos, en general, y los huarochiranos, en especial, tenían una gran capacidad de admiración y veneración por tantos objetos y fenómenos que los españoles jamás entendieron. A ellos todo les parecía cosa del demonio y era más fácil agrupar a todo bajo la denominación de *ídolo* que hacer un esfuerzo para comprender la complejidad de la cultura que encontraban. Hemos intentado, por último, entrar en el ser mismo de las *huacas* tanto para entender sus procesos de transformación como para ver hasta qué punto la relacionalidad, concretada en la reciprocidad, definía esas mismas transformaciones y proporcionaba modelos para los humanos.

Los mitos y los primeros análisis que de ellos hemos presentado serán objeto de nuevas aproximaciones en los capítulos siguientes. Algunos temas e ideas van a repetirse, con la diferente perspectiva y enfoque según los casos. Recordemos que no tratamos de ninguna manera de agotar la discusión. El texto es tan rico en material y posibilidades de interpretación que lo que estamos haciendo es solamente el comienzo de lo que supondría varias vidas para estudiar e investigar.

## Notas

- 1 Como se ve, optamos por traducir *pacha* como “mundo” al igual que lo hace Salomon y no como lo hace Taylor, que utiliza la palabra “suerte” para traducir el mismo concepto. Conviene no olvidar, sin embargo, que *pacha* puede, en algunos contextos, estar relacionado con la suerte (Taylor 32).
- 2 Bastien en *Mountain of the Condor* (1978) habla de un ayllu boliviano cuyo símbolo mayor es la montaña del cóndor. Para los pobladores de la comunidad la vida y la muerte son dos experiencias en contraste que se encuentran en los ciclos agrícolas y rituales. El movimiento hacia la muerte está asociado con la cabeza del cuerpo (la montaña) o lugar donde el sol muere o se pone, mientras que el movimiento hacia la vida se asocia con las piernas del cuerpo o el lugar donde el sol nace (53).
- 3 Según Taylor, esta afirmación se refiere al hecho de que también los indígenas convertidos al cristianismo alimentaban a sus muertos (417).
- 4 El culto a los muertos es una práctica actualmente muy extendida en todos los países andinos. Especialmente importante es el ofrecimiento de comida y bebida que se comparte con ellos todos los años a comienzos del mes de noviembre.
- 5 Esta persona, que algunos críticos creen fue el escribano principal del manuscrito, tuvo un papel muy importante en la tarea de Avila de demostrar que existían idolatrías que había que extirpar.



CAPÍTULO II

APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA A LA  
SOCIEDAD DE HUAROCHIRI

A PARTIR DE LA COMPRENSIÓN DE  
LO FEMENINO Y LO MASCULINO

*Ancha ñaupá pachas huc huaca hanan macla sotiyoc carcan  
caypac cosansi ynti carcan caycunap churinsi pariacaca  
chaupiñamuca cay chaupiñamucas ancha runa camac carcan  
huarmicpac caripacri pariacaca.*

*Se dice que en los tiempos muy antiguos, había una huaca llamada  
Macla de Arriba. Su marido era el sol. Los hijos de estos dos eran  
Pariacaca y Chaupiñamca. Chaupiñamca poseía grandes poderes  
para animar a los seres humanos; ella animaba a las mujeres y  
Pariacaca a los hombres.*

(Manuscrito de Huarochiri)

Si aceptamos que uno de los objetivos fundamentales que subyace en la historia contada en el texto es demostrar que todos los grupos de parentesco (*yuriy*: “nacimiento”) descienden o nacen del Dios Pariacaca, tenemos que considerar a estos pueblos como patrilineales (*yumay*: “esperma”), es decir, poseedores, por este motivo, de deberes y derechos por la línea del padre. Esta constatación, sin embargo, no es de ninguna manera excluyente. No se elimina para nada la descendencia matrilineal (*ñamca*), sino que se la toma al mismo nivel que el otro tipo de descendencia (Salomon *Manuscript*19-21). De hecho, el texto que sirve de inspiración a este capítulo habla claramente de dos personajes sexualmente definidos, la Macla de Arriba y el sol, de cuya relación salieron dos personajes igualmente sexuados que fueron Chaupiñamca y Pariacaca. Si como dice Salomon, “colonial Andeans imagined human descent groups as a continuation of the genealogy of *huacas*”

(*Manuscript* 19), (los anodnos coloniales imaginaron los grupos de descendencia humana como una continuación de la genealogía de las huacas), parece bastante obvio que la división de género constituye un eje fundamental de la organización regional de Huarochiri. Las mujeres son animadas (*camasca*) por la Diosa Chaupiñamca y los hombres son animados (*camasca*) por el Dios Pariacaca.

De esta manera, el estudio de la antropología del texto de Huarochiri, en el sentido de la comprensión que intentamos del hombre y la mujer y sus relaciones mutuas, necesariamente tiene que abordar el tema desde el punto de vista de las concepciones sexuales y de género. A la vez que profundizar en el planteamiento del primer capítulo dedicado a describir el funcionamiento del mundo y la manera de ser de las *huacas*, queremos también en éste dejar sentados los principales principios teóricos que nos ayuden luego, en el capítulo tercero, en nuestra discusión sobre la ética andina. La complementariedad masculino-femenina es, el eje en torno al cual eorganiza toda nuestra reflexión.

Para entender mejor esta complementariedad, necesitamos, en primer lugar, ubicar de una manera socioeconómica y política las relaciones de género presentes en esta región de América, en las tres épocas de la historia andina, -la preincaica, la incaica y la colonial-, presentes en el mismo manuscrito. Es un hecho cierto que gran parte de lo que ocurrió en tiempos coloniales se basó en lo que ocurría bajo los incas. Los españoles se dieron pronto cuenta de que mucho de la riqueza que encontraron se debía al control social y ritual que los incas ejercían sobre el trabajo de los otros. Si querían disfrutar de lo que veían, debían ejercer el mismo control (Silverblatt XVI). Los iberos aceptaban que la sociedad andina era una sociedad altamente civilizada. Solamente había un problema muy serio. Los andinos ignoraban la verdadera fe.

Los incas no conocían a Cristo, pero adoraban al sol como padre y a sus difuntos reyes como antepasados-héroes . . . Aún más sorprendente, y tal vez más condenable, era que las mujeres adorasen a la Luna como madre, al mismo tiempo que veneraban a las reinas incaicas, sus hijas más cercanas, como las fundadoras de dinastías femeninas . . . El demonio debía estar haciendo de las suyas. Y por supuesto, tal como esperaban los españoles, él tenía que trabajar a través de los más míseros y vulnerables de la sociedad, las mujeres pobres que entraban a sus filas como brujas (Silverblatt XVI-XVII).

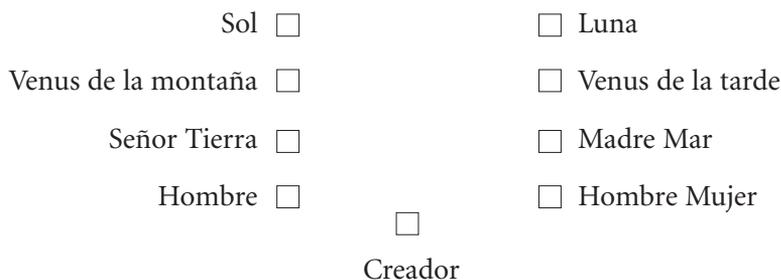
Como no podía ser de otra manera, las ideas europeas de la época se filtraron hacia acá, alterando notablemente lo que hasta ese entonces se había vivido. La concepción de que la mujer era instrumento del demonio provenía de una concepción cristiana que polarizaba los valores fundamentales de bondad y maldad. Esta concepción iba a pesar mucho en lo que ocurrió en los años siguientes. Sin embargo, la imposición no fue mecánica ni inmediata. Recordemos que al momento de la escritura de nuestro texto estaban en juego, por lo menos tres diferentes maneras de organización social y política. Aunque los europeos estaban ya en el control político de la región andina, las formas anteriores no habían desaparecido. Los desarrollos regionales políticos y culturales anteriores a la expansión incaica, entre los cuales debemos contar a los pueblos de la región de Huarochiri, se habían ido conformando a lo largo de varios siglos (entre el siglo VII y el siglo XV aproximadamente). A partir de la mitad de este último siglo se consolidó el imperio incaico, que tuvo su duración hasta el año de 1532, año de la conquista del Perú por Francisco Pizarro. No es sino hasta el año de 1572 que se puede decir que termina el período de la conquista para dar inicio a la época colonial propiamente dicha, que dura hasta 1826. Muchos sucesos de orden político y cultural ocurrieron desde comienzos del milenio hasta comienzos del siglo XVII, fecha de la elaboración de nuestro manuscrito. Los hechos más sobresalientes fueron la dominación incaica; la conquista española con la resistencia de Manco Capac y la formación del estado neo-inca en Vilcabamba (1532-1572) y el movimiento del Taqui Onkoy (1565); y la colonización española propiamente dicha con las reformas toledanas (1572-1582) y la extirpación de las idolatrías (1610-1660) (Silverblatt XXVIII).

Aunque este marco histórico y político ha estado presente implícitamente en toda nuestra investigación, creemos que ahora es importante volverlo a mencionar a fin de aproximarnos correctamente a las transformaciones que sufrió la consideración a la mujer andina en este proceso. El primer cambio fundamental ocurrió con la presencia incaica, cuando se pasó de la distinción paralela de géneros presente en las sociedades andinas previas a un paralelismo jerarquizado durante el incario (Silverblatt 1-15). En la época preincaica, era muy nítida la división y distinción de sexos, en el sentido de lo que se denomina paralelismo de género.

Las relaciones sociales en que nacían las mujeres y los hombres andinos resaltaban el género como el armazón alrededor del cual organizar la vida. Cadenas de mujeres paralelas a cadenas de hombres constituían los canales del parentesco a lo largo de los cuales fluían los derechos de uso de los recursos naturales. El bienestar material de los hombres y las mujeres andinos se lograba a través de vínculos con los parientes del mismo sexo. Las mujeres y los hombres actuaban en, se apropiaban de, e interpretaban el mundo que les rodeaba como si éste estuviera dividido en dos esferas genéricas interdependientes. Pertrechados con esta comprensión del funcionamiento del mundo y del papel que dentro de él le cabía al hombre, los mortales andinos estructuraron su cosmos con diosas y dioses cuya disposición reflejaba estas condiciones de vida (Silverblatt 16).

Sobre esta concepción sexuada de los seres sagrados algo hemos dicho ya en el primer capítulo. Hemos detallado la relación entre lo masculino representado en el agua con lo femenino simbolizado en la tierra. Algunos de los mitos del texto estudiado, especialmente los referentes al paralelismo entre Pariacaca y Chaupiñamca, nos llevan a constatar que la permanencia de esta dualidad era un eje fundamental en la vida de Huarochiri. ¿Cambió esto con la presencia incaica? ¿Cómo se vio este cambio reflejado en los textos de Huarochiri?

Como dijimos, la principal diferencia entre las dos épocas fue la imposición oficial de una cierta jerarquía en los sexos. Es muy conocido el diagrama del santuario central del Cusco elaborado por Pachacuti Yamqui Salcamayhua para mostrarnos la estructuración del universo incaico.



(Versión originaria del diagrama de Pachacuti Yamqui, Silverblatt 33)

Escrito el texto de Pachacuti en tiempos de la colonia española, no es raro reconocer que algunas categorías como aquella de “creador” hayan sido incluidas entre los atributos de Huiracocha, a pesar de que originariamente tal vez no haya sido así. De todas maneras, los incas estructuraron su universo a través de jerarquías paralelas de género, las que clasificaban a los dioses y a las diosas y a las categorías de seres humanos, mediante el lenguaje de la descendencia. Todo aparecía dominado por Huiracocha, la divinidad andrógina. Bajo esta divinidad principal andrógina, “ya sea este varón, ya sea hembra”, estaban organizadas las principales fuerzas representativas de cada género: el sol y la luna, el día y la noche, la tierra y el mar, el hombre y la mujer. Especial atención merece la ubicación del Señor Tierra o *Pachamama* en la categoría de lo masculino por oposición a la *Mamacucha* o Madre Mar. En la pugna por el control, los incas intentaron despojar a las diosas locales de sus poderes, aunque no siempre lo consiguieran. Silverblatt habla del giro que le dieron al sentido que la *Pachamama* tenía a fin de relacionarla cada vez más con el lado masculino y por lo tanto con el poder imperial más explícito (37).

Lo novedoso con respecto las creencias no incaicas es, sin embargo, el hecho de que no todos los hombres y las mujeres eran iguales. La jerarquía parecía dada por la cercanía a la fuente de la clasificación.

La Luna podía ser la madre de todas las mujeres y el Sol el padre de todos los hombres, pero algunos humanos eran parientes más cercanos de los dioses que los otros. El Inca se llamaba a sí mismo hijo del Sol, y no tenía reparos en decir que, tener al Sol como padre, le permitía triunfar sobre los demás pueblos andinos. La reina tuvo un privilegio similar (Silverblatt 34).

Así fue como la jerarquía que anteriormente sólo estaba esbozada, ahora se explicitaba claramente. Los jefes cusqueños utilizaron las estructuras del paralelismo de género como eje central de la política imperial. Así se entiende mejor el control que la reina, hija de la Luna, ejercía sobre todo el lado femenino de la estructura y sus organizaciones.

En lo referente a nuestro texto de análisis ya sabemos que la inclusión de la deidad Huiracocha en la mitología obedece a la presencia incaica. No era raro que al nombre y a las características propias de Huiracocha se añadieran otros nombres y otras características a medida que

avanzaba el peregrinaje del Dios. Para el caso de nuestro texto de análisis, el nombre de Huiracocha se asocia con el nombre de Cuniraya.

En la región central, Cuniraya Huiracocha era considerado como el dios que presidía la obra de los artesanos dedicados a sus telares y bordados (Ávila 1968). La excelencia de las prendas manufacturadas en la costa, el prestigio y la larga tradición de los artífices yungas, apoya la presencia de un dios recorriendo la ruta de los Llanos (Rostworoski 37).

Con la inclusión de esta característica, entre otras, se estaba preparando el terreno para la personalización de esta deidad como un Dios creador, que daba cabida a los elementos cristianos más obvios. Algo de esto aparece en nuestro texto. Una aclaración que conviene hacer, sin embargo es que, como ya vimos, la relación de los huarochiranos y los incas no puede compararse a la que tuvieron los habitantes locales con los españoles. No siempre los incas aparecen como vencedores en las tradiciones de Huarochiri. Varias veces, los cusqueños piden ayuda a los huarochiranos contra otros grupos rebeldes. Hay un momento, incluso, en que el inca aparece rindiendo tributo a Pariacaca, convertido para él en un simple *huacsa* o bailarín (Cap. 23).

Como era de esperarse, la jerarquía de género se profundizó con la conquista española. Sin hacer caso de las sutilezas de clase y género mediatizadas y disimuladas con el rito y el mito, el europeo impuso su propia concepción sobre los géneros y los sexos.

La legislación hispana clasificó jurídicamente a la mujer como menor de edad. Esto significaba que toda transacción legal en la cual entrase una mujer, debía contar con la aprobación previa de un varón que actuase como su tutor . . . Según la legislación española, las esposas no podían disponer libremente de su propiedad y en este punto la tradición andina contradecía a la ley. La tradición andina aún vigente sostiene que las mujeres tienen un derecho autónomo sobre todos los bienes, las tierras inclusive, que puedan ser adquiridos en otra forma, sin importar el status marital (Silverblatt 87-88).

Antes de que las leyes españolas se impusieran totalmente, las mujeres nobles podían hacer uso de sus relaciones de afinidad con sus parientes masculinos para acceder a algunas propiedades. Cuando ya se consolidó la colonización, todas las mujeres, sin importar su rango, cayeron bajo la dominación de la sociedad patriarcal que se implantó. El

sistema de tributación que se impuso al igual que otras obligaciones destruyeron prácticamente el modo de vida anterior. Silverblatt se refiere a Guamán Poma de Ayala para hablar de la situación de desamparo en que quedó la mujer andina.

Él proporciona ejemplo tras ejemplo cómo la mujer nativa casada, soltera o viuda era obligada a trabajar para los funcionarios, terratenientes, corregidores y clérigos de la Colonia en condiciones sumamente explotadoras. Guamán Poma subraya lastimosamente el hecho de que las instituciones occidentales eran especialmente brutales e inhumanas para la mujer colonizada . . . (101).

Con todo lo brutal que pudo haber sido la situación de explotación económica de la mujer, sin embargo, nada pudo compararse al abuso sexual de la época colonial. Como fruto del abuso constante, la moralidad indígena, especialmente la referente a la mujer, cambió mucho. Fue a través de estas nuevas concepciones morales que se empezó a cargar toda la culpa en la mujer victimizada más que en la sociedad victimizante. El mismo Guamán Poma de Ayala es un fiel representante de este nuevo tipo de moral misógina.

Que las dichas indias de este reino arrimándose a los dichos encomenderos y padres de la doctrina, y al corregidor y justicias que son de palos como no le conocen dan favor, y con ella se hacen muy grandes haraganas y putas, y malas mujeres y no temen ni a Dios ni a la justicia, algunas como han sido cocineras del padre o de encomendero o corregidor, o de algún español o que haya sido criada o manceba, o tener hijo en ella, o que haya fornicado el dicho español o mestizo o negro o mulato; estas dichas indias salen embusteras, bachilleras, ladronas, muy grandes putas, tamberas, perezosas, amigas de comer, regalos . . . (250).

Junto a esta degradación de la moral antigua y la desvalorización de la mujer, la utilización de algunos aspectos de la estructura política andina, como el papel de los curacas, acabó por segregar a la mujer a un segundo lugar. En otra parte de su texto, Guamán Poma de Ayala había denunciado el abuso que ejercían algunos curacas sobre el trabajo de las mujeres. Según Silverblatt, los españoles impusieron modelos políticos ajenos y los funcionarios indígenas varones contribuyeron en mucho al desmantelamiento de la antigua estructura andina más igualitaria.

Al igual que los curacas, los hombres que participaban en el gobierno del poblado o que estaban al servicio del cura doctrinero podían ignorar dentro de ciertos límites, las estructuras precolombinas que daban forma a la vida social y política del ayllu . . . Fuera de las restricciones de la sociedad tradicional, algunos de los hombres que asumieron estas funciones en los ayllus coloniales, comenzaron a explotar las oportunidades ofrecidas por sus cargos. Esta explotación tomó a menudo la forma de abuso a la mujer, en modos inadmisibles para los patrones tradicionales (114).

Una cosa que conviene resaltar, sin embargo, y que no está suficientemente estudiada, es que frente a toda esta explotación oficial, la mujer andina encontró maneras propias de resistir y rebelarse. Esta rebelión coincidió con la caza de brujas que tenía lugar en Europa. Fundamentados en la historia de la creación y la caída, las referencias a las impurezas de la mujer en el Antiguo Testamento y las enseñanzas de San Pablo sobre el sometimiento de la mujer, la demonología medieval adquirió una gran fuerza. Siempre en relación con la sexualidad, las mujeres, en especial las pobres y viejas, las viudas y solteras fueron percibidas como el punto débil de un ordenamiento social patriarcal divinamente ordenado (Silverblatt 124).

Cuando los españoles llegaron, se encontraron con un sistema de creencias que no calzaba exactamente con lo que ellos conocían y vivían. Como ya hemos visto, la teología andina incluye opuestos y las mismas *huacas* pueden ser animadoras o destructoras. El concepto del mal y del demonio no coincidía con lo que se vivía en nuestras tierras. Debido a la excesiva presión ejercida por los españoles, sin embargo, algunas cosas cambiaron. Especialmente cambió el hecho de que algunas mujeres se autodeclararan brujas y compactadas con el diablo. Silverblatt analiza extensamente varios casos de mujeres andinas acusadas de hechiceras (118-155). Igual cosa hace Griffiths (113). Lo más curioso, sin embargo, es el rol de portadoras del descontento general que estas mujeres adquirieron.

Si bien la instancia del poder de la baja Edad Media y el Renacimiento puede haber percibido a la vieja hereje europea como políticamente subversiva, ésta actuaba sola. Ella era una paria de su pueblo. No así su contraparte andina. En la sociedad indígena colonial las brujas eran figuras poderosas: ellas eran acuciosamente buscadas como comadres, y su pre-

sencia requerida en las reuniones informales del pueblo, en las que se adoraban a las deidades nativas (Silverblatt 143).

Silverblatt cree que como fruto de este liderazgo ejercido por este tipo de mujeres excepcionales, se formaron algunas asociaciones de mujeres célibes. Estas y otras formas obedecían al deseo explícito de algunas mujeres de defender sus valores propios.

... La mujer de los Andes se resistió a una deshumanización tal, y la experiencia colonial —con sus peculiares luchas sobre los significados de género— coloreó esa resistencia. El rechazo al mundo hispano imponía, en alguna medida, el empleo de algunas formas ideológicas importadas por los españoles: así las ideologías de género convertían a las mujeres en brujas, y las mujeres andinas hicieron de la brujería una forma de resistencia (Silverblatt 158).

A un nivel diferente, el texto de Huarochiri cumple su papel de resistencia también porque en plena época de persecución nos presenta una visión de la mujer y de lo femenino que si bien puede aproximarse al paralelismo preincaico de género, nos invita a una profundización sobre lo femenino y lo masculino general de proyecciones muy actuales. Si el manuscrito fue escrito hacia 1610, año en que empezó en serio la persecución religiosa y la extirpación de las así llamadas idolatrías, podemos suponer que los escribanos tuvieron en cuenta lo que pasaba a su alrededor y aquello que la gente vivía de manera acumulativa e inclusiva. El contexto anterior, entonces nos sirve, no tanto para encontrar una equivalencia exacta entre los cambios socioeconómicos y políticos y los cambios religiosos, como para ubicar adecuadamente el análisis en un tiempo y un espacio concretos. Vamos a ver que nuestro texto de análisis, más que una jerarquía de géneros al estilo europeo o un paralelismo jerarquizado según la tradición incaica, nos ofrece una serie de ejemplos que, basados en el modelo propio del paralelismo de género, nos lanzan a resultados realmente novedosos.

Para entender mejor esto, sin embargo, no nos bastan los estudios generales del contexto histórico y sociopolítico de la época. Necesitamos echar mano de una teoría que nos ayude a comprender la mitología, pero desde un punto de vista diferente. En este sentido, una parte del estudio de Billie Isbell “From Unripe to Petrified: the Feminine Symbolic in Andean Gender Schema” (1992) nos ubica directamente

en la simbólica de género del mundo andino en la época que nos interesa. Para ella, igual que para nosotros, no basta la teoría antropológica tradicional. Necesitamos recurrir a otras fuentes de pensamiento. El feminismo nos parece muy apropiado porque va al fondo mismo del problema: el cuestionamiento del enfoque patriarcal en la mayoría de los estudios sociales. Con este enfoque, algunas teóricas del feminismo como Luce Irigaray hacen severos cuestionamiento a la teoría sicoanalista. En su obra, "The Bodily Encounter with the Mother" (1991), Irigaray critica el hecho de que Freud hable de la muerte del padre pero no de la muerte de la madre en su afán de justificar el ejercicio patriarcal del poder. Aunque Freud y las feministas aparentemente tomen el mismo punto de partida para sus análisis, "¿Qué es lo que quiere la mujer?", lo que las mujeres realmente buscan es reposesionarse y reclamar la pregunta para sí mismas (Felman 2-3). De esta manera se desafía directamente toda forma de psicoanálisis, incluyendo el de Lacán. En palabras de Morris, el aporte fundamental de Irigaray ha sido el siguiente:

To reveal the masculine ideology inscribed throughout our meaning system (the symbolic order) to construct the feminine order of meaning with which to produce a positive sexual identity for women . . . In her major work *The Speculum of the Other Woman* (1974), she demonstrates with detailed, often wickedly ironic commentary on Freud's writing, how his theory of sexuality is constructed, in effect, on just one sex. There is masculinity and his absence (114). (Revelar la ideología masculina inscrita en todo nuestro sistema de significados (el orden simbólico) para construir el sentido u orden femenino con el cual producir una identidad sexual positiva para las mujeres . . . En su principal trabajo *El espejo de la otra mujer* (1974), ella demuestra con comentarios detallados, con frecuencia muy irónicos, de los escritos de Freud, cómo su teoría de la sexualidad se ha construido teniendo en cuenta solamente un solo sexo. Solamente existe la masculinidad y su ausencia).

Frente a la imposición masculinista de significados, Irigaray propone la búsqueda del sentido positivo de ser mujer. En lugar de buscar solamente los significados de A y A-, correspondientes al ser masculino y al ser femenino respectivamente, Irigaray quiere articular la diferencia sexual en términos de A y B. Esto demandará la construcción de un imaginario y una simbólica propiamente femeninas por medio de las cuales las mujeres puedan representarse a sí mismas. Mediante este proceso, se generará una teoría adecuada. Una teoría que sea un mejor

instrumento para el análisis de los fenómenos sociales. Con demasiada frecuencia, la práctica de la relación entre los sexos no tiene su equivalente en la teoría. De lo que se trata, nos dirá Sara Castro-Klaren en “The Subject, Feminist Theory and Latin American Texts” (1996), es de reconocer que hay un impase entre la teoría y la práctica que debemos superar (273).

En la construcción de esta teoría precisamente, el feminismo desafía también el planteamiento binario de hombre y mujer, en los términos en los que hasta ahora se ha venido manejando la relación. El hecho de que muchas sociedades hayan relegado a la mujer al puesto del *otro*, junto con otros grupos discriminados, no da derecho a que se oponga a todas las mujeres de una sociedad contra todos los hombres de esa sociedad, como todos ya definidos antes de cualquier relación social real (Mohanty 262). El tema es mucho más complicado que eso. Así lo expone Roy Schafer cuando en su artículo “On Gendered Discourse and Discourse on Gender” (1994) nos dice:

The binary format obscures rather than highlights the relational aspects of gender . . . The binary conception of gender is also politically conservative in that it is based ultimately in taken for granted ideas about genital-reproductive anatomy . . . Briefly, either one has a penis or a womb or one does not, and that is what gender is all about (2). (El formato binario, en vez de alumbrar los aspectos relacionales de género, lo oscurece . . . La concepción binaria de género es también conservadora por cuanto se basa en último término en ideas gratuitas sobre la anatomía reproductiva genital . . . En resumen, cada uno tiene o un pene o un útero o no lo tiene , y de eso es de lo único de lo que trata el género).

De tal manera que el cuestionamiento al binarismo exagerado, que, por otra parte, es uno de los fundamentos conceptuales claves de la teoría postcolonial<sup>1</sup>, nos ayuda a encontrar aquellas formas intermedias generalmente rechazadas y preteridas por la sociedad. En este sentido, es muy apropiada la insistencia de Schafer: “That reasoning cannot comfortably accommodate biological variations within an anatomical realm, such as the various kinds of degrees of hermaphroditism. Nor can it comfortably accommodate subjective identities that do not correspond precisely to anatomy” (2). (Ese razonamiento no puede ajustarse adecuadamente a las variaciones biológicas existentes en el reino anatómico, tales como los diferentes grados de hermafroditismo.

Tampoco puede ajustarse adecuadamente a las identidades subjetivas que no tienen su correspondiente precisa en la anatomía).

En esta misma línea de pensamiento, cabe la discusión sobre los conceptos de lo que se conoce como lo “marcado” y lo “no marcado”. El diccionario de R.L.Trask, *A Dictionary of Grammatical Terms in Linguistics* (1993) define la ‘forma marcada’ como “a form or construction differing from another with which it stands in a paradigmatic relationship (the **unmarked form**) by the presence of additional morphological material” (167). (lo marcado es una forma o construcción que difiere de otra con la cual mantiene una relación paradigmática (la forma no marcada) por la presencia del material morfológico adicional). Aplicado este concepto a la teoría feminista, Nancy Chodorow diferencia entre lo masculino como algo que tiene que ser ganado cada día (marcado) y lo femenino como inherentemente adscrito (no marcado) (33).

Basados en estos conceptos generales, podemos ya aproximarnos al análisis de nuestro texto. Si retomamos el hilo principal del discurso de Isbell, descubriremos el carácter femenino y andrógino de las huacas. Si bien este tipo de caracterización es algo prácticamente demostrado con dioses mayores como Huiracocha, lo nuevo ahora es extender estos conceptos a otros dioses y diosas.

Aunque la solución última que Isbell propone parece ser la de que lo andrógino es la fuerza primaria que recrea y reproduce el mundo, vamos a ver que esta misma autora va a defender que lo femenino es lo no-marcado y lo masculino, lo marcado. Esto quiere decir que en los mitos de Huarochiri se puede hablar de una cierta preeminencia de lo femenino entendido esto como que “la mujer no es eliminada, su deseo sexual femenino es valorado y el cuerpo femenino aparece no como una masa horadada y cercada (hole), sino como un todo completo y fluido (whole)” (*Unripe* 1).

El hecho de que las mujeres sean socialmente muy valorizadas, a diferencia de lo que generalmente se acepta en la sociedad occidental, explica claramente por qué el deseo sexual femenino no requiere del control masculino, sino todo lo contrario, para no causar destrucción.

In the mythic texts . . . women are assigned the responsibility of impounding (sic) male sexuality, represented as male irrigation water. It is male

sexuality that is potentially destructive in the form of floods, whereby female desire and sexuality are propitiated ritually and represented as one of the 'prime-movers' of the ever-changing-world (Isbell Unripe 1). (En los textos míticos . . . las mujeres asumen la responsabilidad de frenar la sexualidad masculina, representada como el agua de irrigación del hombre. Es la sexualidad masculina la que es potencialmente destructiva en la forma de inundaciones, donde el deseo femenino y su sexualidad son propiciadas ritualmente y representadas como uno de los más importantes movilizados del mundo siempre cambiante).

Algunos ejemplos nos servirán para entender mejor esta afirmación que, lejos de cualquier polémica, lo único que hacen es ubicarnos lo más cercanamente posible al pensamiento andino, en este caso en lo tocante a las relaciones hombre-mujer, base misma de nuestro capítulo sobre la antropología del texto de Huarochiri.

El capítulo 31 nos narra la conquista de los *yuncas*, que vivían tranquilamente con abundante agua, que salía del lago Yansa en las riberas superiores del río Lurin. Los *yuncas* se habían originado de la planta de quinua, mientras que sus conquistadores, los *conchas*, los menos prestigiosos de los hijos de Pariacaca, nacieron en Yaurillancha, de donde salieron cinco hombres, acompañados de su hermana, una piedra y un casco.

Al mismo tiempo que nació Llacsamisa, el mayor de estos tres hombres, emergiendo por debajo de la tierra en Yaurillancha, nació también una piedra con una gorra. Sabemos que ésta se llamaba Llacsayacolla. Se dice que los tres hombres vinieron trayendo a Llacsayacolla. Entonces llegaron a un lugar que se llama Yanapuquio. Allí se quedaron bebiendo. Cuando los *yuncas* oyeron decir que tres hombres de aspecto muy temible se habían quedado allí, algunos fueron a verlos. Así, Llacsamisa mostró su gorra llamada Llacsayacolla a estos hombres. En el mismo instante todos murieron (Taylor 445.447).

Los dos pueblos complementarios, *yuncas* y *conchas*, nacieron de diferente manera. Los *conchas* conquistaron a los *yuncas* con el uso de esta misteriosa gorra o casco. Sin embargo, lo más interesante para nuestro análisis es el origen del nombre "concha". Según Isbell, concha significa "sobrino" o "sobrina", hijo de la hermana del hombre (*Unripe* 11). Cunocuyo, la mujer, hermana de los cinco hombres que salieron del fondo de la tierra, se casa con Yasali, el chico salvado por Llacsami-

sa de la furia de sus hermanos. Este chico, luego de ser pastor del ganado de Llacsamisa, llega a ser el sacerdote de Umapacha que bien podría ser el casco que salió de dentro de la tierra junto con los cinco hombres y la hermana. Todos los descendientes de Llacsamisa se extinguen, menos los que quedan por el lado de Conocuyo.

A propósito de los descendientes de estos tres hombres sabemos lo siguiente: se dice que todos los descendientes directos de Llacsamisa se han extinguido. Cuando él mismo estuvo a punto de morir, sus sobrinos, los hijos de Hualla, de vuelta de los Yauyos, se casaron con las hijas de Conocuyo-el padre de éstas se llamaba Yasali. Mucho tiempo después, Lázaro Puypurocsi y su familia eran descendientes de Hualla . . . A continuación sabemos que Juan Paucarasa, Lasaca y Canya son descendientes de Calla<sup>2</sup>. Estos son todos los que constituyen la prole de los cinco hombres que vinieron de Yaurillancha. Los descendientes directos de Llacsamisa son los únicos que se han extinguido. Los hijos de Lázaro Hualla que se dicen descendientes de Llactamisa, heredan este oficio por ser descendientes del sobrino de Llactamisa. Esto es todo lo que sabemos de los concha (Taylor 483.485.487).

Sin el matrimonio de la hermana con un chico de la localidad y sin los matrimonios endógamos entre primos, los *yumay*, es decir, los linajes de los concha se hubiesen extinguido totalmente. Tom Zuidema, en sus estudios sobre el parentesco entre los incas asegura que “each younger brother must in turn find himself in the position of ‘sister’ of his own older brother” (29-30). (“cada hermano más joven está en la posición de ser ‘hermana’ de su hermano mayor”) Esto da pie para asignar a la categoría “hermana” el rango de un tropo<sup>3</sup> que implica a la vez simetría y jerarquía (Isbell *Unripe* 12), es decir, una demostración más de la importancia extrema que tiene la mujer en los mitos de Huarochiri. Los grupos de parentesco específicos de sobrinos y sobrinas (*yuri*) cumplen con el ciclo asignado por los linajes (*yumay*) concha hasta que se produce un colapso o casi desaparición que da origen a un nuevo ciclo. Así como las momias hablan de la relación entre los vivos y las *huacas*, la categoría de “hermana” habla de la relación entre los conquistados y los hermanos de ella (Isbell *Unripe* 12). Por esto podemos hablar de simetría a la vez que de jerarquía.

En la continuación del análisis del capítulo 31, se alude a la relación entre el *huaca* yunca Collquiri y la hermosa Capyama. Esta es la historia:

En aquella época, Collquiri deseaba mucho tener una mujer. Así se fue hasta Yauyos y hasta Chaglla buscándola por todas partes. Pero no la encontró. Un día Cuniraya le dijo: “Hola, tu mujer está por todas partes, está muy cerca.” Así, muy feliz, fue a verla. Desde el cerro que domina Yampilla miró en dirección a Yampilla. Vio a una mujer sumamente hermosa que estaba bailando. El nombre de esta mujer era Capyama. Al verla tan hermosa, enseguida pensó en su corazón que ésta era la que iba a ser su mujer. Así envió a uno de sus muchachos diciéndole: “Anda, hijo; vas a decir a esta mujer que su llama ha parido un macho. Así ella va a venir enseguida.” El hombre fue a cumplir su encargo. Al llegar donde Capyama, le dijo: “Madre, tu llama ha parido arriba en el cerrito.” Regocijándose mucho ella se dirigió enseguida a su casa (Taylor 455.457).

El hombre yunca sube a la tierra de los yauyos para encontrar una mujer. Las dos mitades siguen presentes. Las dos mitades se necesitan y se incluyen en la geografía, en la complementariedad sexual y en el simbolismo. La relación no podía darse si no interviene el Dios trampeador Cuniraya. Este es como un Dios alcahuete que disfruta jugando pasadas a los otros *huacas*; pero más que nada que disfruta arreglando citas y encuentros amorosos. Solamente tenemos que recordar el suceso similar ocurrido entre la Diosa Cahuillaca y el mismo Cuniraya, que leemos en el capítulo 2. Con la ayuda de Cuniraya, Collquiri prepara una trampa para tener una cita con la hermosa mujer que acaba de ver. La trampa se refiere al parto de una llama, que es como el anticipo al otro parto del que va a hablarnos el relator. La noticia le produce a Capyama un gozo muy inmenso. ¿Qué es lo que ella prepara para el encuentro?

Colocó su tambor de oro en el centro de la casa; a su lado colocó dos pequeñas bolsitas y enseguida trayendo solo un porongo de chicha fue con mucha prisa al lugar donde le estaba esperando el mensajero de Collquiri . . . Cuando el huaca Collquiri la vio llegar, se regocijó mucho y volvió enseguida hacia Yansa. Entonces su muchacho, al conducir a esta mujer, la engañaba diciendo: “Casi hemos llegado; está aquí cerca” (Taylor 459).

El maíz de que está hecha la chicha representa, como en otros mitos de irrigación (capítulos 6 y 7, por ejemplo), la parte femenina de la relación que, al rato, entrará en contacto con el agua o lado masculino

(Salomon *Manuscript* 139). El engaño (*llulla*) continúa, en cuanto a la distancia y al lugar mismo a donde deben llegar. Empieza el flirteo amoroso cuando el *huaca* transformado en grillo juguetea con Capyama.

Collquiri transformándose en callcallo la esperaba en el cerro que domina Yampilla. Cuando llegó, esta mujer quiso agarrar al callcallo. Este, revoloteando por aquí y por allá, no se dejó prender. Finalmente lo agarró y lo colocó en su regazo. Al agarrarlo derramó la chicha que traía en su rataca (porongo). Enseguida se formó un manantial (pucyo) en el lugar donde se derramó. Se dice que aún hoy este manantial lleva el nombre de Ratactupi (Taylor 461).

Ocurre una transformación y un correteo muy simbólico. Luego, en el mismo centro del regazo, como lugar simbólico de la reproducción, viene el contacto entre el animalito y la chicha de maíz que lleva Capyama. De este contacto, muy significativamente, sale nada menos que un manantial, una fuente de agua, con todo lo que ello simboliza. ¿Qué pasó con el grillo?

El callcallo que traía en su regazo se agrandó y comenzó a pesar sobre el vientre de la mujer causándole gran dolor. Preguntándose qué podía ser, lo miró. Al caer al suelo apareció un muchacho muy hermoso. Este le saludó con palabras muy agradables: “No perdiste tiempo, hermana, en colocarme en tu regazo. ¿Ahora qué vamos a hacer? Yo era quien te hizo llamar.” La mujer también se enamoró (enamorarca) enseguida de él. Así se acostaron juntos. Después la condujo a su tierra en Yansacocha (Taylor 459.461).

La cosa más curiosa es que Capyama queda encinta y va, con gran dolor como en cualquier parto, a “dar a luz a su propio esposo.” Además del elemento de extrema endogamia, está el elemento simbólico de una mujer-madre-esposa que controla la sexualidad masculina, simbolizada en el agua. Se produce aquí una suerte de sinécdoque por la cual el todo femenino toma lo masculino como una parte de su cuerpo, sin la presencia del padre (Isbell *Unripe* 14). Aún en el caso, muy posible, de que esta ‘concepción virginal’ sea una influencia cristiana, lo realmente diferente son las características del nuevo ser. El hermoso joven (*shuc cari alli sumac huampralla*) que tiene delante de sí no es de ninguna manera un niño tierno. Él es capaz de decirle palabras muy amigables<sup>4</sup> y de reconocer que era él quien había enviado por ella. Capya-

ma no hace más que enamorarse de su esposo, al cual había acabado de dar a luz. La palabra que usa el escribano para enamorarse es una quichuización del mismo verbo castellano en una prueba más de inclusión de léxico nuevo en el texto. Sin embargo, no todo termina allí. Capyama no es un individuo aislado, sino que pertenece a un *ayllu*. Según Silverblatt, en el ayllu preincaico estaban presentes tanto la jerarquía de conquista como el paralelismo de género. Aunque se daba un ligero predominio de lo masculino, la importancia del lado izquierdo asociado con la mujer era muy grande. No estaban en juego solamente relaciones rituales y simbólicas sino el acceso a los recursos naturales (160-161). Así se entiende el forcejeo que se dan entre Collquiri y los parientes de Capyama.

Entonces, su padre, su madre y sus hermanos y los otros miembros de su ayllu buscaron a Capyama; con gran llanto se preguntaban adónde habría ido. Después de haberla buscado durante largo tiempo un hombre de los yumpilla llamado Llucahua les contó: “Vuestra hija se ha convertido en una huilca poderosa. Ya nada le falta; tiene marido.” Entonces vinieron enseguida a buscarla. Al encontrarla, muy encolerizados dijeron a Collquiri: “¿Por qué motivo nos has robado nuestra hija, nuestra hermana? ¿Eres tú quien nos ha hecho buscarla en todas las comunidades hasta el cansancio?” Y añadieron: “Ahora ordenamos que vuelva con nosotros.” Collquiri les respondió: “¡Padre, hermanos, con mucha razón me reñís por no haberte hablado a ti, padre, antes de haberme llevado a tu hija! ¿Qué os voy a dar, casas o preferís chacras, llamas, hombres para serviros, chahuar, oro, plata? ¿Qué es lo que deseáis?” Con estas palabras intentó despertar su codicia. Pero no aceptaron absolutamente nada. Al contrario quisieron que su hermana volviera (Taylor 461.643).

El hecho de que Capyama ya se haya convertido en una *huilca* (*huaca* muy importante o sacerdotisa de alto rango) y de que ya tenga marido no sirve de ningún consuelo a su padre y a sus hermanos. Tampoco se conforman con las explicaciones dadas por Collquiri. Curiosamente tampoco se entusiasman ante los ofrecimientos que éste les hace: casas o chacras siempre necesarias para vivir, llamas para el trabajo o el sacrificio u hombres para el trabajo, o **chahuar**, el árbol sagrado. Ni el oro ni la plata son atractivos o equivalentes al valor de Capyama. Ellos solamente quieren que ella vuelva. ¿Qué pensaba ella misma? ¿Cómo pudo convencerles Collquiri?

Pero ella les contestó: “Yo no quiero volver. Ya me casé con todo mi corazón” y el hombre llamado Collquiri dijo: “Padre, no quieras quitarme a mi mujer. Ya te dije que te iba a dar todo lo que desearas. ¿No te gustaría que te diera un hucoric?” Un hombre que había llegado un poco después de los otros hermanos de Capyama y se había sentado entre ellos, se puso a hablar. “¡Padre, acepta!” Les dijo. “¿Quién sabe lo que será este hucoric?”

Se preguntaron y lo discutieron detalladamente entre ellos. Entonces el más anciano de ellos empezó a hablar: “Está bien, hijo; cástate pues con nuestra hija pero cumplirás lo que has prometido.” Tras estas palabras se volvieron a su casa. Collquiri les dijo: “Al quinto día vamos a vernos de nuevo, padre” (Taylor 465).

Capyama está muy segura de lo que ha hecho y de que se ha casado con todo su corazón y no quiere volver. Aunque lo que realmente está en juego aquí no parece ser la localidad de la nueva pareja, es decir el lugar donde debían vivir. Lo que estaba en discusión era el llamado precio de la novia. Este era un “catalizador ritual que aseguraba nuevos vínculos y relaciones. Lejos de consistir en objetos que representasen riqueza acumulada, los regalos simbolizaban la creación de una nueva red de relaciones recíprocas” (Silverblatt 164). En este contexto hay que entender el regalo simbólico que Collquiri les ofrece, un **hucoric** (lit. “algo que va por dentro”). Aunque los parientes no saben qué es exactamente eso, aceptan la propuesta a través de la palabra del más anciano. Salomon piensa que Collquiri mismo es un **hucoric** porque fue capaz de ir “dentro de” Capyama (*Manuscript* 140). Serán cinco días, como siempre el número cinco, los que tendrán que pasar para que Collquiri cumpla la promesa de un nuevo **hucoric**.

Así, cinco días después, Collquiri, fiel a su palabra, se dirigió por debajo de la tierra hacia Yampilla. Después de haber recorrido un largo trecho, preguntándose por donde iba, quiso subir y salir por el lado de allá de Aparhuayqui. Cuando casi había conseguido sacar su cabeza, el agua subió por el hueco que había producido y brotó como una fuente. Entonces, después de haberlo tapado con sólo un poco de cobre, volvió hacia abajo. Así trazando su camino por debajo de la tierra salió encima de la parte alta de Yampilla. El manantial que brota allá donde salió de la tierra aún hoy lleva el nombre de esa mujer, Capyama (Taylor 467).

Sin duda alguna ésta es una hermosa manera de explicar varias cosas. Por una parte, no está ausente un cierto sentido sexual que solamente alude a la relación de la pareja. Por otra parte, es una reafirmación de los derechos de la mujer al acceso pleno a la tierra y todos sus recursos, sancionado ahora por un símbolo y un ritual<sup>5</sup>. Por último se intenta explicar los orígenes del manantial que existe aún hoy día. Según Taylor, los habitantes actuales de Huarochiri cuentan una historia muy similar a la del mito, como una prueba de la continuidad de la tradición a lo largo de los años. En la versión actual sigue presente el juego amoroso entre el hombre y la mujer, así como la pugna por el control del agua entre las regiones. El cambio de concepción frente a la fuerza en el agua, sin embargo, es que la mayor potencia se asocia con lo masculino de Huarochiri, mientras que la menor fuerza se asocia con lo femenino de San Damián (467). Aunque todo esto estaba en proceso de transformación en los tiempos del manuscrito, lo que parece estar más claro es la capacidad destructora de lo masculino y la reacción frente a esto por parte del lado femenino.

Una cantidad enorme de agua salió del manantial llamado Capyama y amenazaba con llevarse todas las chacras de los yampilla. Se llevó todas sus ocas que estaban secando, su quinua esparcida en el suelo y todo lo demás que se encontraba en su camino. Entonces los yampilla se encolerizaron mucho y todos dijeron: “¿Por qué aceptaste una cosa así? ¡Hazla retirar enseguida! Ya estamos acostumbrados a vivir con poca agua.” Así, desde su comunidad misma, los padres de Capyama llamaron a Collquiri. “Cuñado” le gritaron, “todos están enojados con nosotros. ¡No sueltes tanta agua! ¡Ciérrala! ¡Collquiri, cierra el agua!” Entonces Collquiri tapó el manantial con plomo y otras cosas. Pero cada vez que lo tapaba, el agua conseguía destruir su trabajo y brotar de nuevo. Como seguían gritándole desde abajo para que lo cerrara, Collquiri mismo entró en el agua y, tendiendo su capa encima, se sentó en medio del manantial. Así consiguió que se seicara un poco. El agua sale hoy de ese manantial pasando a través de la capa de Collquiri como si fuera filtrada. Cuando lo tapó, el agua salió por los otros manantiales que se encuentran por todas partes. Antes no existían (Taylor 465.467.469.471).

La cantidad enorme de agua puede ser tomada en dos sentidos. Literalmente nos remite a la abundancia de agua en tiempos antiguos, posiblemente por la escasez que la población experimenta en la actualidad. Sin embargo, el sentido que más nos interesa aquí, de acuerdo

con nuestro planteamiento inicial y según los estudios que estamos tomando como modelos, es el agua como potencialidad sexual masculina incontenible. Es capaz de arrasarse con todo. La quinua y la oca, alimentos muy comunes y además simbólicos (recuérdese el simbolismo de la quinua en cuanto planta de la cual se originó el pueblo yunca), son arrastradas por la corriente. Estos productos, además, pueden ser tomados como representativos de la parte femenina de la relación, la tierra misma (antes de la redefinición incaica de la *pachamama*), sobre la cual se tienden para secarse al sol (otro elemento masculino). Los yampilla no están contentos con tanta cantidad de agua. Estaban ya acostumbrados a vivir con poca agua, tal vez, siguiendo el simbolismo, digamos que estaban acostumbrados a tener el control de la potencialidad sexual. Por eso se quejan ante el nuevo cuñado. Tan en aprietos se ve éste ante su familia política que hace uso de su propia capa para tapar la fuente. Lo único que consigue es producir agua filtrada y la formación de varios manantiales. Figura hermosa ésta para explicar lo que la gente tiene a su vista.

Lo más curioso es que no solamente los yampilla están descontentos con la nueva situación. Si los unos se quejan de la abundancia del agua, los otros temen por su escasez.

Entonces los concha empezaron a encolerizarse puesto que su agua se estaba secando. ¿Por qué están distribuyendo nuestra agua?, dijeron. ¿Con qué vamos a vivir nosotros? Todos los concha se quejaron a Llacsamisa, el camayuc del agua, diciéndole: “Hola Llacsamisa, ¿por qué permites que nuestra agua se seque? ¿Cómo va a sobrevivir la gente?” Y lo arrojaron a la laguna. Al ver cómo estaba la situación, el huaca Collquiri dijo: “Tienen razón. ¿Con qué van a vivir ellos?” Y dio las instrucciones siguientes a un muchacho que estaba a su servicio llamado Rapacha: “Haz caer una cantidad reducida de tierra y piedras desde esa orilla dentro de la laguna abajo. Allí vamos a señalar cuánta agua sea necesaria para que vivan los concha.” Entonces Rapacha abrió una pequeña brecha en la orilla de la laguna. Enseguida, desde abajo, Collquiri construyó una muralla grande destinada a represar sus aguas. Se dice que esta muralla construida sin la adición de tierra aún existe (Taylor 471.473).

Los concha, la parte de arriba-masculina afectada con perder el agua-sexualidad, no entienden cómo el amor de Collquiri por Capyama puede haber desatado tal situación. Ahora ellos se ven en peligro de

perder su agua. Se enojan también contra Llacsamisa al cual arrojan a la laguna. Taylor piensa que lo que arrojaron fue un objeto sagrado o *huaca* que representaba a Llactamisa. Esto aludiría también a la costumbre colonial de arrojar las imágenes de los santos que no eran eficaces ante los pedidos de la gente (471). El muchacho Rapacha es quien cumple las primeras órdenes de Collquiri para satisfacer las peticiones de los concha y medir cuánta agua les era necesaria. Con esta actividad, Collquiri construyó la muralla grande que los informantes del manuscrito creen ver hasta el momento. Desde ese instante el agua y todo lo que ella simboliza parece ser un elemento controlable. El agua y todo lo que ella simboliza es controlado por Collquiri que, en realidad sólo es un emisario de una mujer, su mujer, Capyama. Es así como se instituye el hermoso ritual del sondeo del agua.

Collquiri señaló al hombre llamado Llacsamisa cinco niveles en el muro que cerraba el desagadero de la laguna. “Cuando el agua llegue a este nivel”, le dijo, “taparás el desagadero de la laguna; entonces dentro del espacio de tiempo que te estoy indicando conducirás de nuevo el agua hacia las chacras abajo; al salir el sol soltarás el agua; sólo cinco veces será irrigado el maíz añay. Estas son las instrucciones que te doy para que esto se realice.” Y le indicó con cuidado las piedras que servían de señales para soltar y cerrar el agua. Se dice que aún hoy sus descendientes hacen todo conforme a esa costumbre exactamente como fue señalada a Llactamisa por Collquiri. Sabemos que le llaman a ese rito el sondeo de la laguna y a la vara con que la sondean el turcacayo. Se dice que cuando estamos sobre el muro encima de estas piedras, si tenemos una buena vista y estamos familiarizados con todo lo que es necesario hacer, podríamos ver el nivel del agua quizá antes de alcanzar el fondo con el turcacayo. Por el mes de marzo todos los concha hombres y mujeres salen a cerrar la bocatoma de la laguna (Taylor 475.477).

Téngase en cuenta que es Llacsamisa y sus descendientes por el lado de su hermana los que están a cargo de la limpieza y el ritual, una limpieza y un ritual que se mantienen hasta nuestros días. Taylor, como ya hemos dicho, en su trabajo de campo en la región de Huarochiri, en la localidad de San Damián, encontró la versión modernizada de esta tradición, con nuevos elementos técnicos y simbólicos incluidos (475). Aunque todos se benefician con el servicio del agua, son solamente los descendientes de Llacsamisa, más concretamente los descendientes de la hermana de Llacsamisa, Conocuyo, los que se encargan de todo esto.

Como dice Isbell, “what is clear is that the descendants of Cuno Cuyo and Yasali (the concha –the nieces and nephews) become the water priests, because as was mentioned above, Llacsamisa’s descendants become extinct” (*Unripe* 16). (Lo que queda claro es que los descendientes de Cuno Cuyo y Yasali (los concha – las sobrinas y los sobrinos) llegan a ser los sacerdotes del agua, porque según se mencionó antes, los descendientes de Llacsamisa se extinguieron). En cuanto a los rituales de limpieza del canal, las instrucciones son bastante claras.

Llacsamisa y sus descendientes indicaban dentro de cuántos días iba a realizarse el rito de sondear la laguna y daban todas las instrucciones que la gente debía seguir. Y teniendo fe sólo en lo que ellos les decían, todos los concha se dirigía a la laguna. Como ellos eran los yancas de Yansacocha, en la época de los ritos de irrigación, todo se organizaba sólo conforme a sus órdenes. Cuando ya llegaba el momento de irrigar las chacras, sólo ellos indicaban si podían empezar los trabajos el mismo día o cuánto tiempo tenía que esperar. Y los concha hacían todo sin seguir otras instrucciones que las de Llacsamisa y sus descendientes. Incluso si la laguna desbordaba a medianoche sacaban a los descendientes de Llacsamisa dondequiera que estuviesen diciéndoles: esto es de vuestra competencia. Como no tenían otro oficio que hacer, la laguna de Yansa era día y noche objeto único de sus preocupaciones. Y la gente, esforzándose en cultivar el maíz destinado a Llacsamisa y sus descendientes decía: “Por ser ellos numerosos sobrevivimos” y los veneraban. Así Llacsamisa y sus descendientes vigilaban con mucho cuidado esa laguna a fin de que el agua no se desbordara. Si por si acaso desbordara y el agua represada en la laguna de Yansa entrara en el río, parece que, enseguida, una brecha se formaría en su orilla. En otras ocasiones, cuando el agua entraba en el río, se formaba una brecha. Por eso la vigilaban con mucho cuidado (Taylor 477.479).

Aunque no se nombre directamente a Conocuyo, nosotros sabemos que la insistencia en que eran solamente los descendientes de Llacsamisa los encargados de todo refuerza nuestra teoría del control de la parte femenina sobre la sexualidad masculina. Cuando en nuestro próximo capítulo analicemos el tema de la ética andina, profundizaremos un poco más en la reciprocidad que este pasaje manifiesta. La comunidad está agradecida que los descendientes de Llacsamisa-Conocuyo sean tan numerosos para que puedan hacer los trabajos. Nadie parece

poner ninguna oposición a tener que trabajar para pagar el servicio de los encargados del agua.

El ritual no es muy simple. Tiene por lo menos dos partes. Se trata de celebrar simbólicamente tanto la irrigación como la contención del agua. Las instrucciones son muy precisas para cada uno de los casos.

Entonces, como ya hemos contado, cuando era época de cerrar el desagüero de Yansacocha y soltar el agua, también los huacasas se dirigían a la laguna. Y toda la gente sin excepción, salía para cerrar el desagüero. Al llegar las mujeres, cada una depositaba ofrendas de coca y de chicha también. Los yañicas recibían todas estas ofrendas destinadas a yansa. Solían llevar también una llama. Y también cuyes y ticti y toda clase de ofrenda ritual. Cuando acababan de juntarse todos y se habían registrado en sus quipus todos los ausentes, empezaban a adorar a yansa diciéndole: “Padre Collquiri, tuya es la laguna; tuya es también el agua; este año danos agua en abundancia.” Al acabar este rezo, todos bebían chicha y mascaban coca. Después, los hombres y las mujeres empezaban a tapar la bocATOMA de la laguna. Cuando ya había llegado la época de soltar el agua, siempre iban a la laguna cinco veces acompañados por dos o tres huacasas. Previamente un hombre y una mujer entraban en una chacra algo grandecita. Llevaba un cántaro de chicha, no más de uno o dos de sus cuyes y coca. Después de ofrecer estos sacrificios, soltaban el agua (Taylor 479. 481.483).

Tanto para la irrigación como para el represamiento se reúnen todos los concha en el lago Yansa en el mes de marzo. Siempre lo hacen bajo la dirección de los sacerdotes, continuadores del primer sacerdote del lago, Yasali, esposo de Conocuyo. Cuando se trataba de cerrar el agua o represarla, eran las mujeres las que ofrecían los dones: la coca, hoja sagrada de la fuerza y la adivinación, la chicha de maíz para la sed después del trabajo y la caminata. Ambos productos, como recordamos, son los mismos que tenía Conocuyo cuando “engendró” a Collquiri. Además llevaban otras ofrendas como una llama, cuyes y *ticti*.

Es interesante también resaltar el uso de los quipus para contar a los ausentes, seguramente para tenerlos en cuenta a la hora de los beneficios posteriores. El rezo que hacían a Collquiri, el hijo-esposo de Conocuyo, era de reconocimiento de su señorío sobre la laguna y de petición por un agua abundante. Cuando llegaba el momento de soltar

el agua, no eran solamente mujeres las que actuaban. Era una pareja con las mismas ofrendas. Una pareja de un hombre y una mujer que simbolizaban la unidad entre los dos lados y la productividad de los matrimonios, luego de que había sido posible controlar la sexualidad masculina por parte de la mujer. “Without female control of male excessiveness, neither irrigation nor productive marriages could result” (Isbell *Unripe* 16). (Sin el control femenino de los excesos masculinos, no se darían ni la irrigación ni el matrimonio productivo).

El mito termina con una expresión que es bastante común en lo que denominamos literatura oral, es decir una serie de textos escritos que empezaron como narraciones orales. Se dice que no se sabe más, pero luego se proporciona nueva información.

No sabemos más que lo que hemos narrado aquí sobre Yansa. Sabemos lo siguiente: se dice que los antepasados de estos concha eran sólo hijos menores y poco estimados de Pariacaca y de Tutayquire. Por eso les dieron sólo una cantidad muy reducida de ropa y pocas chacras. Sabemos que sus huacas celebran los mismos ritos que los checa durante las fiestas de Pariacaca y de Chaupiñamca y también bailan el Chanco. Todo eso ya lo hemos contado en los demás capítulos (Taylor 483).

Lo nuevo que se dice es una especie de contradicción. A pesar de que los concha eran tan importantes en el trabajo y en los rituales del agua, no eran los más favorecidos por Pariacaca. ¿Cómo es posible que los más privilegiados en el sentido simbólico sean aparentemente los económicamente menos favorecidos por los dioses? A pesar de la diferencia en rango social, el escribano quiere recalcar en la idea de que los checa como los otros celebraban los mismos rituales. “Tal como ya lo hemos contado en otros capítulos”, insiste el escribano en referencia a lo ya dicho antes.

Otro ejemplo del control de la sexualidad masculina por parte de la astucia femenina está presentado en los capítulos 6 y 7. Para demostrar la complementariedad entre lo masculino y lo femenino como eje central del cosmos andino, hemos aludido ya a la historia de Chuquisuso. Luego de que esta *huaca* logra que Pariacaca le cumpla todos sus deseos en cuanto a la dotación de agua, ella decide entregarse al Dios luego de lo cual se transforma en piedra, no muy lejos del Dios Cuniraya. Una lectura más profunda del mito nos ayuda a enriquecer el punto

de vista sobre la relación entre los sexos que hemos manejado hasta aquí. La figura de Chuquisuso, objeto de veneración en los ritos de limpieza del canal, y representada como una mujer que distribuye chicha de maíz y tostado no hace más que confirmar el rol tan importante de la mujer en esta sociedad. En una alusión y crítica directa a las interpretaciones muy masculinistas hechas hasta ahora, Como Isbell dice,

This is not a straightforward symbolic structure involving female/land and male/water huacas in these tales, but rather one of dynamic transformation from the world of huacas into the world of the living with female actors playing a major role in animating these transformations, actualized through symbolic sex (Unripe 20). (Esta no es una estructura simbólica estricta que involucre huacas femeninas-tierra con huacas masculinas-agua. Es más bien una estructura de transformación dinámica del mundo de las huacas al mundo de los vivos donde las actrices femeninas, concretizadas en el sexo simbólico, juegan el rol principal).

Por otra parte, es interesante descubrir en personajes como Chuquisuso un sentido nuevo y muy significativo. No solamente es la controladora, como mujer que es, de la desbocada sexualidad masculina, sino que también es presentada como mujer-demonio. Como sabemos, la idea cristiana del demonio no correspondía a la idea indígena de *supay*. Como ocurrió en otros casos, la imposición occidental forzó el significado y pronto los misioneros y los libros tradujeron un término por el otro. Sin embargo, la idea indígena de *supay* no era la de un ser eminentemente malo y negativo. Era, más bien, una combinación de lo bueno y lo malo, de lo claro y lo oscuro.

Salomon and Urioste, citing the work of Duviols (1978), point out that *supay*—which was translated by clergymen as demon could have retained its older Andean meaning of ‘shade or light, volatile part of a living being.’ Every huaca and mallqui, the androgynous duality of a living being, probably also had *supay*, another duality represented as shade and light (Isbell Unripe 19). (Salomon y Urioste, citando el trabajo de Duviols (1978) dicen que *supay*- que fue traducido por los clérigos como demonio pudo haber retenido el antiguo significado indígena de ‘sombra o luz, una parte volátil de un ser vivo.’ Cada huaca y cada mallqui, la dualidad andrógina de un ser vivo, probablemente tenía su propio *supay*, otra dualidad representada como sombra y luz).

Si Chuquisuso tenía la calidad de *supay*, en el sentido andino, ya podemos imaginarnos la riqueza de su personalidad y la relación con lo andrógino que, por otra parte, nos manifiesta. La característica de andrógino es asignada no solamente del Dios mayor Huiracocha, sino a todas las *huacas*. Esta característica no está disociada de ninguna manera del concepto de *supay* que, según vemos, tiene la connotación de claro-oscuro. Más aún, si esto ocurría a nivel de los espíritus, ocurría también a nivel de la vida diaria de la gente común. Las *huacas* son solamente representaciones simbólicas de la vida diaria y común de la gente de Huarochiri. Y este sí que es un aporte muy novedoso en la antropología andina, entendida principalmente como el estudio de las relaciones entre hombres y mujeres. Es un aporte nuevo porque se trata de considerar precisamente los aspectos inclusivos, que no excluyen interpretaciones posibles en la lectura de los textos.

Antes de analizar en concreto el capítulo 10, referente a la Diosa Chaupiñamca y sus hermanas, conviene detenernos un poco en la diversas interpretaciones que se han hecho de este texto clave.

Autores como Salomon y Urioste que, consecuentes con su idea de que el manuscrito es la figura simbólica de la relación entre los dos principales grupos étnicos, sostienen que ésta es una tradición (en el sentido de la Biblia) yunca que quiere dar la idea de una relación fraternal con los yauyos de la sierra, hijos de Pariacaca. Para fortalecer su planteamiento, se remiten al capítulo 9 en el cual puede leerse lo siguiente:

Pariacaca then established his dwelling on the highs, on the same territory, where he had conquered and began to lay down the rules for his worship. His law was one and the same in all the villages. The law we speak of was: "We are all of the same birth." <margin in Spanish:> [This is taken to mean of one family] (Salomon Manuscript 71). (Pariacaca entonces estableció su morada en las alturas, en el mismo territorio, donde el había conquistado y había establecido las reglas de su culto. Su ley fue única y la misma en todos los poblados. La ley de la que hablamos dice que todos venimos de un mismo nacimiento. Esto quiere decir de una sola familia).

El culto unificado a Pariacaca, según esto, tiene como fundamento la comunidad de origen. En otras secciones, el escribano ya ha ano-

tado el hecho de que los rituales eran y debían ser similares. Recordemos que estamos frente a un texto de recolección de las denominadas idolatrías, donde lo que más importaba precisamente era demostrar que estos rituales considerados satánicos estaban muy extendidos en toda la zona. Para nuestra investigación, la interpretación del culto unificado nos viene muy bien, porque es una demostración más de la interculturalidad presente en la zona. A pesar de las grandes diferencias entre los grupos, se aceptaba la inclusión de las prácticas y las ideas de los vecinos como propias.

Sin embargo, la cosa no es tan simple como podría parecer. Aunque se puede argumentar que el culto era prácticamente el mismo porque los grupos tenían el mismo origen simbólico, es posible hacer varias lecturas de lo que podríamos denominar el sentido del origen. Salomon y Urioste plantean que *huc yuric canchic* significa “nosotros somos de un solo nacimiento” (un grupo de parentesco) (*Manuscript 71*). Aunque Salomon y Urioste distinguen entre *yuric* (agentivo que significa *nacimiento común*) y *yumay* (que significa *patrilineaje*), terminan por proponer en que los patrilineajes dominantes son los de Pariacaca. Según ellos, este planteamiento es la piedra angular del orden ideológico expuesto en el texto. Para estos autores, los tres elementos que definen la relación misma entre los grupos son el carácter dominante de los patrilineajes, protegidos por Pariacaca, la incorporación de los yuncas, liberados del dominio de Huallallo Carhuincho y protegidos por Chauñamca, en este sistema como donadores de esposas, y el parentesco íntimo que une a todos, por ser descendientes de las uniones entre un hermano y una hermana (*Manuscript 70*). En el primer capítulo de nuestra disertación, seguimos este planteamiento general para explicar la cosmología y la teología del manuscrito porque nos parecía que iba muy bien con el carácter sexuado de la naturaleza y con la simbolización de la complementariedad de género que, como hemos dicho, es una de las características básicas de la filosofía intercultural andina.

Sin embargo, ésta no ha sido la única lectura del texto. La traducción castellana de Taylor, que ha sido la que hemos seguido más de cerca, interpreta el pasaje como la pertenencia a varios linajes que se unen luego por el mismo culto (167). Esta posición tampoco contradice el carácter inclusivo de la filosofía practicada por la gente porque el hecho

de provenir de varios linajes no les impedía la práctica del mismo culto. Por el contrario, puede ayudar a ampliar el concepto de filosofía inclusiva a gente de diferentes orígenes étnicos y geográficos.

La tercera lectura del pasaje es la de Isbell y la nuestra. No discutimos si pertenecen o no a un mismo linaje. Nuestro planteamiento más bien cuestiona el carácter de “donadores de esposas” que se ha enlizado a los yuncas. Más que una simple relación de intercambio, lo que se propone es una profundización en las concepciones de género y en la manipulación de las genealogías, según sea la posición de los personajes en un determinado momento de la historia.

From my reading, the myths do not mandate the creation of straightforward exchange between conquering males and subordinate females creating patrilineages: rather they tell of the conflicts and paradoxes of sex and procreation whereby continuity of ‘birthing groups’ is achieved through a number of manipulations of genealogies, including the possibility of a local conquered male replacing the patrilinear ‘sperm’ in a restructuring of history (as occurred in chapter 31) (Unripe 20-21). (Según mi lectura, los mitos no ordenan la creación como un intercambio estricto o exclusivo entre los machos conquistadores y las hembras conquistadas creando patrilineajes. Más bien, los mitos hablan de los conflictos y paradojas del sexo y la procreación donde la continuidad de los “grupos de descendencia” se consigue a través muchas manipulaciones de genealogías, que incluyen la posibilidad de un macho local conquistado que reemplaza el filo patrilineal y que así reconstruye la historia (tal como ocurre en el capítulo 31).

Ya hemos visto la manera cómo esta lectura feminista del texto nos ha llevado a descubrir insospechadas propuestas de análisis, en lo que denominamos antropología andina. En este caso concreto, lo que se cuestiona es el papel pasivo asignado a la parte femenina de la relación. Como ya lo analizamos, el capítulo 31, precisamente, sería un buen ejemplo de manipulación de ideologías. Recordemos que en ese capítulo, Yasali, el esposo de Conocuyo, cede sus derechos masculinos en favor del reconocimiento a su esposa y a sus descendientes.

Para ahondar más en esta última lectura proponemos el siguiente análisis del capítulo 10, relacionado con la Diosa Chaupiñamca. Como ya sabemos, esta Diosa es la contraparte de Pariacaca y como El, se

desdobla en cinco personalidades. Se le conocen varias denominaciones. A veces, aparece como cinco hermanas, a veces es solamente una mujer. Aparece como la esposa, la hermana o la nuera de Pariacaca e, inclusive, es considerada hija del sol.

La primera característica de Chaupiñamca es su relación con Tamtañamca y con Huatiacuri. Estos dos personajes aparecen en el capítulo 5 en el cual, el primero se muestra como un señor poderoso y Huatiacuri como un hombre muy pobre. En el mejor estilo plural de la filosofía andina, Chaupiñamca no aparece sola sino que, al igual que Pariacaca, se desdobla en varios personajes-hermanos-hermanas, que más que seres separados representan cada uno una función de la mujer Chaupiñamca: madre, esposa, hija, esposa. Su capacidad de animación en la región de los yuncas, a la cual se dirigió por disposición de Pariacaca, tuvo que ser ganada luego de vencer a Manañamca, la esposa de Huallallo Carhuincho. La dualidad andina asume el carácter de una tríada cuando Chaupiñamca se presenta como la hija de un hombre rico, Tamtañamca, y la mujer de un hombre pobre, Huatiacuri. Sin embargo, la figura que al escribano le interesa resaltar más es la de Pariacaca, con el cual Chaupiñamca estaba estrechamente unida en el simbolismo y en el tipo de culto. Inclusive la calidad de hermano que le asigna va acorde con las investigaciones que dicen que frecuentemente se omite la figura paterna, para dar paso más bien a la figura fraterna (Rostworoski *Estructuras* 15). El culto similar aparece como muy actual a la época, aunque la Diosa haya tenido que ocultarse en la misma casa del agente de la nueva religión, la religión cristiana.

Ahora vamos a describir a Chaupiñamca. Se dice que Chaupiñamca era hija de un hombre nombrado Tamtañamca, señor de Anchicocha, y mujer del pobre Huatiacuri . . . Según cuentan esta mujer tenía cinco hermanas. La primera de esas mujeres, Chaupiñamca, siguiendo las instrucciones de Pariacaca, se fue a morar a Mama de Abajo. La mujer llamada Manañamca andaba diciendo que era ella quien animaba a los hombres. Algunos hombres dicen que, según la tradición, Chaupiñamca era hermana de Pariacaca. Ella misma afirmaba que Pariacaca era su hermano. Chaupiñamca era una piedra con cinco brazos. Para observar su culto hacían carreras idénticas a las que practicaban cuando iban a adorar a Pariacaca, persiguiendo a sus llamas o a otros animales. Conducían también allí al santuario de Chaupiñamca la misma llama que había ido al santuario de Pariacaca. Se dice que, después, cuando aparecieron los hui-

racochas, se escondió la piedra con cinco brazos, Chaupiñamca, debajo de la tierra en las inmediaciones del establo de la casa del padre de Mama y que aún hoy se encuentran allí debajo de la tierra (Taylor 193.195).

La piedra del culto enterrada en las cercanías del que ahora era lugar sagrado de los cristianos es un ejemplo más de lo que ocurrió con muchas frecuencia en los tiempos coloniales. Los antiguos lugares sagrados no perdieron su sacralidad. Lo que pasó fue que el significado anterior se reformuló de acuerdo a las nuevas condiciones.

El texto continúa con la descripción de dos de las funciones más importantes de Chaupiñamca. Ante todo es una madre, la madre de toda una región, cuyo nombre se conserva aún hasta hoy, “Mama.” Sin embargo, la función más interesante de Chaupiñamca es su calidad de poseedora de una gran capacidad sexual. El manuscrito es muy gráfico a la hora de describir los gustos sexuales de Chaupiñamca. El premio para el único que logra satisfacerla totalmente es la petrificación. Es la única manera de que los dos estarán siempre juntos.

Todos los hombres llamaban a Chaupiñamca “madre”. Por eso el pueblo de San Pedro también se llama Mama (madre). Cuentan que, en los tiempos antiguos, esa mujer andaba con forma de ser humano y solía pecar con todos los huacas. Entonces 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 el pene pequeño, le pedían a Rucanacoto que se lo agrandara. Y él, por tener el pene grande, consiguió satisfacer enteramente a Chaupiñamca. Por eso, juzgando que él solo era un varón auténtico y que solo con él, de todos los huacas, iba a quedarse para siempre, se transformó en piedra y estableció su morada en Mama. (Taylor 195.197).

La calidad de hermana aparece expresada de manera muy hermosa. Chaupiñamca no hace nada sola. Siempre consulta con sus hermanas. Cada hermana, como hemos dicho, representa una de las características de la Diosa Chaupiñamca. De entre todas las historias, que son pocas, de las hermanas de Chaupiñamca, recordamos especialmente el relato de Urpayhuachac (“paridora de palomas”) y Cuniraya. Recordemos que este Dios, luego de perseguir a su amada y de encontrarse con ella, vuelve y enamora a una de las hermanas de Urpayhuachac, la que al fin intenta vengarse. De las otras hermanas, incluida aquella cuyo

nombre no aparece en lagunas tradiciones, el simbolismo es importante. A toda costa se trata de mantener el número cinco como la representación de la totalidad y la completitud.

Ahora vamos a hablar de las que llamamos las hermanas de Chaupiñamca. Se dice que Chaupiñamca era la mayor de todas. Después venía su hermana Llacsahuato. Después había nacido Mirahuato. Después la que se llamaba Urpahuachac. No sabemos cómo se llamaba la otra. Según cuentan, en conjunto eran cinco. Cuando los hombres afligidos por alguna preocupación iban a pedir consejo solía decir: “Primero voy a consultar a mis hermanas” (Taylor 197.199).

La consulta entre hermanas se asemeja a un consejo de ancianos, en este caso de ancianas, que no quiere equivocarse en el fallo ni en la solución del problema y que, además, desea presentarse como modelo para la conducta humana. Por otra parte, el culto de Chaupiñamca nos ayuda mucho a entender una de las características más salientes de la filosofía andina, la de la reciprocidad de la gente con sus dioses y la importancia del baile y la expresión corporal en la vida de la comunidad, que aparece en la continuación del texto. Como sabemos, estamos ya en la época de los españoles y la gente no hace más que incluir sus propias fiestas en las celebraciones impuestas por los recién llegados. Esto, más que un simple caso de sincretismo, es una manifestación de la inclusión o la capacidad y necesidad de adaptarse a las nuevas circunstancias. Aunque no contamos con muchos detalles de cada baile, podemos imaginarnoslos porque aún hoy suceden en la región. Dos son los elementos simbólicos que se resaltan en estas fiestas, la coca y las pieles de puma. La primera tiene una larguísima tradición de simbolismo. En cuanto a las pieles, éstas están relacionadas con la riqueza y la pobreza y sobre ello volveremos en nuestro próximo capítulo.

La gente celebraba el culto de Chaupiñamca en el mes de junio, en las cercanías del Corpus Christi. Según las observaciones del sol, hechas por el yañca, la gente decía dentro de cuántos días iba a comenzar. Ya en el noveno capítulo hablamos de los bailes que celebraban los huacsas cada año. Pero no indicamos cuál era la naturaleza de estos bailes que ejecutaban tres veces al año. Sabemos que en el primer día del Auxina, suelen celebrar la pascua de Pariacaca. Bailaban de la misma manera en la época de la fiesta de Chaupiñamca. Y, de nuevo, en el mes de noviembre, celebraban otro baile llamado Chanco que hacían coincidir con la fiesta de

san Andrés. Después vamos a describir en detalle este baile. Ahora volvamos a la pascua de Chaupiñamca. Sabemos que en su pascua, lo que llamamos huacas, preparando bolsas de coca, celebraban bailes que duraban cinco días. Algunos hombres propietarios de llamas, bailaban llevando pieles de puma; los que poseían llamas, bailaban sólo así. Entonces se decía de los que llevaban las pieles de puma: “Ellos son prósperos”. Se llamaba este baile el Huantaycocha. Ejecutaban otro baile llamado Ayño (Taylor 199.201.203).

El baile más importante, sin embargo, y que nos remite otra vez a la sexualidad, era el baile llamado Casayaco. La discusión se entabla al momento de darle a este rito la única característica de rito de fertilidad. Esto es lo que comúnmente se ha hecho. Isbell, por su parte, le da a este ritual la significación de lo femenino en pleno ejercicio de su sexualidad (*Unripe* 22), independientemente de la calidad sumisa que los conquistadores poco a poco fueron imponiendo en la región. Este ejercicio de la sexualidad estaría muy relacionado, más bien con el *camay* o fuerza energetizadora de toda materia viviente (Salomon *Manuscript* 11). Y también tendría que ver con aquello que Rostworoski anota como el *Camaquen o ánima*, es decir una transmisión de fuerza vital, un mantenimiento y una protección a la persona o cosa de la cual se beneficia (*Estructuras* 11).

Y bailaban otro llamado Casayaco. Se dice que cuando bailaban Chaupiñamca se regocijaba mucho. Porque éste lo bailaban desnudos. Colocándose sólo una parte de sus ornamentos y cubriendo sus vergüenzas con taparrabos, compuestos de solo un paño de algodón, solían bailar. Y es cierto que, al bailarlo desnudos, creían que Chaupiñamca, viendo sus vergüenzas se regocijaba mucho. Según cuentan, la época en que lo bailaban era de gran fertilidad. Son éstas las ceremonias que realizaban durante su pascua (Taylor 203).

Si tratamos de resumir todo lo que hemos dicho en este capítulo sobre la antropología del texto, podríamos expresar varias ideas generadoras, a su vez, de nuevas ideas. Recordemos que nuestro concepto de antropología andina no se basa precisamente en la oposición entre cultura y naturaleza, tomada ésta última como inferior. Tampoco parte de la objetivización de la naturaleza, imposibilitada de llegar a ser nunca sujeto frente al sujeto-hombre, libre e independiente.

Se sobreentiende que la ‘runasofía’ (antropología andina) no ocupa el lugar de prima philosophia; la ‘runasofía’ es en el fondo, una especificación de la ‘pachasofía’ (cosmología andina) a la posición, función y las características del runa (hombre andino). Por lo tanto, sólo se puede entender al hombre dentro de un marco más amplio, es decir: como un *topos* específico dentro de la red de la relacionalidad cósmica (Estermann 197).

En este sentido, lo que hacemos en el análisis es solamente profundizar en lo ya planteado en el capítulo de la cosmología y la teología andinas. Si bien el *topos* específico del capítulo son el hombre y la mujer andinas, no olvidamos que ellos solamente pueden ser entendidos dentro de un doble contexto, el de las condiciones socio-históricas que a este pueblo le tocó vivir, y el contexto de la relacionalidad cósmica, como eje organizador que permanece. Nuestro resumen del capítulo tomará en cuenta estos dos contextos.

Vimos ya que el texto que nos ocupa y la gente a la cual la historia se refiere, se ubican en una encrucijada de tres caminos. Por una parte está la rica experiencia, la experiencia de siglos de la gente de la región de Huarochiri que ha sido capaz de producir todo un sistema de pensamiento a base de la inclusión de sucesivas influencias. Por otra parte está la presencia fuerte y decisiva de los incas que también traen nuevas ideas y nuevas formas de vida. Por último están los invasores europeos, muy diferentes, de los cuales los huarochiranos han empezado también a aceptar algunas cosas. Si esto ocurría a escala general, dijimos que era de nuestro interés referirnos a las características que nos parecían las fundamentales en cuanto al tratamiento que cada una de estas tradiciones daba a la mujer. Silverblatt nos ayudó a comprender que mientras en tiempos preincaicos era común la concepción de la simple distinción de sexos y la descendencia paralela, ya con los incas se impuso una clara jerarquización por la cual no todos los hombres ni todas las mujeres eran iguales. Todo dependía del rango y de la cercanía a la fuente del poder simbólico. Más aún, Tom Zuidema en su libro *Inca Civilization in Cuzco* (1990) dice que la jerarquización incaica iba también por el lado de la edad y la clase (51-60). La misma concepción de *ayllu* cambió con la presencia incaica, cambiando también las reglas de acceso a los recursos por parte de hombres y mujeres (Silverblatt 160-166; Murra *Incas* 62-81). Con la presencia española, esta jerarquización y estos cambios se profundizaron más aún. Más que simple di-

ferencia o jerarquía, la idea era la de sumisión de todo un grupo étnico y dentro de él, de sumisión de la mujer al hombre. La situación era tan cruel que vimos ya que no faltaron las manifestaciones de rechazo y resistencia a estas formas de dominación.

La caracterización del tratamiento de la mujer en las tres formas de organización sociopolítica es solamente el contexto general en el cual hemos intentado hacer nuestra reflexión. No hemos emprendido la tarea de buscar en los mitos correspondencias mecánicas imposibles. Más que descubrir en los mitos la presencia de las tres caracterizaciones por separado, lo que hemos hecho es profundizar en nuestra propuesta dialógica, intercultural e intertextual a partir del examen de varias lecturas del texto. Frente a las tradicionales lecturas que podrían ser denominadas masculinistas y que nos sirvieron bien hasta un punto de nuestra investigación, ejercitamos una lectura feminista del manuscrito. Dijimos, con Isbell, que no bastaba con considerar la dualidad alto-bajo masculino-femenino, como una simple complementariedad donde lo alto-masculino conquista y lo bajo-femenino dona esposas. Tampoco parecía suficiente repetir las metáforas del agua como la sexualidad masculina y la tierra como la sexualidad femenina. Los análisis de los llamados mitos de género nos ayudaron a ubicar mejor el papel específico de la mujer en esta sociedad. Aunque no podemos negar que pudieron ya estar presentes tanto la concepción incaica como la española sobre la mujer, creemos haber demostrado que los mitos nos hablan no solamente de una idea de géneros paralelos sino también de una cierta supremacía de la mujer, manifestada a través de sus roles y sus características sexuales.

Y con éstas ideas estamos ya dentro del segundo contexto, el de la reciprocidad cósmica, donde ubicamos a la mujer como el centro mismo de la red de relaciones. Los análisis de las figuras femeninas, Conocuyo y Capyama, nos ayudaron a entender el papel que la comunidad o *ayllu* le daba a la mujer. Por caminos diferentes, dos posiciones teóricas del mundo académico, el feminismo y la etnohistoria, nos conducían a un nuevo análisis de la mujer. Recordemos que la Diosa Chuquisuso del capítulo 7 es considerada mujer-demonio. Lo que nos parece más cercano a la concepción andina prehispánica es que la voz *supay* significa luz a la vez que sombra, o mejor aún algo entre la sombra y la

luz, algo claro-oscuro. Este concepto está cargado de múltiples significados y bien podría ser la clave para entender la manera cómo unas significaciones se fueron superponiendo a las otras sin que desaparecieran las originales. Como en otros casos, los conceptos andinos no coincidían con los occidentales. Concretamente, la oposición entre el bien y el mal desarrollada en Europa difícilmente podía encontrar cabida entre las creencias de los andinos. Las investigaciones últimas (Salomon, Duviols, Rostworoski, MacCormack entre otros), hechas sobre las declaraciones en los juicios de idolatrías y no tanto en las crónicas más conocidas, apuntan al descubrimiento de lo que se podrían considerar significados propios.

El abismo entre el pensamiento andino y la fe impuesta por los españoles se hizo más profundo por la carencia de vocablos para explicar los principios fundamentales del cristianismo y creó una dificultad muy grande a los predicadores del evangelio, que se vieron en la necesidad de adaptar palabras para explicar la doctrina cristiana. Transformaron ideas, términos y deformaron la cosmovisión andina (Rotworoski 1988: 12).

Esta deformación puede ser vista de diferentes maneras. Si el cambio se hubiera dado de una manera unilineal y definitiva, la deformación habría ocurrido también de manera total. Sin embargo, y de acuerdo con nuestro planteamiento inicial, podemos decir más bien que lo que ha ocurrido es una superposición, o mejor aún, una inclusión de nuevos significados. Por lo tanto, si bien es cierto es muy necesario pretender llegar hacia los denominados significados más prístinos, no podemos olvidar que la gente es más sabia. Acoge lo que le conviene y calza mejor en su sistema general de pensamiento sin preocuparse mucho de excesivos purismos. Por ello, al hablar de Chuquisuso como la mujer-demonio podríamos afirmar que estaban presentes los dos significados: el andino de sombra y clarooscuro y el cristiano de demonio y malo. Proceder con exclusivismos exagerados sería caer otra vez en el maniqueísmo a la inversa, concepción de la cual precisamente queremos escapar.

En cuanto al planteamiento general del capítulo, digamos que hemos tratado de demostrar que los dioses y hombres de Huarochiri (en alusión a la traducción hecha por Arguedas y Duviols) han sido más que dioses y hombres. Han sido también diosas y mujeres, perso-

najes femeninos presentados cada uno con su propia especificidad, frente a los personajes masculinos. Mientras que los personajes femeninos son presentados como no-marcados, es decir como anteriores y, en cierta medida, superiores a los personajes masculinos, éstos son elementos marcados, es decir en proceso de desarrollo a partir precisamente de las características femeninas. Aunque esto lo vamos a desarrollar mejor en el siguiente capítulo, queremos adelantar que más que una oposición entre los dos sexos es una complementación necesaria porque nunca veremos que elementos no marcados aparezcan sin elementos marcados y viceversa.

### Notas

- 1 De hecho todo el discurso postcolonial se basa en una crítica profunda al maniqueísmo colonial que opone unos a otros, buenos a malos, inferiores a superiores en su práctica y en su teoría de dominación. Algunos autores postcolonialistas parten incluso de los grandes teóricos occidentales para esta crítica. “Using Lacan’s distinction of the imaginary and symbolic stages of development as a conceptual tool in this analysis, Jan Muhamed emphasizes the selfcontradictions of binary constructions. By recognizing how the binarism of colonial discourse operates (the self-other, civilized-native, us-they, Manichean polarities) postcolonial critics can promote an active reading which makes these texts available for re-writing and subversion” (The *Pos-Colonial Studies Reader* 8). (A partir de la distinción lacaniana de las etapas imaginarias y simbólicas del desarrollo como un instrumento conceptual en este análisis, Jan Muhamed enfatiza en las autocontradicciones de la oposición binaria. Mediante el estudio de cómo opera el discurso colonialista binario (las polaridades maniqueas de yo-el otro, lo civilizado-lo nativo, nosotros-ellos), los críticos postcolonialistas pueden promover una lectura activa que hace que estos textos estén listos para ser reescritos y utilizados como subversivos).
- 2 Hualla y Calla son los dos hombres que salieron de dentro de la tierra y que no siguieron el mismo camino de conquista de los yuncas que Llacsamisa y sus dos hermanos. Optaron por ir hacia la tierra de los yauyos de la cual descienden para casarse con las hijas de Conocuyo.
- 3 Entendemos por *tropo* el empleo de las palabras con un sentido distinto al que les corresponde, llamado sentido figurado (Virgilio et al. 385).
- 4 El verbo quechua que se utiliza aquí es *ucllana* que significa ‘abrazar’ en el dialecto quichua ecuatoriano. Así se aboga más aún por el argumento de que hubo un acto sexual previo a la aparición del hermoso joven frente a Capyama.
- 5 Silberblatt explica con muchos argumentos y referencias la igualdad de derechos con que la mujer accedía al uso de la tierra y todos sus recursos, especialmente en los tiempos preincaicos (160-166).

CAPÍTULO III

## REFLEXIÓN SOBRE LA ÉTICA RELACIONAL

COMO EJE DEL EQUILIBRIO COMUNITARIO  
DEL PUEBLO DE HUAROCHIRI

*Chaymantam ñatac ñaca ñiscanchicta tincuchison caripura yurip-  
tinca mana huarmipura yuriptimpas mana alli pachacjo canca an-  
cha muchoy pacham canca ñispan ñic carcancu chaymanta cari  
huarmi yuriptinmi allipac hunan charcancu*

*Ahora vamos a reanudar (reasumir) lo que dijimos poco antes. Si  
los curis nacían ambos varones o ambos mujeres sabemos que  
creían que la suerte iba a ser mala, que iba a seguir una época de  
mucho sufrimiento. Si nacían un varón y una mujer lo juzgaban  
positivo (Manuscrito de Huarochiri).*

En la continuación de nuestro análisis, debemos ahora profundizar en la ética del manuscrito y nada nos parece mejor que empezar con esta cita. Los habitantes de Huarochiri tenían su mentalidad orientada hacia la dualidad, la cuatripartición y su superación máxima representada en el número cinco. La dualidad, especialmente aquella fundamentada en los pares inseparables, *yanantin*<sup>1</sup>, era la base de todo el edificio cognitivo y de comportamiento. Algunas dualidades, sin embargo, consideradas menos buenas y de efectos negativos, debían ser neutralizadas por el rito. Como leemos en texto citado arriba, correspondiente al primer suplemento del manuscrito, si nacían dos niños, lo cual de por sí era considerado como algo excepcionalmente simbólico, el sexo de los recién nacidos era importante. Dos niños varones o dos niñas mujeres traían mala suerte. La parejita de niños, hombre y mujer, era juzgado como algo muy positivo.

Este será el comienzo de nuestro itinerario para descubrir los valores éticos en varios momentos importantes de la vida de la gente de

Huarochiri. Como propusimos en el capítulo primero de nuestra investigación, podemos distinguir entre el significado de los verbos *cay* “non locational existence” y *tiyay* “to exist in a location”, frente a *puriy* “a form of existence which is kinetic.” Estos conceptos nos habían servido para analizar el ser de las *huacas* y sus transformaciones, dejando bien sentado que el ideal era precisamente el *existir* en la forma de *estar*, es decir todo lo relacionado con los dos primeros verbos. En nuestro análisis hemos propuesto también la noción de *marca* para diferenciar los conceptos. Según esto, bien podemos decir que mientras los dos primeros verbos son no marcados, el último concepto es el marcado. Lo que le da la marca al verbo *puriy* es la semántica de la movilidad, o en otros términos las transformaciones que la persona sufre durante el proceso vital o las transformaciones que los espíritus sufren para variar de estatus. La vida de una persona empieza por una suerte de existencia no localizada (*cay*) de tipo no marcado, se desarrolla a través de varias etapas marcadas (*puriy*) y termina en una especie de existencia localizada (*tiyay*) de tipo también no marcado.

Life begins in a wet, “unripe”, unmarked state that is female, male differentiation and markedness increases and reaches a climax during the adolescence. A reversal occurs during adulthood when female reproductive powers are constrained and put to reproductive purposes. A final reversal of the markedness pattern occur during old age, which is male in character, as the aged lose their wetness and become chuñu. Death, the necessary rotting of present generations who then move along the rivers of the after-life toward regeneration and into the future, lose specific gender just as dehydrated potatoes lose moisture and become petrified. The petrified dead contributes to the essence of newborns who enter the world not quite genderless, but as unmarked females and the process of gender differentiation and elaboration begins all over again. (Isbell *Unripe* 43). (La vida comienza en un estado húmedo, inmaduro, no marcado que es femenino. La diferenciación masculina y el sentido de lo marcado llegan a su clímax en la adolescencia. Lo contrario ocurre durante la adultez cuando someten las potencialidades reproductivas femeninas en función precisamente de fines reproductivos. Lo inverso al patrón de lo marcado ocurre en la vejez, masculina en carácter, a medida que el anciano pierde su humedad y se convierte en chuñu. La muerte se entiende como la putrefacción necesaria de las generaciones presentes que a lo largo de los ríos después de la vida, caminan hacia la regeneración y el futuro. Esta muerte pierde el género específico de

la misma manera que la papa deshidratada pierde su humedad y se petrifica. El muerto petrificado contribuye a la esencia del recién nacido que entra al mundo no ausente de género sino con género femenino no marcado, solamente para empezar otra vez el proceso de diferenciación y elaboración de género).

La relación entre humedad y sequedad de las que nos habla Isbell es, de alguna manera, un proceso biológico que podemos comprobar. Sin embargo, no es exactamente la biología la que está en juego en nuestro estudio. Es más bien, un conjunto de metáforas para intentar una explicación del sistema de pensamiento andino que sustenta su filosofía de vida.

Tropes that depict Andean gender formation can best be thought of as a processual movement through a space-time continuum that involves growth-reproduction-death-petrification. From wet, unripe infants to reproductive adults then to rotting old age and finally to petrified ancestors. Polarization of the sexes is less evident than ‘moments’ of gender intensity along a path of differentiation that connect the lived-experiential world with the supernatural world (Isbell *Unripe* 43). (Los tropos que describen la formación del género andino pueden ser entendidos como un movimiento, un proceso a través del continuum tiempo-espacio, que incluye el crecimiento-la reproducción-la muerte y la petrificación. El proceso va desde la humedad de los infantes hasta la reproductividad de los adultos, la corrupción de los viejos y la petrificación de los ancestros. La polarización de los sexos es menos evidente que los momentos de intensidad de género a lo largo de un sendero de diferenciación que conecta el mundo experiencial de los vivos con el mundo sobrenatural).

El reto de descubrir estos elementos, estos momentos de intensidad de género, en esta especie de trabajo de campo que estamos realizando en el texto de Huarochiri, está planteado. Las concepciones sobre el nacimiento, el crecimiento y la adolescencia, la adultez y el matrimonio, la vejez y la muerte, nos conducirán de la mano a la escala de valores éticos de los pobladores de Huarochiri. Al final de nuestro itinerario tendremos una idea más completa de las estrategias que esta sociedad usaba para mantener el orden cósmico, la relacionalidad adecuada entre todo lo existente. Como ya lo planteamos, intentaremos ahondar en el funcionamiento de los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad, que hacen posible que el ser huma-

no sea el puente o *chacana* de todo este orden cosmogónico (Estermann 228).

Como ya se habrá notado, nuestro trabajo se nutre de varias corrientes de pensamiento. Es antropológico, pero también literario, en el sentido del análisis de un texto bellamente estructurado, cargado de figuras literarias como la metáfora. Algo así como que trabajo que realiza, Joseph Bastien en su ya clásico estudio *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu* (1978). Antes de analizar comunidades bolivianas actuales, Bastien nos remite precisamente a la hermosa metáfora del monte Pariacaca, en Huarochiri.

Andean legends personify the mountain; it has toenails, legs, a trunk, and a head. . . Pariya Qaqa (Igneous Rock), for example, is a major Andean divinity, and the account of his birth illustrates Andean cultural conceptions of the mountain. Pariya Qaqa was born unnoticed as five eggs, hawks, and humans on the summit, and Baked Potato-Eater (Watiya Uquri), the son of Igneous Rock, was the first to worship him as the divinity of the mountain (49). (Las leyendas andinas personifican las montañas dándoles uñas, piernas, tronco, cabeza . . . Pariya Qaqa (la Montaña Ígnea), por ejemplo, es la divinidad andina mayor, y la historia de su nacimiento ilustra las concepciones culturales andinas sobre la montaña. Pariya Qaqa nació inadvertido en forma de cinco huevos, halcones y humanos en la cima, y el Comedor de Papas Cocinadas (Watiya Uquri), hijo de la Roca Ígnea, fue el primero en rendirle culto como divinidad de la montaña).

Bastien continúa con el análisis del capítulo 5 del Manuscrito de Huarochiri, en el cual el pobre Huatiacuri cura al rico Tamtañamca, que se ha enfermado gravemente por culpa del adulterio de su mujer. Aunque volveremos con el análisis de este capítulo, bien vale la pena recoger la interpretación de Bastien que piensa que esto se entiende como el resultado de una unión inapropiada entre las tierras altas y las tierras bajas y como el resultado de la fatuidad de Tamtañamca, el “comedor de maíz.” El problema termina cuando el fatuo rey sigue fielmente las instrucciones de Huatiacuri, éste se casa con la hija del rey, y todos rinden culto a Pariacaca en la cima de la montaña.

Parya 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 formed by the parts of the mountain. The mountain is

healed when the peoples of two different communities join in marriage, when they believe the divinations of the potato people and when they worship Pariya Qaqa (Igneous Rock) together (Bastien 50). (Pariya Qaqa vuelve a nacer cuando el pueblo de la llama, el maíz y la papa se junta en el parentesco y el ritual. Pariya Qaqa es la montaña pero también es el cuerpo, que está formado de las partes de la montaña. La montaña se cura cuando los pueblos de las diferentes comunidades se juntan en matrimonio, creen en las adivinaciones del pueblo de las papas y adoran a Pariya Qaqa (la Montaña de Fuego).

El autor aplica esta hermosa figura de la montaña humana, formada por varias partes, como si fuera un cuerpo humano, alimentada y celebrada, protectora y venerada al caso de una comunidad de los Andes bolivianos actuales que acomodan su vida real y simbólica a las condiciones reales y simbólicas de la montaña a cuya sombra viven.

Legends and rituals symbolize Mount Kaata as a human mountain. Kaatans name the places of the mountain according to the anatomy of the human body. Apacheta, for example, is the head, Kaata is the bowels and the heart, and Ninocorin is the legs of the body. Diviners live in the community of Kaata where they can pump blood and fat, principles of life and energy, to the rest of the mountain's metaphorical body. These ritualists serve the earth shrines on Mount Kaata foods from all three levels: chicha made from the lowland, blood and fat from Kaata, and llama fat and fetuses from Apacheta. When diviners feed the mountain, in other words, they symbolically represent it as a human body (Bastien 37). (Las leyendas y los rituales simbolizan el Monte Kaata como una montaña humana. Los habitantes de Kaata nombran los lugares de la montaña de acuerdo a la anatomía del cuerpo humano. Apacheta, por ejemplo, es la cabeza, Kaata es los intestinos y el corazón, y Ninocorin es las piernas del cuerpo. Los adivinos viven en la comunidad de Kaata desde donde bombean la sangre y la grasa, principios de la vida y la energía, al resto del cuerpo metafórico de la montaña. Estos ritualistas sirven los alimentos de los tres niveles a los santuarios de la tierra en el Monte Kaata: chicha de las tierras bajas, sangre y grasa de Kaata, y grasa de llama y fetos de Apacheta. Cuando los adivinos alimentan a la montaña, entonces, la representan simbólicamente como un cuerpo humano).

La montaña, al igual que el cuerpo humano, no solamente tiene varias partes con diferentes funciones, sino que también presenta varios niveles que se complementan entre sí. Esta complementación eco-

lógica ha sido muy estudiada y es uno de los elementos más importantes de la sabiduría y filosofía andinas desde tiempos inmemoriales. Lo relativamente nuevo del planteamiento de Bastien es el grado de reciprocidad entre la montaña y sus habitantes.

This geographical body ritually eats produce from all three communities and in return provides food for the people. Mount Kaata is sacred because Andeans metaphorically refers to it as having a human body. Andeans associate sacredness and wholeness similar to our traditional meaning of “holy”. Ritualists provide the symbols, which create the geographic mountain into a human mountain. More than rhetoric and imagery, the mountain metaphor cements together the mosaic of ayllu Kaata falling apart from economic and political forces of foreigners (Bastien 37). (Este cuerpo come ritualmente los productos de las tres comunidades a cambio de lo cual proporciona alimento para el pueblo. El Monte Kaata es sagrado porque los andinos se refieren a él metafóricamente como un cuerpo humano. Los andinos asocian lo sagrado con lo completo de la misma manera que nosotros lo hacemos con lo tradicionalmente llamado “sagrado”. Los ritualistas proporcionan los símbolos que transforma la montaña geográfica en montaña humana. Más que retórica e imaginaria, la metáfora de la montaña pone los cimientos del mosaico del ayllu de Kaata que se desmorona por las fuerzas políticas y económicas de los extraños).

Todo el estudio de Bastien tiene por objetivo demostrar la interrelación simbólica entre los humanos y la montaña. Desde su nacimiento hasta su muerte, los andinos de esta zona, siguen un recorrido que comienza desde la cima de la montaña, inclusive antes de nacer y que los vuelve a la misma cima, después de su muerte (Bastien 86). Ahora bien, si esta metáfora tiene tanta fuerza y significado, creemos que podemos proponer un análisis que cubra los principales momentos de la vida de las personas de Huarochiri, en este itinerario que los saca de la montaña y los devuelve a ella a medida que avanza su ciclo vital.

Partimos del análisis del suplemento primero que nos conduce al conflicto que suponía cuando nacían gemelos. Este acontecimiento no era común y, además, alteraba u obligaba a la gente a redefinir el sentido de la dualidad. El autor empieza contándonos un hecho que no había cesado de practicarse.

Vamos a narrar lo que acontecía antiguamente en todas las comunidades y sigue aconteciendo aún hoy cuando nacen dos de un vientre, sean hombre y mujer, o sólo hombres o sólo mujeres. Enseguida diremos lo que acontece en cada uno de los casos mencionados. Llamamos a los que nacen de esta manera *curi* (Taylor 489).

El nombre dado a estos niños nos importa mucho. Según Salomon, los eliminadores de idolatrías como Ávila perseguían el culto a los mellizos. Se conocía la palabra *chuchu* para designar uno de los dos gemelos, o inclusive, una fruta doble o múltiple.

Human twins are called *curi*, which means two born of one womb, and if they die young, they keep them in jars in the house as a sacred object. One of them, they say is the son of the lightning. They have many superstitions regarding the birth of twins, . . . each of whom implies some form of penance, since they must expiate the sin of having born together . . . they do not baptize either *chuchus* or *chacpas* [breech birth babies] (Manuscript [1691] 1968: 31; Keating's translation). (Los gemelos humanos se llaman *curi*, lo cual significa dos nacidos de un solo vientre. Si mueren pronto los mantienen en jarras en la casa como un objeto sagrado. Uno de ellos, según dicen es el hijo del relámpago. Tienen muchas supersticiones sobre el nacimiento de gemelos, . . . cada una de las cuales implica una forma de castigo, ya que deben expiar el pecado de haber nacido juntos . . . no bautizan ni a los *chuchus* ni a los *chacpas* [niños nacidos unidos entre sí por la espalda]).

El capítulo que analizamos precisamente trata de los sufrimientos que deben pasar los padres de los gemelos, luego de que estos han nacido. Especialmente en algunas circunstancias, había el temor de que algo malo le iba a ocurrir a la comunidad a causa de estos nacimientos.

Sabemos que en la misma noche del día de su nacimiento –dondequiera fuera la comunidad donde repentinamente nacían- los llevaban al centro ritual de su propia comunidad. En los tiempos antiguos, si nacían en Suquiachanca o en Tumna, enseguida los llevaban al centro ritual de los *checa* llamado *Llacsatambo*. No los llevaban de día para evitar que se helara la tierra (Taylor 489).

El escribano insiste en que estas costumbres no habían desaparecido a pesar de las nuevas imposiciones y a pesar de las persecuciones y de los temores que la colonización generaba. Tan fuerte era la convic-

ción de que podía sobrevenir un gran mal para la comunidad que los padres de los niños se sometían a un duro ritual. Simbólicamente se trataba de que el calor de los padres, echados sobre un grano, contrastara la posible helada que podía venir (Salomon *Manuscript* 145).

Es posible que en todas las regiones, confundidos por el demonio, mantengan estas prácticas. Inmediatamente después del nacimiento de los curis, cuando ya estaba muy oscuro, el hombre y la mujer -es decir, los padres de los curis- se retiraban al interior de una casa cercada y, allí, echados sobre un lado quedaban sin moverse hasta cumplirse cinco días. Al quinto día cambiaban de lado (Taylor 489.191).

El número de días no podía ser otro que cinco, el número simbólico. Inclusive en nuestros días este número está asociado con la totalidad y lo completo. Es, según dice Bastien, aludiendo al trabajo de Urioste 1971, el número cinco incluye tanto el *ntin* de las cuatro partes del imperio de los incas (Tahuantinsuyo) como su totalidad en referencia al cuerpo orgánico (49). Junto al sacrificio de los padres no puede faltar la asistencia de los parientes políticos, de los demás miembros del ayllu, por el lado del marido, los *masas*. Dos elementos centrales eran parte del rito: el baile y la coca. Junto al ritual, estaba la preocupación por saber el motivo del nacimiento de los mellizos.

Ese mismo día todos los *masas* se juntaban en la casa de los curis y bailaban; ellos mismos tocaban sus tambores. No eran -como hoy- las mujeres quienes tocaban sino los hombres. Antes de empezar a bailar, hacían sortilegios con arañas o charapi preguntando al demonio la causa del nacimiento de los curis. El primero en bailar era quien debía conducir a los demás *masas* reunidos allí. Según sus instrucciones, escogían a cinco hombres y los señalaban para cumplir ciertas tareas. Estos, al ser designados, iban a buscar coca trocando todo lo que poseían para conseguirla, sin descansar noche y día. Los demás *masas* pensando solo en competir unos con otros, se juntaban todos sin que nadie faltara (Taylor 491.493).

El ritual se dividía en dos partes de cinco días cada uno. Junto al baile, la coca y los sortilegios, estaba la comida sagrada de un venado.

Así, a partir del día en que -como dijimos arriba- los padres de los curis se echaban sobre un lado, bailaban todas las noches sin descansar hasta que se cumplieren cinco días. El último día antes de que se cumplieran,

los masas se mostraban unos a otros sus pequeñas huayacas [bolsas] vacías -estas no contenían coca- mientras ejecutaban este baile. Así a partir del momento en que los padres de los curis cambiaban de lado, se cumplía otro período de cinco días. Es decir, que cumplían en total diez días. Previamente, habiendo capturado un venado, una taruca o cualquier otro animal de las punas, lo llevaba el principal de los masas; así los curis salían a la pampa (Taylor 493.495).

Una vez más estaban presentes los diversos elementos de la variada y multiétnica región. Junto al venado de las tierras altas, estaba la coca de los bajíos. Junto al maíz de los valles, iba el *ticti* de las tierras frías, cada uno llevado por diferentes personas, según su cercanía o lejanía parental con los niños recién nacidos.

Unos iban allí soplando el caracol llamado huanapaya. Otros llevaban pupunas. Y otros también llevaban sacaya. Por sacaya se refiere a una pequeña cantidad de maíz molido acompañada de un poco de ticti. Estos eran llevados por otros hombres. No eran llevados por los masas sino por los parientes cercanos de los curis. Sólo el venado era llevado por el principal de los masas (Taylor 495).

Luego viene un rito de trasposición del mal momento que los padres estaban pasando al cuerpo del venado. En la ética andina frecuentemente se produce un descargo de los problemas personales en los cuerpos de los animales<sup>2</sup> que, en este caso, actúan como *chacanas* o puentes entre hombres y dioses. Cada tipo humano o persona en el mundo andino en cada momento de su ciclo vital, sujeto de responsabilidades específicas frente al resto de la comunidad, estaba representado por un animal. El animal asociado con el recién nacido en la comunidad de Paqaritambo era precisamente el venado (Urton 273).

Inmediatamente, después de capturar al venado, lo hacía pisar a sus padres con sus pies desde el aposento donde se encontraban los curis en la casa cercada diciéndoles: “Este os molestará, os reñirá.” Sin perder tiempo, todos comían su carne sin dejar nada de sobra. Finalmente, como hace poco dijimos, al décimo día, salían a la pampa (Taylor 497).

Luego de producido el banquete sagrado, o uno de los momentos de la comida ritual, iban todos a la plaza, donde ofrecían a los padres o una llama o una chacra, posiblemente como compensación o como

gesto de reciprocidad por el sacrificio hecho para evitar mayores males a la comunidad.

Después, cuando los curis envueltos en cualquier clase de paño grande eran transportados a la pampa sin que pudieran ser vistos, la gente conducida por dos o tres de los masas iba allá llorando y bailando. Los que eran conducidos así eran miembros del ayllu de los curis. Por el camino, los que conducían prometían que iban a ofrendar una chacra u otra cosa, o una llama (Taylor 497).

La relación que se hace entre la piel del venado, lo que quedaba de él después de habérselo comido, y la cruz de los cristianos es digna de resaltarse porque el que escribe es un cristiano recién convertido que no puede menos que ver la similitud entre dos símbolos sagrados de dos formas de vida religiosa que acababan de entrar en contacto.

Cuando llegaba a la pampa, el principal de los masas llevaba el venado con gran pompa como hacemos hoy, cuando, a la cabeza de una procesión, llevamos la manga de la cruz. Llevaban también las pupunas de las lanzas apuntándolas continuamente como si quisieran indicar con este gesto que iban a arrojarlas. Quien estaba a la cabeza de todos los demás apuntaba su pupuna en dirección de los curi que venían por detrás (Taylor 497).

De nuevo se producía la ofrenda de una llama o una chacra en señal de reciprocidad por el beneficio para la comunidad. La ofrenda es hecha no por un individuo solo sino por una pareja de un hombre y una mujer. Esto es tanto más simbólico especialmente si se estaba celebrando el ritual por el nacimiento de dos niños del mismo sexo. Se estaba insinuando que lo natural o mejor dicho lo socialmente aceptado era la pareja de un hombre y una mujer.

Entonces, cuando el que llevaba el venado llegaba a la pampa, un hombre y una mujer miembros del ayllu de los curis, ofrecían una llama o una chacra y, haciendo descansar a los curis, les decían: “Descansad con estos.” Al llegar los curis al sitio que les había sido señalado como aposento, los dos, el marido y la mujer, se quedaban allí recibiendo todas las honras. Ese día todos los masas competían ofrendando coca; bailaban y bebían el día entero (Taylor 499).

El ritual también incluía ayuno y abstinencia. El aposento era el sitio especial donde los padres de los recién nacidos estaban como secuestrados hasta que cumplieran todos los rituales establecidos por la comunidad. Este ritual era muy extendido en muchas regiones de los Andes.

When two are born from one belly, which they call chuchus, the wizards [i.e. huaca priests] require their parents to fast five days, during each one of which they eat only one row of grains from one maize cob, and during these five days no one may see them, and when they bring food to the said fasting person, who is enclosed in an aposento, they cover their eyes so as not to see them . . . [Duviols 1986: 164] (Salomon *Manuscript* 147). (Cuando dos nacen de un solo vientre se llaman chuchus, los brujos [i.e. sacerdotes de las huacas] piden que los padres ayunen por cinco días, cada uno de los cuales come solamente una fila de granos de la mazorca de maíz. Durante estos cinco días nadie puede verlos, y cuando traen comida para las personas que están ayunando, y que están encerradas en un aposento se cubren los ojos para no verlos).

El ayuno era tan estricto que, como en otras ocasiones, servía no solamente como expiación por alguna falta cometida sino como preparación para el disfrute de las celebraciones más importantes. El fuego aparece como el elemento que quema las posibilidades de pecado.

Al anoecer nuevamente regresaban a sus casas y, al día siguiente, volvían al mismo lugar donde habían permanecido antes. Entonces, de nuevo, se quedaban allí cinco días. Al cumplirse cinco días, otra vez apartaban a los curis a otro aposento. Después, los masas traían leña a un enorme depósito de troncos, como lo habían hecho al día siguiente del nacimiento de los curis. Olvidamos mencionar este hecho al principio de la relación. Ofrecían esta leña para que, colocándola todas las noches en la hoguera, ésta durara hasta el amanecer; así los padres de los curis no caerían en alguna tentación. De esta manera no se apagaría el fuego hasta el fin de los ritos (Taylor 499.451).

La tentación de que habla el texto se refiere a la posibilidad de que los padres abandonen la disciplina de estos días. La interrogación por la causa del nacimiento de estos niños especiales no cesaba y el lavatorio se imponía para prevenir mayores males.

Al concluirse todo esto preguntaban a su demonio a donde iban a lavar a los curis de su culpa y entonces los conducían al lugar indicado. Se di-

ce que según sus instrucciones se los conducía heréticamente a la laguna de Yansa. Allí un hombre del demonio, llamado conchuri, hacía sortilegios. ¿Por qué habían nacido los curis? ¿Cuál había sido la culpa de sus padres? Les preguntaba al demonio (Taylor 501).

Si bien no se obtenía una respuesta que satisficiera a todos, algunos creían que con estos nacimientos se posponía la muerte de los padres. Nótese que la dureza del lavatorio era tal que los niños especialmente, podían morir de frío por la intensidad del baño.

La gente decía a propósito de los curis que su nacimiento reemplazaba la muerte de sus padres. Diciendo que por era esta o aquella culpa que habían nacido los curis, la gente lavaba a los dos padres; hacía lo mismo con las dos criaturas a quienes lavaban repetidas veces hasta que se cumpliera la sentencia que correspondía a la gravedad de su culpa y estuvieran a punto de morir de frío (Taylor 503).

El ritual del primer corte del cabello, generalmente se hacía, y se hace, más tarde. Sin embargo, en casos como el que analizamos, se realizaba en el mismo ritual anterior por considerarse tal vez que había una relación estrecha entre el cabello humano y la cabeza de la montaña, de la cual se partía en el itinerario de la vida (Bastien 113). Junto al corte del cabello -diferentes para los varones que para las mujeres-, se les imponía la señal respectiva y venía la advertencia de no tener relaciones sexuales indebidas.

Al acabar con este rito, el conchuri trasquilaba al varón –a la mujer sólo le cortaba un poco de cabello- al hombre lo trasquilaba como hace usted con los pecadores. Entonces volvían con el tocado de los huachayruco. Les ponía un collar trenzado de hilo negro y blanco en señal de ser padres de curis y les amonestaba así: “Durante un año entero ayunaréis. Ninguno de los dos pecará con quien sea. Si pecaseis haríais un mal muy grande. Molestaríais inútilmente a nuestros masas” (Taylor 503.505).

Se entiende que el pecado no es grave por ser una ofensa personal sino por ser una ofensa social, que afecta a toda la comunidad. Veremos después que el rompimiento de este mandato constaba entre los mayores pecados. El control era estricto porque estaba en juego la tranquilidad de todos.

Cuando había transcurrido medio año, ese hombre-sacerdote junto con muchos otros hombres preguntaba de nuevo a su demonio para saber si los padres de los *curis* habían observado sus instrucciones. Si la respuesta era positiva se regocijaban mucho. Si respondía que se habían acostado juntos, los reñía con mucha fuerza. Y los masas, muy encolerizados, les decían: “¿Por qué nos causáis tanta molestia a todos?” Y seguían acechándolos de esta manera hasta cumplir el año. Sólo entonces se les corría el collar. Así se acababan los ritos (Taylor 505.507).

La idea central de todo el ritual parece ser pedir perdón y hacer sacrificios cuando nacían niños del mismo sexo y regocijarse, pero igual hacer el ritual cuando nacía una parejita. En todo el capítulo veremos como se repite esta misma especie de sanción social a toda relación que lleva el sello de la pareja.

Ahora vamos a reanudar lo que dijimos antes. Si los *curis* nacían ambos varones o ambos mujeres, sabemos que creían que la suerte iba a ser mala, que iba a seguir una época de gran sufrimiento. Si nacían un varón y una mujer lo juzgaban positivo (Taylor 507).

El escribano, cristiano recién convertido, no puede disimular la preocupación que siente porque estas costumbres lejos de desaparecer se refuerzan con los nombres que el llamado demonio les sugiere para los niños que nacen de esta manera. El hecho de que el escribano hable de que el nombre que se añadía a cualquiera de estos niños -y también a los animales nacidos así- sin tener en cuenta su sexo, nos remite a la idea de lo femenino no marcado de que hemos hablado antes. A pesar de ser estos niños especiales, empiezan su ciclo vital de la misma manera que cualquier otro niño. Aunque el escribano deseara en su interior que estas costumbres ya no tuvieran lugar, el hecho cierto es que los rituales se siguen practicando en algunos lugares.

Cuan felices son hoy los masas que no gastan como en los tiempos antiguos. O tal vez, pensando en otros tiempos, se lamentan de no hacer más estas cosas. Quizá, en las demás comunidades, engañados por el demonio, todavía no las hayan olvidado. En la noche o en cualquier momento en que nacían llamas de esta manera, su dueño preguntaba al demonio cuál iba a ser el nombre de cada una de ellas diciéndole: “¿Cuál *curi* será?” Los nombres que daba el demonio eran: Curiñaupa, Curihuaman, y Ticllacuri. Se dice que a todos los nombres añadían *curi* tanto para los hombres como para las mujeres (Taylor 507.509).

El capítulo termina con una larga reflexión del escribano. Hay varias cosas que le preocupan. La primera es el consumo de la coca y la caza del venado para el ritual. Coca y venado tiene un cierto parecido en su consecución aunque los dos provienen de dos regiones diferentes de Huarochiri, el alto y el bajo y como tales, hablan de la interculturalidad y dialogicidad de las regiones, de su complementariedad. La coca, por otra parte, estaba muy relacionada con las artes de la adivinación (Cáceres 1988), cosa, sin duda alguna, muy perseguida por los extirpadores de idolatrías.

Cuantos hombres prósperos hay hoy que, en los tiempos antiguos antes de entender la palabra de este buen Dios, dedicaban todos sus esfuerzos durante la fiesta de Pariacaca o cualquier otra fiesta a trocar todito lo que poseían por coca, buscando plata con ese único fin. Y aún cuando la gente descansase sólo dos o tres años, todos los años los huacachas se lamentaban diciendo: “¿Dónde, pues, encontraré coca?” o “¿Así me avergonzaré?” Y trocando su chacra y su ropa buscaban aquí y allá lo que iban a trocar, persiguiendo guanacos y ayunando mientras se procuraban venados con ese único fin también (Taylor 509).

La otra cosa que le preocupa al escribano es que la gente acuda al demonio para hacer estas consultas. Mientras ve que algunas personas están libres de estas prácticas, a pesar de todas sus vacilaciones, está absolutamente seguro que hay mucha gente que continúa haciéndolo aún a espaldas de las autoridades oficiales.

De esta manera confiaban todas sus preocupaciones a su demonio; después de un ayuno muy severo, le preguntaban: “¿Qué voy a hacer para encontrar coca? ¿Guanacos? ¿O será necesario que despilfarre mi chacra, mi ropa? ¿Qué será de mí?” Así erraban con gran trabajo totalmente confundidos por el demonio. Hoy no estando tan afligidos por una sola preocupación y sin necesidad de trocar cualquier cosa que les pertenezca para conseguir coca, es posible que se regocijen mucho. O quizá lloren al pensar en otra época diciendo: “¿Por qué pues no hago más estas cosas?” En la época de sus fiestas, durante la noche o en cualquier otro momento, al decirles Muyulluncu cuando iba a ser el principio de la ceremonia, es cierto que la gente, los hombres y las mujeres muy ancianas, iba con mucho regocijo y alegría, llevando su ticti y otras cosas si una borrachera estaba prevista en la casa antigua o aquí. Es posible que sólo en este pueblo se hayan enmendado algo aunque hagan estas cosas por la

noche. Creemos y hemos oído decir que, quizás, en los pueblos de afuera aún hagan estas cosas (Taylor 509. 511).

La preocupación del escribano por la presencia de estos ritos solamente refleja la transición que se vivía entre una época y otra y la manera cómo la gente tenía que incluir en su vida las nuevas ideas sin dejar las anteriores. Si los ritos del nacimiento implicaban, como hemos visto, el juego de muchos valores éticos presentes en la vida de la gente de Huarochiri, los ritos del corte de cabello cumplían también un papel similar. Para demostrarlo vamos a analizar el segundo suplemento. Como en el caso del primer suplemento, no estamos hablando del primer corte de cabello de niños comunes. También en este suplemento, el tema son los niños con algunas características especiales. Nos referimos concretamente a los niños nacidos con *parca* en la cabeza. Para clarificar este concepto contamos con varias fuentes. El diccionario de González Holguín dice que *parca chaqui* o *huaca* significa el niño de seis dedos en el pie (279). Taylor cree que esta descripción se extiende a todo aquello considerado físicamente monstruoso o anormal (513). El diccionario de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (1982) dice que *parca* es una “horquería” y “bifurcación” y que *pallcayana* significa “crecer pegados” (95). De hecho con estos dos últimos sentidos usan este término tanto los ecuatorianos de ascendencia indígena cercana como aquellos autodenominados mestizos. Si en el primer sentido significa algo fuera de lo común, en el segundo nos lleva directamente a la confirmación de nuestra teoría de la dualidad como eje fundamental de esta filosofía. Los *ata* son objeto de un trato especial.

Llamamos *ata* a los niños que nacen con una *parca* en la cabeza. Cuando tienen tres años, sus padres y parientes se reúnen en su casa o su *cancha*; ocho días antes avisan a los *cacas* y a los *masas* que tal día van a cortar el cabello del *ata*, del *illa* de *Pariacaca*. Por *illa* entendemos exactamente lo mismo que por *ata*. Así, después de haber avisado a todos empiezan a preparar *chicha*. Al oír que están preparando *chicha* con una media o una fanega de maíz, la gente misma se pregunta por qué lo hacen. Al saber qué día tendrá lugar la fiesta, ese día toda la gente se reúne (Taylor 513.515).

El motivo de la fiesta y de que tanto los parientes paternos del niño -los *masas*-, como los parientes maternos -los *cacas*-, estén presentes, se debe al hecho de que el *ayllu* entero estaba frente a un aconteci-

miento que a la vez que presagiaba algo malo, era también señal de bendición. Taylor hace la siguiente explicación de la asociación del *ata* con el Rayo, *illapa*, y de las consecuencias de su advenimiento:

La asociación entre el *ata* y el rayo parece confirmado por el papel que juega el *ata* cuya aparición es la llegada de *curis* (de los cuales al menos uno es engendrado por el Rayo). En algunos textos se habla también del sacrificio de los *curis* aunque esto no parece haber sido costumbre entre los checa. En los tratados de idolatrías encontramos los términos *huarca* y *pacto*. Lorenzo Huertas describiendo las idolatrías de Cajatambo presenta una definición de los pactos y *huarcas* que podría corresponder a los *ata*. Pactos y *huarcas* eran los que nacían con cabellos crespos, considerados como hijos del sol. El indio que tenía un hijo crespo, considerábase beneficiado de los *camaquenes*. A los dos años de nacido el pacto o *huarca* se realizaba una ceremonia especial; el sacerdote indígena le cortaba el cabello y le ofrecía al sol y otro poco a los ídolos protectores del *ayllo*, con el fin que les dé ventura tanto al *huarca* como a sus padres. Cuando se realizaba la ceremonia, todos los habitantes del *ayllo* llevaban regalos al pacto, consistente en un real y medio, *guaracas*, *lanas*, *cusmas* etc. El padre del pacto convidaba a los asistentes; la fiesta era muy animada y se consumía grandes cantidades de *chicha* [Huertas 1981: 88] (513).

Como puede verse, la ceremonia del corte de pelo a un *ata* era una costumbre muy extendida. De hecho, tanto Bastien como Isbell, en los estudios que hacen de comunidades andinas actuales, traen una extensa descripción de esta ceremonia para el caso de todos los niños. Si sustentamos la idea de que la sexualidad femenina es el eje no marcado, el eje principal de la relación, podemos atribuir el corte de sólo un mechón de la niña al hecho de que el pelo es para la mujer tanto una de sus mayores demostraciones de sexualidad femenina, como un elemento de magia y poder (Isbell *Unripe* 31). Este hecho está, además, muy cercano a la primera diferenciación real de género que experimentan los niños y muy ligado, también, al otro elemento que todos los autores destacan, el de la participación diferenciada de los diversos miembros de la familia ampliada. Los *masas* son los parientes por parte del padre y los *cacas* son los parientes por parte de la madre. Precisamente esta clara división entre los dos lados es importante en este momento para establecer el acceso a la herencia de una manera diferenciada también. Las niñas acceden a su herencia por el lado de su madre mientras que los niños lo hacen por el lado de su padre (Isbell *Unripe* 31).

Entonces los padres del ata se juntan con los masas y con todos los cacas, quedándose en la parte más baja de la asamblea, y empiezan a bailar y a convidarles a beber. Cuando ya están bien borrachos tiende una frezada (sic) o una tita en el suelo, y haciendo entrar al niño lo sientan en medio de todos. Luego dicen las palabras siguientes: “Padres, hermanos, hoy vamos a cortarle el cabello a este ata, a este illa; es el ata, es el illa de Pariacaca, así como de Tutayquire. Son ellos quienes me lo enviaron para que naciera de esta manera” (Taylor 515).

Como ya hemos anotado, la relación entre el cabello del niño y la cima de la montaña es una convicción que hasta ahora existe (Bastien 113). Por esta razón, por la necesidad de reafirmar la pertenencia al Dios Pariacaca y a su hijo Tutayquire, y como forma de agradecimiento por el beneficio de haber sido bendecidos con este niño especial proceden al ritual. Las reglas estrictas del sistema de parentesco se imponen. No cualquier miembro puede officiar en el rito. La ofrenda de la llama es también algo establecido entre las normas. Aunque lo que se está presentando son elementos muy comunes de la vida de la comunidad, la llama y la chacra no son más que los símbolos de las dos partes principales del cuerpo de la montaña.

Entonces el caca cercano del niño -si es varón- o la tía paterna- si es mujer-, o a veces el abuelo o la abuela, se levantan y, ofrendando una llama o una chacra de las cuales colocan allí sólo la señal, apuntan las tijeras hacia el *ata*. La seña de la llama es el *cothuato* con el cual conducían la llama hacia el santuario de Pariacaca. Entonces colocaban un *caxo* como señal de la chacra. El *caxo* no es otra cosa que el bastón que usan las mujeres para escarbar (Taylor 517).

Nótese que lo que presenta no son los objetos reales sino sus símbolos, con lo cual la simbolización se carga de mayor significado. Aunque no está muy explícito, se entiende que el símbolo de la llama va relacionado con el hombre, mientras que el símbolo de la chacra tiene que ver directamente con la mujer. El ayllu sale fortalecido por el simbolismo de las ofrendas. No hay ofrenda menor. Todas tienen su valor. Inclusive, ya en los tiempos de los españoles, se aceptan ofrendas de dinero, no por su valor de cambio, sino por su valor simbólico.

Entonces los demás parientes consanguíneos se levantan y, cada uno según sus posibilidades, ofrece ya sea sólo un poco de agua, una cusma, una oveja o lana. Al terminar los parientes consanguíneos de colocar sus

ofrendas, se levanta el curaca o el alcalde conforme a su jerarquía, y deja dos reales o un real. Los demás presentes hacen lo mismo hasta que se acabe la ceremonia (Taylor 517.519).

Los padres del niño no pueden menos que ser recíprocos con las ofrendas y también ofrecen a todos el bien máspreciado, la chicha. Luego viene el baile y la invocación a los ancestros. El ancestro que no es más que el miembro de la comunidad ahora ya petrificado que tiene, entre sus funciones, la de continuar con la protección y reforzamiento de los lazos de unión y reciprocidad entre los suyos. He allí la significación más profunda de las invocaciones y las ofrendas a los ancestros.

Los padres le sirven con largueza hasta la puesta del sol diciéndose: “Cuánto más se emborrachen serán menos capaces de ser avaros con sus ofrendas.” Cuando acaban de cortarle el cabello al ata -el padre se lo corta completamente a su hijo- porque la gente no hace más que tocarle ligeramente el cabello-, cuando acaban, empiezan enseguida a bailar y pronunciando el nombre de su antepasado dicen: “Padre Anchipuma o Carhuachachapa o cualquier otro nombre, este ata, este illa es tuyo. Ahora ya he acabado, que a partir de hoy ya no me envíe más Pariacaca. Me portaré bien.” Y bailan y se divierten (Taylor 519).

Posiblemente porque el envío de un *ata* supone una responsabilidad muy grande es que el padre suplica a Pariacaca no recibir más niños como el que ahora celebran. El beneficio es grande en bienes y en salud.

Se dice que, según la creencia popular, lo que llama ata o illa es enviado por Pariacaca. La noche que precede el corte de cabello del ata, adoran a Pariacaca y a Tutayquire y con mucha veneración le ofrecen cuyes, ticti y otras cosas, diciendo: “Cúrame por medio de este ata y mañana seré muy dichoso” (Taylor 519.521).

Pero el temor a que el *ata* sea el presagio de un *curi* es muy grande también. Como hemos visto antes, especialmente si el *curi* resulta ser de niños del mismo sexo, nada bueno iba a ocurrirle a la familia y a la comunidad.

Cuando los atas se manifiestan dicen que es una señal de curis. Si han de venir curis, envían este ata cuando alguien premedita una falta grave contra Pariacaca como un aviso de que los curis nacerán para reempla-

zar la muerte del culpable. Dicen en efecto que los curis nacen para reemplazar la muerte de sus padres (Taylor 521).

Termina el relato, considerado verdadero, con la convicción de que todo el mundo celebra este mismo ritual, no solamente en los campos sino en la mismísima ciudad de Lima. Y no solamente que lo celebran los indígenas, sino también los mestizos. Probablemente sea esta una de las primeras veces que aparece este concepto en referencia a un sector de la población que poco a poco empezaba a diferenciarse tanto del indígena como del blanco.

Esto es todo lo que sabemos sobre estos checa de San Damián. Es probable que las otras comunidades cuenten tradiciones diferentes. Sin embargo, cuando nace un ata en todo este corregimiento y en todas la otras regiones, los huanca, los yauyo, los huamantanca, cualquiera de los hombres llamados indios, todos opinan la misma cosa. Y en Lima, muchos hombres, inclusive los más distinguidos se juntan de esta manera si el hijo de alguien es un ata. Y aún sabemos que algunos mestizos también participan en estos ritos. Los demás hombres, al verlos creían que, tal vez, estas costumbres fueran buenas y caían en el pecado. Así dijimos que se solía cortarle el cabello tres años después del nacimiento del ata. Las diferentes comunidades lo celebran antes o después según sus usanzas. Todo este relato es verdadero (Taylor 521.523).

En los tiempos actuales, en las comunidades quechuas peruanas, luego de la ceremonia del primer corte de cabello, el niño y la niña, recién al comienzo de su diferenciación de sexo, están prácticamente listos para integrarse al mundo del trabajo. Si en el nacimiento, el niño y la niña reciben el nombre indiferenciado de *llullu wawa*, luego del corte de cabello asumen el estatus diferenciado de *warmi churi* para la niña y *qari churi* para el niño, aunque la madre siga llamándolos a los dos como *wawa* (Isbell *Unripe* 30).

Hacia los 5 o 6 años, cuando el niño y la niña empiezan sus tareas productivas en la casa y fuera de ella, especialmente en el pastoreo, el nombre que reciben los dos es el de *warma*. Enseguida y hacia los 10 y 11 años, el niño se llama *maqta* y la niña, *sipas*. La adolescencia va a comenzar y cuando la chica sea sexualmente activa se llamará *pasña*, mientras que el chico seguirá siendo *maqta* independientemente de su actividad sexual. Estas características encontradas en comunidades ac-

tuales nos dan algunas pistas para el análisis de los mitos andinos. Según Isbell, y según nosotros<sup>3</sup>, las características generales y, especialmente la ideología que está detrás de todo el proceso, sigue siendo la misma. Una etapa muy importante y decisiva es la adolescencia.

Cuando pensamos en las figuras femeninas del manuscrito de Huarochiri nos las imaginamos como adolescentes por las características concretas que descubrimos en la mayoría de ellas. Tal vez no sea demasiado aventurado comparar lo que pasaba en los tiempos coloniales con lo que Isbell investigó en la comunidad de Chuschi en el Perú (1978). En dicha comunidad, las chicas aparecen superiores a los varones por su destreza sexual superior con la cual logran sobrevivir y durar más que los chicos en lo que Isbell llama “las rigurosas noches de sexo en grupo” (*Unripe* 33). Los jóvenes, por su parte, se organizan en grupos según ciertas jerarquías, dispuestos a participar en el juego de las adivinanzas, todas ellas de contenido sexual. Antes de dormir juntos, chicos y chicas han tenido que pasar por una serie de requisitos simbólicos, donde lo que está en juego es la habilidad verbal del muchacho y la capacidad de decisión de la chica. Entre señales específicas, robos simbólicos y señales de aceptación se pasan días y días antes de empezar propiamente una relación (33-35).

Para el caso de las comunidades actuales de los Andes del centro y del norte, varios investigadores, entre ellos Regina Harrison (1994), han analizado lo que Isbell llama la semántica del sexo y el deseo, entre el género y la marca. En resumen, podemos decir lo que ya antes dijimos: 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. Con todo lo inicial y controversial que pueda parecer este planteamiento lo asumimos nosotros por considerar que nos dan un buen marco de análisis para los mitos de Huarochiri.

The sexual prowess of women is unmarked and male sexuality must be elaborated, or as the girls expressed it, practiced. Female desire and fecundity seem to be a priori states, elements of the unmarked character of the larger category of femaleness. I would also like to suggest that in the poetics of riddles as well as in the love songs (waynos), whose themes deal with sexuality, love, and often death, femaleness is the unmarked ca-

tegy and maleness the marked (Isbell *Unripe* 37-38). (La potencialidad sexual de las mujeres es no marcada mientras que la sexualidad masculina debe ser elaborada, o como las chicas lo dicen, practicada. El deseo femenino y la fecundidad parecen ser estados a priori, elementos del carácter no marcado dentro de la gran categoría de la feminidad. Me gustaría también sugerir que en la poética de los acertijos y en las canciones de amor (waynos), cuyos temas tienen que ver con la sexualidad, el amor, y, con mucha frecuencia, la muerte, la feminidad es la categoría no marcada y la masculinidad, la categoría marcada).

¿Cuáles de las diosas de nuestro texto pueden ser analizadas bajo estos criterios? Sin pretender agotar el tema, ni mucho menos, podemos escoger algunas de ellas. Tomemos el caso de la Diosa Cahuillaca del segundo capítulo. Aunque el ganador momentáneo parece ser el Dios Cuniraya porque logra embarazar a la Diosa, en definitiva es ella la que no lo acepta y la que huye de Él, prefiriendo la petrificación a su amor, amor al estilo que Él le quería dar. Este parece ser un caso de feminidad no marcada y realmente no satisfecha en ningún momento porque el Dios no tuvo la práctica o la habilidad necesaria para conseguirlo. Ella era una adolescente, una doncella y doncella se quedó ante la falta de relaciones sexuales. El hecho de haber tenido un hijo no supuso aparentemente ningún cambio de estatus.

El caso de Huatiacuri, el hombre andrajoso, y la hija de Tamtañamca, el hombre poderoso, incluye por lo menos a dos mujeres. La esposa adúltera que, olvidándose que ya no era una adolescente sino que, con el matrimonio, había reorganizado ya su sexualidad, se deja seducir por alguien prohibido, causando la enfermedad del marido. Y la hija de Tamtañamca, que luego de curado su padre, se entrega a Hutya-curi. Las dos mujeres son muy diferentes en cuanto al manejo de su sexualidad. Como hemos dicho, la primera falta a las normas y cae en pecado. Si todo vuelve a la normalidad es porque se arrepiente y rinde culto al Dios Pariacaca. La segunda mujer, cuyo nombre ni siquiera aparece, es más bien la causa de una gran pelea entre el Dios y el cuñado, en este caso, por diferencias de clase. Aún en este caso, la familia del Dios no aparece y es la familia de ella la que impone las condiciones. Luego de una serie de pruebas, vence el pobre Huatiacuri, tanto por la ayuda de su padre Pariacaca cuanto por la lealtad de su esposa que decide, al casarse, reorganizar su sexualidad.

Otra Diosa importante es Chuquisuso. Solamente después de haber conseguido todo lo que necesitaba y deseaba para sí y para su pueblo, decide acostarse con Pariacaca y, al final, petrificarse junto al Dios Cuniraya. Y así, sin pretenderlo, hemos unido dos etapas del proceso vital, la adolescencia y el matrimonio, comienzo de la vida adulta. Realmente las dos etapas, o momentos tienen características muy distintas. Como hemos dicho ya, mientras la adolescencia se caracteriza por la superioridad sexual de la mujer frente a la falta de habilidad, durabilidad y práctica del hombre, el matrimonio es lo contrario. No en cuanto a que el hombre se vuelva superior sexualmente, sino en cuanto a que la mujer, por las normas de su sociedad, reorganiza su sexualidad a fin de facilitar la reproducción real y la reproducción simbólica.

En las comunidades andinas actuales, si un hombre se queda soltero es considerado como un eterno niño que no ha madurado. La mujer soltera, y que no puede tener hijos, está en peor predicamento aún. Isbell explica así lo que encontró en la comunidad que estudió:

She was believed to be the wife of a Wamani, one of the mountain deities and the mother of his animal children. Since women were presumed to be fertile and symbolically responsible for fertility and fecundity, sterility was attributed to supernatural causes. The Wamani could seduce young women as they pastured their animals and if a woman remained single and still did not have children as she grew older; the suspicion that she was the wife of Wamani is confirmed. She was believed to gain secret wealth from her powerful deity-husband and moreover, she represented dangerous sex because of the wrath of the Wamani that would befall any man who pursued her. His herd animal would die, his crops would fail, and he could meet a tragic end, either through illness or accident (Unripe 38). (Se creía que ella era esposa de un Wamani, una de las deidades de la montaña y la madre de sus hijos animales. Debido a que se consideraba que las mujeres eran fértiles y simbólicamente responsables de la fertilidad y fecundidad, se atribuía la esterilidad a causas sobrenaturales. El Wamani podía seducir mujeres jóvenes mientras ellas pastoreaban a sus animales y si una mujer permanecía soltera y no tenía hijos estando ya en edad de tenerlos. La sospecha de que era la esposa del Wamani se confirmaba. Se creía que esta mujer obtenía el secreto de la riqueza de su poderoso dios-marido y, más aún, que ella representaba un sexo peligroso por el hecho de que la ira del Wamani podía destruir a cualquier hombre que la persiguiera. La manada de él podía morir, sus productos po-

dían verse afectados y él podía encontrar un final trágico en una enfermedad o en un accidente).

Por todo esto, el matrimonio es el estado sancionado como bueno por la comunidad. La ceremonia del matrimonio es, de por sí, un conjunto de momentos y elementos simbólicos donde toda la escala de valores se crea y se recrea. En los tiempos actuales, mientras que el hombre llega a ser *qosi* cuando se casa, la mujer sigue siendo, o tal vez, asume su característica más completa de *warmi*. El control sobre la fertilidad y la fecundidad de la mujer, lo que estamos denominando la reorganización de su sexualidad, empieza cuando la mujer se casa.

Control over women's fertility and fecundity symbolically began at marriage when the mother of the bride tied a rope around her daughters' waist and lead her to her new home with the grooms parents. The bride's female relatives followed behind her carrying her worldly goods, crying and singing the high-pitched, harawe (Isbell Unripe 39). (El control sobre la fertilidad y fecundidad de la mujer empezaba simbólicamente en el matrimonio cuando la madre de la novia amarraba una cuerda alrededor de las muñecas de su hija y la llevaba a su nuevo hogar con los padres del novio. Los parientes femeninos de la novia seguían detrás de ella llevando sus bienes más preciados, llorando y cantando el harawe en tono alto).

En la comunidad de Chunshi y en medio de las parodias de los *masas*, la nueva pareja es encerrada en un cuarto especial, mientras todos, en son de chiste, preguntan si él ya ha sido capaz de satisfacer a la mujer. Al día siguiente, la suegra recibe a la nuera con la primera comida, aunque luego, durante muchos años, los papeles de servicio se inviertan. Sigue una ceremonia especial en la que se muestra la relación del maíz con la fertilidad, ya que, simbólicamente, se da a la mujer la responsabilidad no solamente de la reproducción de su propia familia sino la de toda la comunidad.

La relación entre los géneros en la comunidad de Chunshi es muy rica en cuanto a las festividades asociadas con la época del sembrío en la cual los hombres se disfrazan de mujeres y hacen todo un ritual femenino en el intento de apropiarse simbólicamente del poder femenino. La fiesta, originalmente de la luna y actualmente de Santa Rosa, en agosto, termina con una especie de caos que solamente supone que to-

do vuelve a empezar de nuevo. La otra fiesta importante es la que se celebra en diciembre e incluye mujeres de las cuatro edades: las niñas chicas, las adolescentes, las mujeres y las viejas. Los grupos de mujeres bailan en torno a un solo hombre que simboliza la llama.

The collectivity of females herded-captured, copulated with the machu-the male llama-human male-old man. In the origin myths . . . women capture male essence (sperm) by seducing the conquerors and by impounding irrigation water, a trope for semen and sperm. In both the myths and in the rituals just described, women as germinaters is the major female trope. Note that in both mythic texts and in ritual contexts . . ., the four age classes of women are the predominant actors . The fifth female element is Pacha Mama, the unmarked, all encompassing whole from which all of the others are derived. The ethnographic enactment of female sex and desire excites Mother Earth and ensures fertility. The rituals described above reflect similar functions to that of the five-in one female of Huarochiri Tales (Isbell Unripe 42). (La colectividad de mujeres reunidas y capturadas, copulaban con el machu, la llama macho, el hombre y el viejo. En los mitos de origen . . . las mujeres capturan la esencia de lo masculino (el esperma) seduciendo a los conquistadores y controlando el agua de irrigación, un tropo para semen y esperma. En los mitos y en los ritos, que se acaban de describir, el mayor tropo femenino describe a las mujeres como germinadoras. Nótese que los actores predominantes tanto en los textos míticos como en los contextos rituales son las mujeres de las cuatro edades. El quinto elemento femenino es la Pacha Mama, lo no marcado, el todo completo del cual se derivan todos los otros. La narración etnográfica del sexo y deseos femeninos excita a la madre tierra y asegura la fertilidad. Estos rituales reflejan similares funciones a las de las historias de Huarochiri que hablan de una mujer desdoblada en cinco).

De tal modo que lo que, en esencia, se observa en la comunidad andina en nuestros días puede muy bien ser aplicado al análisis de los antiguos mitos. Inclusive el por momentos enigmático significado del número cinco, ahora aparece muy claro. Los cuatro primeros números se refieren a las cuatro edades principales de la mujer -*wawa* (niña), *pasña* (adolescente), *warmi* (mujer), *paya* (vieja)- y el quinto elemento se refiere a la *Pacha Mama* (Madre Tierra).

En el capítulo 13 del texto creemos que aparecen resumidas algunas de las características que hemos anotado. Si bien no contamos con

una parte específica que hable de la ceremonia del matrimonio, sí podemos encontrar algunos elementos de los anotados para las comunidades actuales. El relato, cuya forma, según Taylor, obedece a la aplicación de un cuestionario preparado para este efecto (223), empieza con un título muy sugerente: *Mama*. Según Salomon, esto obedecía a la necesidad de integrar en la historia la importancia de las partes cálidas de la región, aparte de que el curaca de Mama, Hernando Paucar, era uno de los informantes más importantes de Ávila (*Manuscript* 84). Enseguida se pasa a la constatación de la existencia de una pareja unida en matrimonio<sup>4</sup>. Este matrimonio se había realizado entre el sol y una *huaca* llamada Macla de Arriba o *Hanan Macla*. La esposa, obviamente, pertenecía a orígenes celestiales similares a los del sol, su esposo. De esta manera la institución del matrimonio, como la gente lo vivía realmente, es el inicio de este crucial relato sobre la Diosa femenina principal

Respondiendo a la pregunta sobre la huaca Chaupiñamca, la gente de Mama cuentan otra tradición. He aquí su relato. Se dice que, en los tiempos muy antiguos, había una huaca llamada Macla de Arriba. Su marido era el sol. Los hijos de estos dos eran Pariacaca y Chaupiñamca. Chaupiñamca poseía grandes poderes para animar a los seres humanos; ella animaba a las mujeres y Pariacaca a los hombres (Taylor 223).

Como se esperaba de todo matrimonio y, especialmente de la responsabilidad de la mujer sobre la fertilidad y la reproducción, esta pareja unida en matrimonio, tuvo dos hijos. No fueron dos hijos gemelos, *curis*, sino una pareja de hijos, un hombre y una mujer. Los dos hijos fueron Pariacaca y Chaupiñamca, las mayores divinidades de la región. Lo más interesante para nuestro análisis es que el escribano menciona en primer lugar a la Diosa Chaupiñamca como “quien poseía grandes poderes para animar a *todos los seres humanos*” (subrayado nuestro). Aunque luego dice que Pariacaca animaba a los hombres y Chaupiñamca a las mujeres, dice esto luego de mencionar que era la Diosa la que animaba a todos. Aparte del paralelismo de género del cual hemos hablado ya en las páginas anteriores, pues, la preeminencia de Chaupiñamca abona al planteamiento de lo femenino como no marcado.

La fiesta de Corpus Christi se logró imponer entre las primeras fiestas de los cristianos. Los habitantes de Huarochiri, sin embargo, no solamente celebraban esta fiesta sino la suya propia que les venía de

más antiguo. Esta era una sabia manera de no entrar en conflicto con las nuevas autoridades. El lavatorio, las ofrendas del animal sagrado, el cuy, la bebida comunitaria y el baile en conjunto hacían el centro de los festejos.

Para celebrar su fiesta, los habitantes de Mama lavaban a Chaupiñamca con una pequeña cantidad de chicha en la víspera del Corpus Christi. Después, todos, hombres y mujeres, con el curaca y el alcalde también presentes, se juntaban en su santuario donde algunos de ellos colocaban sacrificios de toda suerte y le ofrecían cuyes y otras cosas para adorarla. Esa noche bebían y se emborrachaban hasta el amanecer; permanecían allí la noche entera a fin de celebrar el baile de Ayllihua. Con grandísimo regocijo bailaban bebiendo y emborrachándose hasta el amanecer. Después, salían a la pampa donde no hacían otra cosa más que beber y emborracharse diciendo: “Es la fiesta de nuestra madre” (Taylor 223.225).

Cuando los participantes en la fiesta llamaban “madre” a su diosa lo único que estaban haciendo era reconocer otro de los atributos fundamentales de una mujer, ser madre. Si la mujer había sido esposa, era ahora también madre y así la querían honrar.

A la pregunta: “Antes de la aparición de los huiracochas ¿de qué manera adorabais?”, responden: “Se dice que, en el mes de junio la gente solía beber durante cinco días ataviándose con elegancia. Después, como temían a los huiracochas, celebraban su culto en la víspera del Corpus” (Taylor 225).

Para que no quede ninguna duda de la utilización de la fiesta de Corpus, el escribano repite la idea de que la fiesta nativa se camuflaba bajo la fiesta cristiana por temor a los españoles. Creemos que si bien el temor, era un elemento real, también lo era la filosofía de la inclusión que los huarochiranos habían venido practicando desde antes y que les había permitido sobrevivir. Sin duda que bajo las nuevas circunstancias, mucho más difíciles que las anteriores, este tipo de filosofía iba a ponerse en práctica con mayor sabiduría.

Ahora el escribano repite la información sobre la formación de la Diosa a base de cinco hermanas. La función de hermana es otra de las funciones importantes de la mujer. Rostworoski dice que, junto a la omisión y ausencia de la figura paterna que resalta el binomio madre-hijo, las parejas divinas no forman generalmente parejas conyugales si-

no de hermano-hermana, madre-hijo (15). De tal manera que la relación de hermandad es aquí la más importante.

Por lo que toca a las hermanas de Chaupiñamca, cuentan que, siendo ésta la mayor, otra segunda hermana se llamaba Cassallacsa. A esta también la lavaban en la misma víspera del Corpus así como lo hacían con algunas otras hermanas llamadas Urpayhuachac y Huichicmallá (Taylor 225).

La enumeración de las hermanas de Chaupiñamca ha empezado con tres de ellas, Casallacsa, Urpayhuachac y Huichicmallá. La segunda de ellas es la misma madre de la chica seducida por el Dios Cuniraya en el segundo capítulo. Aquí entran en juego varias versiones, o tradiciones de relatos, de ahí la diferencia en los nombres. La tradición que sigue es la de los checa. Las diosas hermanas son cuatro, que representarían las cuatro edades principales de la mujer o las cuatro funciones principales que ella debe desempeñar. Llacsahuato de Chillaco y Mirahuato de Chillaco son las primeras hermanas.

Sabemos que, según los checa, Chaupiñamca y sus hermanas son cinco. La mayor de éstas, llamada Cotoca o Paltacha, es Chaupiñamca. Una segunda hermana, que llamamos Copacha, tiene el nombre de Llacsahuato. Se dice que Llacsahuato se encuentra en Chillaco. Mientras el recién fallecido curaca de sasicaya, Don Diego Chaucaguamán vivía, los chillaco y otra gente también celebraban su fiesta y eso duró hasta la llegada de Don Martín. No sabemos bien en que mes celebraban su fiesta. La que decimos Ampuche o paxi se llamaba Mirahuato. No sabemos bien dónde se encuentra el santuario de Mirahuato. Pero ellos dicen: “Hemos escuchado que Mirahuato se encuentra junto con su hermana Llacsahuato” (Taylor 225.227.229).

Las dos hermanas y su culto sobrevivieron a pesar de las condiciones adversas, y sobrevivieron con el culto en el mismo santuario de Chillaco. Como lo veremos a continuación, el culto de las diosas tenía que ver con las necesidades concretas de la gente. El hecho de que las *huacas* tuvieran una sacerdotisa nos remite a lo que dijimos acerca de la persecución religiosa a las mujeres, consideradas más débiles y más propensas a dejarse engañar por el demonio. A estas alturas de nuestro análisis podemos decir exactamente lo contrario. No solamente que estamos hablando tranquilamente de dioses del género femenino, sino que estamos defendiendo la tesis de su cierta superioridad y “falta de marca.”

Se dice que la gente de esta región de Huarochiri, si a alguien se le había enfermado un hijo, o un hermano, o un padre, o si algo que le pertenecía había sufrido un daño, solía ir en peregrinaje a estas dos huacas para preguntarles la causa y el remedio de sus problemas. Según dicen, se acuerda todavía de la sacerdotisa de estas huacas de sesenta años atrás; se llamaba Chumpiticlla y era una mujer anciana. En los tiempos del recién fallecido Don Diego, se llamaba Lucía . . . Cuando adoraban a estas huacas solían rezar así: “Ah Llacsahuato, Mirahuato, sois vosotras quienes animáis a los seres humano; mejor que Chaupiñamca sabéis en qué consiste mi falta; decidme ¿cómo provoqué la enfermedad que me aflige? ¿A causa de qué falta vivo padeciendo?” Por haber rezado así creen que es posible que la cura esté en las manos de las dos hermanas. Estas eran las dos huacas a las que los hombres estimaban más (Taylor 229.231).

Los hombres acudían no solamente a buscar el remedio para sus males sino para encontrar la causa de sus problemas, los pecados que habían cometido para ser merecedores de tales padecimientos. ¿Cómo podemos entender la comparación entre las dos hermanas y Chaupiñamca? Por una parte, está la gran unidad existente entre las hermanas expresada con la partícula *ntin*. Esta partícula está presente en todas las relaciones estrechas de inclusión y reciprocidad. Como nos dice Tristan Platt, a propósito de una comunidad de los Andes bolivianos actuales, “*-ntin* is inclusive in nature , with implications of totality, spatial inclusion of one thing in another, or identification of two elements as members of the same category” (245). (“*-ntin* es inclusivo por naturaleza, con implicaciones de totalidad, inclusión espacial de una cosa en otra, o identificación de dos elementos como miembros de una misma categoría”). Cuando además de la partícula *ntin*, encontramos más reforzadores de significado, la unidad es aún mucho mayor. Así leemos, *ñañantínhuantaccha*, donde aparte de la unidad intensa está el sufijo *huan* que significa compañía. Probablemente estos símbolos de unidad y compañía, de verdadera dualidad en la hermandad, eran una garantía de poderío. Por otra parte, Chaupiñamca aparece aquí con las mismas características de Cuniraya, el Dios trampeador. También ella miente y engaña.

Porque Chaupiñamca en vez de decir la verdad les daba cualquier respuesta. Más bien les mentía. Así la gente iba a visitarles diciendo: “Vamos a consultar a nuestras madres Llacsahuato, Mirahuato; vamos a cumplir todo lo que digan sobre nuestra culpa.” Sin embargo, aunque observaran estos cultos, es cierto que no celebraban la fiesta de Chaupiñamca una

vez por año como lo hacen hoy. Iban a adorarla sólo cuando tenían ganas diciendo iré o no iré según su voluntad (Taylor 231.233).

A pesar de todo, la gente no faltaba al culto que hacía a Chaupiñamca, aunque el escribano reconoce que ya no se celebraban las fiestas con la frecuencia con que antes se hacía. Taylor cree que el culto a Chaupiñamca está vinculado al culto a la Pachamama (233), para reafirmar lo que ya habíamos planteado de esta Diosa como el número cinco, el resumen de las otras cuatro hermanas. Según el mismo Taylor, el santuario a Chaupiñamca, que derrotó a la esposa de Huallallo Canhuincho, pudo haber sido un centro permanente de peregrinación, que tuvo que cambiar de enfoque con la llegada de los invasores europeos, concentrándose todo el culto en la época de Corpus, un período fuerte del culto prehispánico (233).

El escribano sigue la narración acerca de las otras hermanas de Chaupiñamca. Como dijimos, los diversos nombres pueden deberse a las diferentes tradiciones, la mayoría de ellas ligadas a los grupos regionales cercanos al mar. De allí la identificación, que más bien podríamos denominar inclusión, de una de las diosas con Cahuillaca, a quien ya conocemos como la amada de Cuniraya Huiracocha.

Ahora hablaremos de la huaca llamada Lluncuhuachac, la que decimos Sullcacha o Xullcapaya. Esas son cuatro hermanas. Se dice que esta huaca se encuentra por el lado de Canta. No sabemos si los canta la veneran o no. Según cuentan, su santuario se encuentra sólo a poca distancia de Canta. Se dice que Añasi o Añapaya está dentro del mar. Es verdad que algunos dicen que esta era Cahuillaca. Otros dicen: “Esta es otra; Añasi está en la ribera del mar.” Según dicen se encuentra dentro de un acantilado. Ella no tiene sacerdote (Taylor 231.233).

No sabemos exactamente cuál era el significado de que un Dios no tuviera sacerdote. Por lo que toca a la gente, parece ser que en estos casos, podía acceder más fácilmente a su Dios sin necesidad de intermediarios. La preparación necesaria para el culto era muy importante. El mandamiento de abstenerse de relaciones sexuales en ciertos tiempos era tan estricto que su contravención era, sin duda, uno de los pecados mayores.

Cuando iban a hablar con la diosa Urpayhuachac se preparaban muy bien antes. Como ella no tenía huacas la consultaban cara a cara. De vuelta con motivo de haberla consultado, solían hacer abstinencia durante un año, sin pecar con sus mujeres. En los nombres de cada una de estas huacas abundaba el término ñamca. Como todas tenían hermanas, cuando la gente venía a ver aún cualquiera de ellas a fin de quejarse de algún problema, solía saludarles así: “¡Ah cinco ñamca!” Eso es todo lo que sabemos de Chaupiñamca, Llacsahuato, Mirahuato, Lluncuhuachac y Urpayhuachac (Taylor 235.237).

El concepto *ñamca* tiene que ver con el término *ñamoc* que forma parte de una trinidad en la que se representa al padre del Rayo, Liviac, y al abuelo de Uchuliviac, progenitor de los llacuaces. Asociado con los nombres de otros dioses y diosas puede ser que indique la existencia de formas alternativas de los nombres de las *huacas* que llevaban este sufijo (Taylor 235.237). Aparte de los preparativos personales, cada persona debía preguntar al *conchuri* o espíritu de su padre o de su antepasado.

En los tiempos antiguos, según dicen, estas huacas solían preguntar a la gente que iba a visitarlas si venían según las instrucciones de su conchuri, de su padre, de su antepasado. Si respondían que no, les decían que volvieran a sus comunidades y que consultaran primero a sus conchuris. Y la gente lo hacía así (Taylor 237).

Sobre el concepto de *conchuri*, recordemos que es el mismo espíritu, llamado por los españoles “demonio”, al que en el primer suplemento se le consultaba sobre el nacimiento de *curis* o gemelos. Aunque no hay mucho acuerdo sobre las funciones que cumplía, Taylor nos da algunas pistas para entender mejor quién realmente era el *conchuri*.

Es posible que al referirse en el Manuscrito al “hombre llamado Conchuri, sacerdote del demonio”, se haya querido indicar al miembro del ayllu que custodiaba dicho huaca . . . De la misma manera que se consultaba a su dios penate, el cunchur-cunchuri, se hacían sacrificios al antepasado del linaje y al dios principal, protector de todos, antes de salir en peregrinación a los demás huacas de prestigio regional (237).

Con este requisito cumplido los peregrinantes estaban listos para comparecer ante Chaupiñamca y sus hermanas. En esta comparecencia encontramos el listado de las faltas que eran consideradas las más gra-

ves y por las cuales se tenía que pagar una penitencia si se quería evitar las consecuencias malas.

Sólo entonces, les contestaban diciéndoles cualquier cosa: “Enojaste a ese, enojaste a este o eres adúltera o pecaste con tu mujer durante la fiesta de Pariacaca”, y les daban toda clase de consejos instruyéndoles para que se lavasen en el cruce de dos ríos o que sacrificasen una de sus llamas. Y muy alegres los hombres iban a cumplir con estas instrucciones (Taylor 239).

Tres son los pecados mayores, según este relato. Causar enojo a otra persona, cometer adulterio y tener relaciones sexuales en tiempos de abstinencia. Si la moral andina de la época se sintetizaba en los tres principios: *ama shua* (no robes), *ama llulla* (no mientas) y *ama quilla* (no seas ocioso) (Estermann 247-250), creemos que no es forzado decir que si una persona causa enojo grave a otra persona rompe el equilibrio establecido al robarle la tranquilidad e impedir su buen funcionamiento en la sociedad. Ese sería un sentido profundo de *piñachina* que significa causar enojo. Recordemos, por otra parte, que no solamente las personas pueden enojarse. También los dioses lo hacen y ese enojo, con las mismas características anotadas, debe también evitarse o repararse mediante los ritos. Igualmente, si una persona comete adulterio no solamente que roba lo que no le pertenece, sino que sobre todo se produce una grave ruptura del equilibrio al mentir y faltar a la verdad. Como lo dijimos en páginas anteriores, para el andino hay por lo menos dos tipos de manejo de la verdad, el uno hacia fuera de la comunidad y el otro hacia adentro. Si la mentira hacia afuera no es penada, la mentira hacia adentro, en este caso el adulterio, *huachuna*, debe ser castigado duramente. Un claro ejemplo de esto lo tenemos en el capítulo 5, referente al pobre Huatiacuri y al rico Tamtañamca, traicionado por su mujer.

El último de los pecados graves es el de faltar a la regla de la abstinencia sexual, *fiestapi huarmihuan huchallicuna*, en los tiempos prohibidos. Esta falta, igual que las otras, rompe el equilibrio necesario en la comunidad que necesita las fuerzas de todos para el trabajo productivo. En este sentido se estaría yendo contra el mandamiento de no estar ocioso, *ama quilla*. La ética andina, pues, se sintetizaba en estos tres mandamientos que iban contra la relación general, contra la relación

de la pareja y contra la relación de la comunidad con los dioses. Como es obvio, además, cada acción indebida no solamente que va contra uno de los mandamientos anotados, sino que significa una transgresión de varias normas a la vez. Volveremos sobre esto al analizar más profundamente el capítulo 5 y la enfermedad de Tamtañamca.

Las penitencias que se imponían eran de dos tipos. Había que bañarse en una *mayo tinku* o confluencia de dos ríos, por el significado que tenía el *tinku*. El origen y la confluencia de los ríos (*mayu*), entre otros fenómenos naturales, simbolizan un punto de transición, un puente o *chacana*, donde se tocan los dos estratos cósmicos, el *kay pacha* o mundo de aquí, y el *hana pacha* o mundo de arriba. Este punto de transición también hace posible el acceso al *ucu pacha* o mundo de abajo. Los manates y cuevas (grietas, túneles) son lugares de peligro y precariedad porque dan acceso al *ucu pacha* o mundo de adentro. Esto no significa que para el *runa*, este estrato fuera una región del mal (infierno o purgatorio cristiano) o de la muerte eterna, sino más bien que cada transición contiene su propio riesgo, y por tanto, requiere de un acompañamiento ritual específico (Estermann 171)

El ritual en los tiempos en que fue escrito el texto, generalmente consistía en una llama sacrificada. Recordemos que en el capítulo 2 cuando Cuniraya va en persecución de su amada Cahuillaca y se encuentra con varios animales, es al puma a quien le dice: “Serás muy querido . . . y las llamas, sobre todo las llamas del hombre culpable te las comerás tú” (Taylor 65). Esta es una clarísima alusión a la costumbre de sacrificar llamas para conseguir el perdón de una falta. Está presente, además, la relación entre los propietarios de llamas y la posesión de pieles y máscaras de puma tan comunes en algunos bailes.

El escribano parece sonreír con sorna al decir que “a pesar de todo la gente moría.” No creemos que este hecho haya sido siempre tomado de manera trágica, como parece insinuarlo el escribano. Como lo veremos en las páginas siguientes, la muerte simplemente entra como uno de los momentos más en el esfuerzo de mantener el equilibrio y recomenzar los ciclos.

Pero, de todas maneras, según dicen, acontecía que unos sanaban y otros morían. Acabamos de escuchar lo que se cuenta sobre las otras herma-

nas de Chaupiñamca. Pero las versiones difieren de ayllu en ayllu, en cada comunidad. Y hasta sus nombres, los mama los dicen de una manera, los checa de otra. Unos dicen de Chaupiñamca que era hermana de Pariacaca, Otros que era la hija de Tamtañamca. De este Tamtañamca, verdad, ya hemos hablado, antes en el quinto capítulo. Otros dicen que era hija del sol. Así que no se puede afirmar nada (Taylor 239.241).

El capítulo termina como terminan muchos relatos orales: “Unos dicen que tal cosa. Otros dicen que tal otra . . . Así que no se puede afirmar nada.” Sin proponérselo, el escribano nos da nuevas pistas para reafirmar la diferencia fundamental entre aquellos que piensan que existe una sola verdad y que sobre ella no es posible afirmar nada porque hay muchas versiones, y aquellos que creen que se pueden incluir muchas verdades que, aunque jerarquizadas, no se excluyen sino que pueden coexistir de una manera inclusiva. Por otra parte, el análisis de este capítulo nos ha servido para descubrir las varias funciones de la Diosa Chaupiñamca, en varios momentos de su evolución como mujer, esposa, madre y hermana. Más que polarización de sexos, creemos haber encontrado momentos de intensidad de género que nos llevan a profundizar en las dos etapas siguientes de la vida de las personas, la enfermedad y la muerte.

Para hablar de la enfermedad, nada mejor que volver al capítulo 5, un largo capítulo, que nos dará la ocasión de analizar el proceso de la salud y la enfermedad, las causas, los remedios y los valores éticos que el texto trata de comunicarnos. El preámbulo del capítulo nos remite a los tiempos muy antiguos “en los cuales no había un rey” (Taylor 85). En estos tiempos remotos, dos cosas le preocupan al escribano, los orígenes de la gente (*pacarina*)<sup>5</sup>, que para él son desconocidos, y los orígenes del Dios Pariacaca, cuya veracidad se quiere resaltar. Ya en el prefacio, el escribano había insistido en que todos los pueblos de la región descendían del mismo padre, a pesar de las diferencias culturales y de las diferencias de orígenes concretos (Salomon *Manuscript* 41). Para introducir la idea de la unificación de todos y el acceso a un nivel superior, le hace falta al escribano hacernos ver tanto el desconocimiento de los orígenes como la frecuencia de las guerras y la costumbre de los *purun runas* de no reconocer como jefes sino a los valientes y a los *ricos*. Esta palabra tomada del español puede prestarse a confusión y a diferentes interpretaciones. Taylor cree que equivale a *capac*, “provisto de

bienes materiales en abundancia y poderoso” (85). Salomon, por el contrario, plantea que “*rico* seemingly implies wealth in possessions (chap. 19, sec. 235) rather than the rich social and superhuman connectedness suggested by Quechua *capac* (opposite of *huaccha* in sec. 49).” (*Manuscript* 54). (*rico* aparentemente implica rico en posesiones . . . más que la característica de rico social conectado con lo sobrehumano como se sugiera en el Quechua *capac* (en oposición a *huaccha* en la sección 49)).

Aquí empieza el relato del origen de Pariacaca. Ya hemos hablado en los primeros capítulos de las tradiciones que se refieren a los tiempos antiguos. Sin embargo no sabemos cuál fue el origen de los hombres de aquella época ni de dónde provenían. (Los hombres que vivían en ese tiempo no hacían otra cosa que pelear y guerrear entre sí, y reconocían como a sus curacas sólo a los valientes y a los ricos. A estos llamamos los purun runa). Sabemos que en aquella época, Pariacaca nació de cinco huevos en el cerro de Condorcoto (Taylor 85).

Dos ideas fundamentales se presentan al comienzo de este capítulo. Por una parte nos parece que la palabra *rico* está incluyendo tanto el significado de *capac* como el nuevo significado mercantil impuesto por los españoles. Por otra parte, el hecho de que el escribano dé por sentada la veracidad del nacimiento de Pariacaca nos habla también de una ausencia de conflicto con las creencias monoteístas europeas que empezaban a imponerse. Recordemos que lo que al escribano le interesa fundamentalmente es proponernos el marco adecuado para el nacimiento y culto del Dios mayor, Pariacaca, comienzo de una nueva era. Lo interesante para nosotros es la moraleja y los valores éticos que podamos extraer del capítulo a partir de estos conceptos.

Luego del preámbulo, el relato presenta la oposición concreta entre dos personajes, uno pobre y otro rico. Este no es el único texto en el cual aparece esta oposición. En el capítulo 2, por ejemplo, Cuniraya también es presentado como una *huaca* pobre y andrajosa y tratado como un “mendigo piojoso.” ¿Cómo podemos entender la concepción de riqueza y pobreza, la una asociada a la mentira y la falsedad y la otra a la astucia y a la verdad?.

En el capítulo que analizamos, la descripción de la casa del hombre rico es impresionante. Las plumas del techo pueden tener que ver con los tejidos de plumas encontradas en los entierros de las elites pre-

hispanicas (Salomon *Manuscript* 55). Mejor aún, el hombre de la casa se convierte en una especie de metáfora que mediante transformaciones sintagmáticas, asume los poderes de los pájaros cuyas plumas techan la casa (Isbell “Metaphoric” 295). Tanto era el boato que causaba la admiración de todo cuantos iban a verle. En cambio, el hombre pobre no solamente que come las papas *huatiadas*, símbolo de la pobreza, sino que también lleva en su mismo nombre el concepto de *curi* que se refiere al recogedor de las cosas abandonadas y que nadie las quiere (Salomon *Manuscript* 55).

Un solo hombre, un pobre que se llamaba Huatiacuri, quien era también, según se dice, hijo de Pariacaca, fue el primero en ver y en saber de este nacimiento. Vamos a hablar de cómo supo del nacimiento de Pariacaca y de los muchos misterios que realizó. Se dice que la gente de aquella época lo llamaba Huatiacuri porque, siendo muy pobre, se sustentaba solo con papas huatiadas. Había entonces un hombre llamado Tamtañamca, un muy poderoso y gran señor. Su casa entera estaba 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 (Taylor 87.89).

Sin embargo, detrás de la apariencia de su casa y de su supuesta gran sabiduría, estaba el vil engaño. Se fingía ser un gran sabio cuando en realidad no lo era. Y no solamente eso sino que inclusive se hacía pasar por dios, posiblemente no en el sentido andino sino ya en el sentido greco-romano (Salomon *Manuscript* 55), como una muestra de la inclusión de nuevos elementos. El autor colectivo de la historia quiere dar una lección a este fanfarrón y a los lectores de la historia. El ir contra las normas éticas más profundas de la comunidad va a suponer un castigo muy grande, una grave enfermedad. La gente no podía creer que quien ellos creían eran un *capac*, un animador de gentes, y tan sabio estuviese tan enfermo:

Entonces, este hombre, Tamtañanca, 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. Entonces, así como los huiracochas re-

curren a sus adivinos, a sus doctores, este hombre, que deseaba curarse hizo llamar a todos los sabios. Sin embargo, ninguno supo la causa de su enfermedad (Taylor 89).

El escribano ha hecho aquí un paralelismo entre dos pares de términos, poniendo al mismo nivel la medicina indígena y la medicina de los *huiracochas* o españoles. En otra muestra de inclusión, ha puesto el término quechua *amauta* junto al término castellano *doctor*, al igual que ha puesto el término *yachac* junto al término español *sabio*. Aparte de incluir en el texto quechua estos conceptos nuevos, lo que hace el autor colectivo es poner el conocimiento nativo y sus agentes al mismo nivel que el conocimiento europeo y sus agentes. Y, por supuesto, ha insinuado también que la sabiduría europea debía ponerse al mismo nivel que la andina.

De esta parte del capítulo, por otra parte, José María Arguedas, como lo explicamos en la Introducción, tomó la conversación entre los dos zorros, el uno que viene de la parte de arriba y el otro que viene de la parte de abajo de la región, para su última novela. En resumen, lo que el autor peruano trata de hacer es aprovechar la metáfora de los zorros para hablarnos de la realidad bipolar –costa y sierra- del Perú actual con todos sus problemas y potencialidades. Taylor traduce como cada región como *huillca*, que quiere decir “sagrado” para indicar este carácter en las dos partes complementarias.

Huatiacuri, que en aquel tiempo estaba viniendo del mar, subió al cerro que bajamos cuando vamos a Cieneguilla. Allí se adormeció. Este cerro lleva el nombre de Latausaco. Mientras dormía, un zorro que subía se encontró a mitad del camino con otro que bajaba. El primero preguntó al otro: “Hermano, ¿cómo está la situación en la huillca de arriba?” “Lo que está bien está bien” le contestó el otro, “aunque un señor, un huillca de Anchicocha, que finge ser un gran sabio, un dios, se ha enfermado. Por esto, todos los adivinos hacen sortilegios para descubrir el origen de una enfermedad tan grave, pero nadie llega a saberlo (Taylor 91).

Notemos que Huatiacuri está adormecido mientras oye la conversación de los zorros. Esto es lo mismo que decir que Huatiacuri tuvo un sueño, con todo lo importante que son los sueños en la cultura andina. Un sueño puede tener relación con la muerte (Zuidema “Lion” 197). Puede ser también uno de los medios para investigar lo que sucede en

la vida consciente y para sugerir lo que se debe hacer (Polia Meconi 55). La revelación que tuvo, manifestada en forma de conversación entre dos zorros, cada uno cargado de simbolismo, le comunica a Huatiacuri la causa de la enfermedad de Tamtañamca. Cada elemento del relato es el símbolo de algo. He aquí algunas interpretaciones con relación a la ética andina que estamos analizando. Como lo hemos establecido, la persona que, en general, controla la sexualidad es la mujer. Ella también es la que controla el espacio doméstico en el cual aparece el primer elemento simbólico, el grano de maíz tostado de varios colores -elemento masculino-, que del tiesto, elemento femenino, salta en un momento determinado. Notemos la similitud entre este grano que salta al vientre de la mujer y el grillo que saltó al vientre de Capyama. En los dos casos, es la parte masculina, en forma de tostado o de grillo saltarín la que propone una relación. Es decisión de la mujer aceptarla o no. Cuando ella lo hace, empieza la relación. El problema es que en el presente relato, la relación que empieza es con un hombre que no es el suyo. Ya sabemos por el análisis anterior que, precisamente el adulterio estaba entre los pecados mayores, por aquello de la mentira y el engaño al interior del ayllu, que se castigaba muy duramente.

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. Este acto ha establecido una relación culpable entre ella y el hombre que comió el maíz. 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. Y nadie sospecha ahora que son estos quienes se los están comiendo” (Taylor 91).

Una vez planteado el origen del problema, el autor colectivo propone las consecuencias. En este caso, los símbolos son dos animales, la serpiente y el sapo. La serpiente a veces está relacionada con el poder de algunos de los incas, como Amaru, otras veces se la identifica con el demonio (Zuidema “Lion” 214, 187). La serpiente en realidad tiene muchos significados, como aquel traído a cuento por Antonio de la Calancha y que anotamos en la Introducción. El sapo, a su vez, está vinculado al río y a la ceremonia de limpieza que se hacía en él (Zuidema “Lion” 222). Si aquí se lo presenta como de dos cabezas, es posiblemente por añadir el carácter monstruoso, de lo cual también algo hemos hablado.

Después de haber contado esto al zorro que venía de abajo, el de arriba le preguntó sobre los hombres de la huillca de abajo. Entonces, el otro a su vez le contestó: “Hay una mujer – la hija de ese gran señor – que, a causa de un pene, casi se muere.” (Este cuento hasta el restablecimiento de la mujer es muy largo. Lo transcribiremos después. Ahora vamos a volver al relato anterior). Mientras conversaban, Huatiacuri escuchaba todo lo que estaban diciendo. Este tan gran señor, que estaba enfermo por haber fingido ser dios, tenía dos hijas. Había unido a la mayor con un hombre muy rico de su ayllu (Taylor 93).

El pequeño relato intercalado que leemos acerca de la mujer que está enferma a causa de un pene puede deberse simplemente a la necesidad de la lógica andina de oponer una situación similar a la contada. O, en sentido más literal, puede aludir a que efectivamente la hija de Tamtañamca, Chaupiñamca, estaba enferma por causa de un hombre (Salomon *Manuscript* 56). En todo caso, Huatiacuri está ahora muy enterado de la situación y además del hecho de que el señor rico tiene dos hijas, una de las cuales está casada con un hombre también muy rico. Esto lógicamente le prepara al lector tanto para la petición de Huatiacuri de la hija soltera como para la lucha que luego va a tener con el esposo de la otra hija.

Con todo esto en el contexto, el relato nos conduce a la escena misma de los sucesos, donde se va a producir el segundo diagnóstico y la curación. Sin embargo, el camino no iba a ser tan fácil. Aparte de conseguir la mano de la hija, el héroe Huatiacuri tenía que superar la envidia de los shamanes y doctores que no veían en Huatiacuri más que a un pobre hombre.

Entonces, Huatiacuri llegó al lugar donde se encontraba el señor enfermo. Cuando estaba cerca de la casa de este se puso a preguntarles a todos si no 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.” (Comentario añadido al texto: No sabemos el nombre de esta mujer, pero se dice que, más tarde, la llamaban Chaupiñamca). La mujer no aceptó enseguida la propuesta. Le contó a su padre que un pobre le había dicho que iba a sanarlo. Los sabios que estaban allí, cuando escucharon sus palabras se echaron a reír y dijeron: “¿Estaríamos nosotros aquí curándolo, si un pobre como este sería capaz de hacerlo?” (Taylor 93.95).

Huatiacuri estaba, pues, a punto de perder a Chaupiñamca, hija de Tamtañamca, por la desconfianza de los shamanes. Sin embargo, pudo más la urgencia del gran señor de ser curado.

El señor enfermo, sin embargo, deseaba ante todo librarse de su enfermedad e hizo llamar a Huatiacuri. “¡Qué venga cualquiera que se diga capaz de curarme!”, les dijo. Huatiacuri entró y le dijo al enfermo: “Padre, si deseas, voy a curarte. Pero me tienes que dar a tu hija.” El otro, muy contento, aceptó. El marido de la hija mayor, al oír dicha propuesta se puso furioso: “¿Cómo podría aceptar que la cuñada de un hombre tan poderoso como yo se una a semejante pobre?”, dijo (Taylor 95.97).

Una vez conseguida la promesa de tener a la hija, Huatiacuri se encontró con otro obstáculo, la resistencia del cuñado que no aceptaba por nada del mundo que este hombre tan pobre fuera su cuñado.

Vamos a contar más adelante la lucha entre este hombre y Huatiacuri. Por ahora, vamos a volver al relato de cómo Huatiacuri curó al enfermo. Huatiacuri empezó a curar a Tamtañanca. “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 te cures (Taylor 97).

La solución que Huatiacuri ofrece para la curación de la enfermedad, que posiblemente era leishmaniasis (Salomon *Manuscript* 57) es, pues, matar a los animales que le están comiendo la carne. Son dos serpientes y un sapo de dos cabezas, para mantener la dualidad necesaria en la filosofía andina. De esta manera se ha formado la cuatripartición que luego desembocará en un quinto elemento de desenlace. Este elemento es Pariacaca. En realidad, lo que el autor colectivo está resaltando en toda la historia es la necesidad del culto a Pariacaca, que, a diferencia de Tamtañamca sí es un auténtico animador de hombres, un auténtico Dios.

Cuando ya te hayas curado, tendrás que adorar a mi padre por encima de todo. Solo pasado mañana nacerá. En cuanto a ti, tú no eres un auténtico animador de hombres. Si lo fueras, no te habrías enfermado de esta manera.” Al oír sus palabras, Tamtañanca se espantó. Le dio mucha pena que Huatiacuri fuera a destruir su casa tan hermosa (Taylor 97).

Tamtañamca, fatuo como era, parece no darse cuenta de su engaño y aún se siente apegado a su hermosa casa. Lo que le mueve por fin a destruirla es la voz de su mujer adúltera. En un principio, como es natural, ella lo niega todo. Solo la verdad de los hechos le obliga a la mujer a reconocer su pecado.

A su vez, la mujer gritó: “Este miserable me insultó sin motivo, no soy adúltera.” Pero como el enfermo tenía muchas ganas de curarse, mandó destruir su casa. Entonces sacaron a las dos serpientes y, enseguida, las mataron. Pues era verdad lo que Huatiacuri había contado de la mujer de Tamtañanca, a saber que, cuando el grano de maíz de varios colores saltó del tiesto y tocó sus vergüenzas, lo recogió y lo dio de comer a otro hombre. Y entonces la mujer también reconoció que era culpable, “todo lo que ha contado es la pura verdad ” confesó. Enseguida, Huatiacuri mandó levantar el batán. Un sapo de dos cabezas salió y echó a volar hacia la quebrada de Anchicocha. Se dice que aún se encuentra allí en un manantial. Cuando los hombres llegan a este lugar, a veces los hace desaparecer, a veces los enloquece (Taylor 99.101).

El sapo de dos cabezas aún está presente en un lugar de transición, una quebrada, y aún es capaz de enloquecer a los hombres. Mientras tanto, todos fueron a rendir culto a Pariacaca, como había sido el compromiso adquirido. Pariacaca ya estaba en forma de cinco huevos, *run-tu*, que además significa “granizo” (González Holguín 321), seguramente por la relación del Dios con la lluvia y la tormenta. Otra señal de tormenta es el viento, que recién empezaba a existir.

Después de que Huatiacuri hubo cumplido todo esto, el enfermo sanó. Entonces, una vez señalado el día, Huatiacuri fue a Condorcoto. Allí estaba Pariacaca en forma de cinco huevos. Cerca de él, el viento empezó a soplar. En los tiempos antiguos, el viento no había aparecido. El día que Huatiacuri iba a salir a Condorcoto, el hombre ya sano le dio a su hija. Mientras los dos caminaban ya solos por el paraje donde se encuentra este cerro, pecaron (Taylor 101).

El hecho de que Huatiacuri y la hija de Tamtañamca “hayan pecado” puede ser entendido de varias maneras. La palabra *hucha* como ya hemos dicho, originalmente significaba “obligación” o “deuda” y que aún es usada con ese sentido en las comunidades quechuas. La otra posibilidad es que el autor se quiera referir a “pecado” en el sentido cristia-

no, ya bastante extendido (González Holguín 199). Lo más posible es, otra vez, que los dos sentidos estén presentes de una manera inclusiva.

Lo que queda por analizar es la pelea entre Huatiacuri y el cuñado de su mujer<sup>6</sup>. A pesar de que es un relato superpuesto a la temática central del capítulo, la serie de pruebas que los dos se ponen en la competencia y la solución de cada una de ellas nos van a dar la oportunidad para encontrar nuevos valores. El tema de la fatuidad del cuñado es similar a la de Tamtañamca. Lo que el cuñado no sabe es que, por sobre toda apariencia de pobreza y desvalidez, Huatiacuri cuenta con la mejor ayuda, la del propio Pariacaca.

Cuando el primer cuñado se enteró de este hecho 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, 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, “cualquier cosa que te proponga, ven enseguida a verme” (Taylor 101.103).

El Dios Pariacaca está dispuesto a participar directamente en la pelea y para ello Huatiacuri debe contárselo todo. La primera prueba consiste en bailar y beber. La diferencia fundamental entre los competidores está en que Huatiacuri cuenta con el consejo sabio de Pariacaca. En ésta como en las demás pruebas, el mensaje central parece ser el poderío de Pariacaca y de todos los que siguen fielmente sus instrucciones.

He aquí la primera prueba. Un día su cuñado le dijo: “Vamos a medir nuestras fuerzas bebiendo y bailando.” Huatiacuri, el pobre, fue a contárselo a su padre. Este le dijo: “Vete a la otra montaña donde, convirtiéndote en huanaco te hecharás como si estuvieras muerto; entonces, por la mañana temprano, un zorro y su mujer, una zorrina, vendrán a verme; la zorrina traerá chicha en un poronguito y traerá también su tambor; al verte, creyendo que eres un huanaco muerto, pondrás estas cosas en el suelo, el zorro hará lo mismo con su antara, y empezarán a comerte; allí, te convertirás de nuevo en hombre y, gritando con todas tus fuerzas te hecharás a volar; ellos huirán olvidándose de sus cosas y así irás a la prueba.” Estas fueron las palabras de su padre, Pariacaca (Taylor 103.105).

Estamos frente a una hermosa metáfora cuyos elementos centrales son animales. Huatiacuri se transforma en un animalito indefenso que logra engañar al zorro y a la zorrina que, luego de huir, dejan algo muy preciado para el baile, el tambor.

Entonces, el hombre pobre hizo todo conforme a sus instrucciones. Al empezar la competición, el hombre rico fue el primero en bailar. Aproximadamente 200 mujeres bailaron para él; cuando acabó, Huatiacuri, el pobre, entró solo con su mujer, los dos solitos. Cruzaron el umbral y bailaron acompañados por el tambor de la zorrina; entonces, en toda la región, la tierra tembló. De esta manera, Huatiacuri venció en todo (Taylor 105.107).

El texto nos permite profundizar un poco más en los personajes femeninos y sus características. En el pasaje nos encontramos con varios seres de sexo femenino. La zorrina es la que trae los dos elementos centrales para el baile, la chicha y el tambor. Especialmente el tambor será el elemento físico necesario para hacer temblar a toda la tierra, por una especie de símil entre los sonidos. Las doscientas mujeres que bailaron con el cuñado solamente significan un elemento más de la fatuidad del contrincante. Frente a ese espectáculo vacío se presenta la esposa de Huatiacuri, que con el tambor de la zorrina y la lealtad a su esposo vencen al cuñado poderoso.

Aunque la primera parte de la primera prueba ha sido ganada por Huatiacuri, el cuñado espera ganar en el reto de la bebida. No se da cuenta tampoco de que Huatiacuri y su esposa cuentan con el poronguito de chicha, aparentemente pequeño, pero realmente dotado del poder de hacer perder el sentido a todos.

Después, empezaron a beber. Como suelen hacer aún los huéspedes, que en las asambleas se sientan en el sitio más alto, también Huatiacuri y su mujer fueron a sentarse solos en el puesto de honor. Entonces, todos los hombres, que estaban sentados allí vinieron a servirse chicha sin dejarle respirar. Huatiacuri bebió tranquilamente todo lo que sirvieron. Enseguida le tocó a él; empezó a servirles la chicha que había traído en su poronguito. Los demás, cuando vieron lo pequeño que era el porongo, para saciar a tanta gente, se rieron a carcajadas. Pero apenas se puso a servirles yendo de un extremo al otro de la asamblea, cayeron todos sin sentido (Taylor 107).

La enseñanza que, como antes está implícita, es que las apariencias engañan y que lo que aparece muy pequeño y muy pobre no siempre produce los mismos efectos. La segunda prueba consiste en competir por el mejor y más elegante vestido. Se trata nada menos que de reproducir en el atuendo la misma magnificencia que tenía la casa de Tamtãñamca, que también estaba cubierta de los finísimos *casa* y *cancho*.

Como Huatiacuri había vencido en esta prueba, al día siguiente, el otro quiso desafiarlo de nuevo. Esta vez, la competición consistía en ataviarse con las más finas plumas de casa y cancho. Nuevamente, Huatiacuri fue a consultar a su padre. Este le dio un traje de nieve. Así venció a su rival deslumbrándolos a todos. El otro le desafió a traer pumas. Quiso vencer trayendo los que poseía. Según las instrucciones de su padre, el hombre pobre fue muy temprano a un manantial de donde trajo un puma rojo. Cuando se puso a bailar con el puma rojo, apareció en el cielo un arco iris, semejante a los que vemos en nuestros días (Taylor 107.109).

Más elegante que cualquier elemento terreno es el traje de nieve que Pariacaca le dio a Huatiacuri y más colorido que todos los pumas del hombre rico, es el puma rojo del pobre Huatiacuri, relacionado con el mismo arco iris. La siguiente prueba va a consistir en construir una casa.

Entonces, su rival quiso competir con él en la construcción de una casa. Como ese hombre tenía mucha gente a su servicio, casi acabó en un solo día la construcción de una casa grande. El pobre no colocó más que los cimientos y pasó todo el día paseando con su mujer. Pero, por la noche, todos los pájaros, así como las serpientes, todas las que había en el mundo, construyeron su casa. Entonces, cuando al día siguiente, su rival la vio ya acabada, se asustó mucho (Taylor 109.111).

En esta ocasión, entran en competencia la gente del rico contra los pájaros y las serpientes del pobre. Por supuesto que ganan estos últimos porque los pájaros representan la agilidad y la rapidez en los movimientos y las serpientes representan todo lo que ya hemos dicho sobre ellas, la astucia, el equilibrio y el poderío. Mientras Huatiacuri aparece muy contento al lado de su esposa -nótese la insistencia en presentarlo siempre en pareja-, el rico, que siempre aparece solo, empieza a asustarse mucho. A pesar de eso, no desmaya en sus ganas de vencer al pobre. Ahora le propone la prueba de techar las casas.

Desafió a Huatiacuri a una nueva competición: Esta vez debían techar las casas. Todos los guanacos, todas las vicuñas traían la casa para el techo del hombre rico. Huatiacuri esperó encima de una peña el paso de las llamas que llegaban cargadas con la paja. Contrató la ayuda de un gato montés, y asustándolas, destruyó e hizo caer todo. Así también venció en esta prueba (Taylor 111).

En este caso, más que una competencia entre personas y animales, entran en juego la astucia y fuerza del gato montés que actúa a favor del pobre en contra de los animales que estaban trabajando para el rico. En este momento cambia el papel de los actores. Hasta la prueba anterior el cuñado había planteado todos los retos. Ahora es Huatiacuri quien, siguiendo el consejo de su padre, quiere hacerlo.

Después de haberle ganado en todo, el pobre, siguiendo el consejo de su padre, dijo a su rival: “hermano, tantas veces ya he aceptado tus desafíos, ahora te toca a ti aceptar el desafío que voy a hacerte yo.” El hombre rico aceptó. Entonces, Huatiacuri le dijo: “Ahora vamos a bailar vestidos con una *cusma* azul y *huara* de algodón blanco.” El otro aceptó. El hombre rico bailó primero como siempre solía hacer. Mientras bailaba Huatiacuri entró corriendo y gritando. El hombre rico se asustó, se convirtió en venado y huyó (Taylor 111.113).

No ha bastado más que un grito del hombre pobre para que el rico se asustara y huyera. Como no podía ser de otra manera, huye no en forma humana sino en forma de venado como para significar la debilidad real que tenían, aunque todo el tiempo hubiera aparentado fuerza y valentía. Lo interesante para nuestro análisis es que recién en este momento aparece la mujer del hombre rico. Por ser ella tan culpable como el marido, recibe el castigo duro de Huatiacuri.

Entonces, su mujer se fue tras él. “Voy a morir al lado de mi marido.” Dijo. El hombre pobre se enojó mucho. “Vete, imbécil; vosotros me perseguisteis tanto que también a ti te voy a matar” le dijo, y, a su vez, se fue tras ella. La alcanzó en el camino de Anchicocha. “Todos los que bajan o suben por este camino verán tus vergüenzas” le dijo y la colocó bocabajo en el suelo. Enseguida se convirtió en piedra. Esta piedra parecida a una pierna humana completa con muslo vagina aún existe. Hasta hoy por cualquier motivo la gente pone coca encima de ella. Entonces, el hombre que se había convertido en venado subió al cerro y desapareció (Taylor 113.115).

El castigo a la mujer consiste en permitir que sus partes íntimas queden expuestas a la mirada de todos, luego de que ella se hubo convertido en piedra. La petrificación, como veremos, si bien es una forma visible de expresar el fin del ciclo, es también una manera de explicar la presencia de ciertos objetos de culto y veneración. En cuanto al esposo, el escribano intercala aquí un hermosísimo relato en el que muestra el origen de un trastorno de papeles entre el hombre y el venado.

Antiguamente el venado comía carne humana. Después cuando los venados ya eran muchos, un día mientras bailaban una cachua diciendo: “¿cómo haremos para comer hombres?” una criatura se equivocó y dijo: “¿cómo van a hacer los hombres para comernos?” Al oír estas palabras los venados se dispersaron. A partir de entonces los venados habían de ser comida para los hombres (Taylor 103-115).

La palabra, en este caso, una palabra mal dicha tiene la virtud de alterar el orden natural. La palabra y a la sentencia oral, en la cultura andina y en otras culturas similares, son las que organizan el mundo, lo ordenan o lo desequilibran.

El relato de la pelea entre Huatiacuri y el cuñado presenta tres momentos principales. Al comienzo, el cuñado introduce el tema del confrontamiento de su parte, como que él fuera el ofendido, dejando al protagonista como el ofensor. En un segundo momento, el protagonista asume el rol de proponente de la prueba. El último momento, se define por la derrota total del antagonista y el castigo consecuente. Ciertos animales como los pájaros y las serpientes, el puma y el gato montés, el poronguito, el tambor y el vestido de nieve son los ayudantes de Huatiacuri. Los ayudantes del antagonista son las doscientas mujeres, las plumas de casa y cancho, las pieles de puma, la gente, los guanacos y las vicuñas. Mientras que los ayudantes del protagonista tienen relación con algo sobrenatural, no ocurre lo mismo con los ayudantes del antagonista. Por eso es que Huatiacuri adquiere el estatuto de divinidad soberana a medida que se desarrollan las pruebas. Queda establecida plenamente la diferencia entre lo divino y lo humano, entre Huatiacuri y Pariacaca por un lado, y Tamtañamca y su yerno, por el otro.

En la última parte, se nos insiste en la aparición de Pariacaca, los errores de Tamtañamca y las consecuencias que tuvo que pagar por su

engreimiento y engaño, no en su persona precisamente sino en toda su gente, que fue arrasada.

Cuando Huatiacuri hubo terminado todas estas hazañas, Pariacaca y sus hermanos salieron de los cinco huevos en forma de cinco halcones. Estos 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 Tamtañanca fingiendo ser dios, se había hecho adorar, se enojaron mucho a causa de esos pecados y convirtiéndose en lluvia, los arrastraron con todas sus casas y sus llamas sin dejar que uno solo se salvase. Había también en esa época un pullao que crecía en el cerro llactapa y llegaba hasta el cerro de Huichoca formando un arco. Este pullao era un árbol muy grande, encima se encontraban monos, caquis, y todas las variedades de pájaros, también todos estos fueron arrastrados hasta el mar. Al cumplir su castigo Pariacaca subió al cerro que llamamos hoy Pariacaca. De esto hablaremos en el capítulo siguiente (Taylor 115.117.119).

Ha quedado establecida plenamente también la supremacía de Pariacaca, así como sancionado su culto como el único camino para que las cosas vuelvan a su orden y los pecados y transgresiones sean perdonados. El enfrentamiento entre el rico y el pobre, sea que estos conceptos estén ya cargados con significaciones europeas, sea que reflejen un pensamiento más original, nos ha comunicado el sistema de valores propios de la cultura andina.

Para terminar nuestra investigación vamos a arribar al estadio final del proceso vital que es la vejez y la muerte. Como lo planteamos al comienzo del presente capítulo, un niño nace inmaduro y húmedo y poco a poco va ganando en madurez y dureza, aunque va perdiendo en humedad hasta convertirse en *chuno* o *chuño*. Su vida empieza muy en relación con lo femenino, conoce varios momentos de intensidad de género a lo largo de su vida y luego termina con una indistinción de género y en una especie de androginismo, con lo cual se da inicio nuevamente a otro ciclo con los seres nuevos que nacen.

La edad de los ancianos y su final deshidratación en la muerte, pues, son dignas de ser analizadas cuidadosamente por la cantidad de valores éticos que allí podemos encontrar. La imagen que Allen presenta del *chuño*, una patata deshidratada para su conservación y de uso

muy común en los Andes centrales, es a la vez que bonita muy significativa.

Chuño is a kind of dehydrated potato that can be stored for long periods. It has a shriveled, mummified appearance and is believed by the Runakuna to exist in an ambiguous life-in a death state of being (Citado en Isbell *Unripe* 44). (El chuño es una clase de papa deshidratada que puede ser almacenada por largos períodos. Tiene una apariencia arrugada y momificada. Los *Runakuna* creen que existe en un estado ambiguo de vida en la muerte).

Igual que ocurre con la papa, ocurre con las personas de los dos sexos. Hombre y mujer pierden su calidad de seres húmedos y al envejecer empieza su disecación que sigue con la ambigüedad que viene luego de la muerte. No solamente que se produce una ambigüedad con relación a la vida y la muerte, sino sobre todo, una ambigüedad en cuanto al género y al sexo. Habría, pues, dos estados después de la muerte: uno más cercano a la misma muerte y a la vida, en los términos que todos manejamos, y otro más lejano. La separación entre los dos momentos está dada por un rito especial que da a entender a todos que el difunto pertenece ya a otro estado.

Mientras la primera etapa está aún signada por la diferencia de sexos y puede ser observada en muchos elementos de la naturaleza como los montes, la segunda etapa está marcada por la indiferenciación de sexos, un estado de androginidad, propio de los seres petrificados (Isbell *Unripe* 45). Estos últimos son los propiamente ancestros, localizados en las *pacarina* o lugares sagrados del origen de la gente, los puentes o *chacana*, los lugares más indicados para los rituales (Estermann 171). Esta transición tiene también que ver con la idea de Salomon al decirnos que la muerte andina es diferente de la occidental. Mientras que para la cultura occidental, la muerte es el punto exacto de dejar la vida, para la cultura andina es una transición lenta entre el estado de agonía y el estado aquel en que el muerto se encuentra con otros difuntos muertos recientemente. Allí se entiende la imagen de la mosca que luego vamos a analizar en nuestro texto. Tiene mucho sentido, entonces, la metáfora vegetativa que alude a la planta que nace, crece y muere solamente para nacer otra vez (Salomon *Huacas* 10-11).

El capítulo del estudio de Bastien dedicado a los muertos, es también muy alumbrador a la hora de entender la concepción andina de la muerte que, a pesar de tantos cambios y tantas presiones, se mantiene en sus aspectos esenciales (171-175). Este autor dice que tanto para la vida como para la muerte la metáfora de la montaña tiene para esta comunidad extrema validez. Ubicados en los tres niveles ecológicos y culturales se encuentran las *chullpas* o ancestros momificados y petrificados, las cruces que señalan la presencia cristiana, y las tumbas de los muertos más recientes.

La persona que muere necesita ser enterrada donde muere, preferentemente al interior de los dominios de la montaña a fin de que su retorno a la cima se haga más fácil. No olvidemos que si la vida empieza simbólicamente en la cima de la montaña, con la muerte comienza el retorno a la misma cima, origen de todos. Cuando alguien muere es muy común hacer el recuento de todos los lugares que él recorrió como una señal de completitud en la vida. El adulto ha llegado a ser tal solamente después de que ha sabido alimentar a la tierra, la ha puesto a dormir, le ha dado de beber, ha orado con ella, la ha hecho germinar, la ha nutrido y la ha celebrado con regalos.

En la comunidad de Kaata del estudio de Bastien, la transición entre la muerte y el entierro es un tiempo peligroso para la comunidad y se trata de acortarlo con los rituales más adecuados. El lavatorio del cadáver incluye los siguientes elementos: el vestido especial acompañado de coca, chicha, alcohol y velas, papas cocinadas, ocas y *charqui*, ají y manteca de llama para que el viaje no se le haga muy duro. Luego de llevarle al cementerio, viene el entierro, siempre según el lugar que ocupaba en el patrilinaje. El velorio es más alegre con comida, bebida, baile y sobre todo la compañía de los miembros de la comunidad. Se desea buen viaje al difunto, con la convicción de que la tumba es un lugar de confluencia de vivos y muertos.

La celebración del Día de Difuntos -similar a la que veremos en el texto- se celebra a comienzos de noviembre. Por estas fechas termina la estación seca y comienza la estación lluviosa. Es, en cierto sentido, lo inverso a lo ocurrido a la persona fallecida. Mientras ésta está dejando su forma húmeda para pasar a la sequedad completa, en la vida cotidiana se está pasando de lo seco relacionado con el descanso a lo húmedo,

relacionado con el crecimiento. Una explosión anuncia que los muertos han llegado, especialmente aquellos que han muerto durante los últimos tres años. Las velas titilantes anuncian también su llegada. Empiezan los lamentos de los vivos que se quejan del exceso de trabajo y de la tozudez de algunos de los deudos del difunto. La comunidad siempre se ve reemplazada por otras personas en cada uno de los cargos y lugares, y el ajuste no siempre es fácil.

Para la fiesta, se prepara una mesa con tres niveles que simbolizan los tres niveles de la montaña y la comunidad. En el nivel superior están las flores, las naranjas, la cruz, la escalera, el carrizo, las *huahuas* de pan, las figuras de pescados, pájaros y vacas. En el nivel central están el pan, la cerveza el *chuño* y las papas. En el nivel inferior se hallan la chicha, la coca, la fruta y los caramelos. La primera parte de la fiesta se produce más bien en silencio. No hay llanto ni miedo. Hay comida, bebida, y oración por los muertos de todos los presentes. La segunda parte de la fiesta tiene otro tono. Se trata de bautizar y celebrar a las *huahuas* de pan. Hay que vestirlas bien. Las caras denotan alegría y tristeza. Se escogen los padrinos, se les ponen nombres a las *huahuas* antes de que los catequistas de la comunidad los bauticen. Se baila, se come y se bebe. Lo más curioso es la misa que ocurre después. El catequista alude a las *huahuas* de pan como si fueran realmente los niños muertos y como si fueran el cuerpo de Cristo. Se parte la *huahua* de pan. La mitad la come el padre y la otra mitad el padrino, recibiendo cada uno su parte de la mano del otro. Se recrea así la reciprocidad entre todos y se rinde culto a la montaña de los vivos y de los muertos. ¿Cuántas de estas ideas y prácticas estuvieron ya presentes en los tiempos coloniales y concretamente en el texto de Huarochiri?.

Tanto el capítulo 27 como el 28 de nuestro texto referidos específicamente a la muerte, nos ayudarán a contestar esta pregunta. El capítulo 27 empieza con una referencia a los tiempos remotos, aquellos tiempos en que no existían las *huacas*, ni aún Pariacaca. El número cinco se repite varias veces, no solamente por el simbolismo de este número, sino porque posiblemente quiera significar la culminación de cuatro pasos anteriores: la agonía, la muerte, el funeral y el encuentro con los muertos recientes.

Vamos a describir cómo, en los tiempos antiguos, los hombres decían al morir que iban a volver después de cinco días. Se dice que en los tiempos muy antiguos, cuando un hombre moría, velaban su cadáver durante cinco días. Entonces, su ánima no más grande que una mosca salía de su cuerpo y producía un ruido sibilante. Va a ver a Pariacaca, al que nos animó, al que nos hizo, decían. Según otros, se dice que, en aquella época, Pariacaca todavía no existía y que las ánimas sólo volaban hacia arriba a Yaurillancha. Antes de la aparición de Pariacaca y de Carhuincho, los hombres tuvieron su origen en Yaurillancha y en Huchicancha (Taylor 411).

Al finalizar el quinto día del velorio, el *ánima*, es decir el alma ya llamada así por la influencia cristiana, pero poseedora a su vez de la esencia de la persona (Salomon *Manuscript* 129), asume la forma de una mosca seca y ligera que confirma la idea de la desecación al final de la vida. Esta mosca va, no precisamente a visitar a Pariacaca que aún no existía, sino a las *pacarinas* de los yauyos y los concha, Yaurillancha y Huichicancha. Nótese la semejanza con las tradiciones estudiadas por Bastien en cuanto a que el alma vuelve a su lugar de origen que también es la cima de una montaña.

Después de otros cinco días, de un posible significado profundo, culminación de cuatro momentos como los que hemos anotado arriba, el muerto volvía y comía lo que le habían preparado y se alegraba con su familia. Lo más interesante para el análisis es la exclamación del muerto, como si expresara sus deseos de inmortalidad.

Después de cinco días solían volver a sus casas. Sus familias los esperaban preparándoles comida y bebida. Al llegar no decían más que ya he vuelto y se regocijan mucho con sus padres y sus hermanos diciéndoles: No voy a morir todavía para siempre. En aquella época la gente se multiplicó mucho. Encontraban con duros esfuerzos lo necesario para sustentarse y trabajaban las crestas y las laderas de los cerros para hacer sus chacras viviendo con gran sufrimiento (Taylor 413).

La época, previa al aparecimiento de las *huacas*, previa al aparecimiento de Pariacaca y de Chaupiñamca, es el escenario para que ocurra todo esto. Esta época llena de necesidades y angustias para sobrevivir, le sirve al autor colectivo para resaltar lo que vendría después. La

historia que se cuenta va a explicarnos el motivo por el cual los muertos ya no vuelven al quinto día y las reacciones que todo esto produjo.

Ocurrió que en esa época murió un hombre. Sus padres, sus hermanos y su esposa lo esperaban el día que debía llegar, cinco días después. Pero este hombre no llegó. Sólo al día siguiente, es decir, al sexto día, llegó. Sus padres, sus hermanos y su mujer los esperaban muy encolerizados. Cuando vino, su mujer enojada le dijo: “¿Por qué eres tan perezoso? Los otros hombres llegan sin faltar a la costumbre. ¿Quién eres tú para hacernos esperar ayer en vano? Y le regañó sin parar.” Enojada así su mujer arrojó una tusa de maíz contra el ánima que llegaba. El ánima produjo un ruido sibilante y luego regresó. Desde entonces ya ningún hombre volvió después de morir (Taylor 413.415).

La primera cosa que cambia es el número de días. El difunto vuelve pero no al quinto sino al sexto día. Esto es considerado un signo de pereza, aquella actitud penada por el mandamiento de *ama quilla*, “no seas perezoso.” El regaño fue duro y la tusa de maíz puede simbolizar el desprecio por haber roto el encanto de tener al difunto de vuelta otra vez y tener que aceptar la realidad de que los muertos no vuelvan más de esa forma. Decimos no de esa forma, porque de otras formas simbólicas sí van a volver como lo veremos en el análisis del siguiente capítulo.

En el capítulo 28 podemos leer más detalles sobre las tradiciones de la fiesta de los difuntos. En una demostración más de su carácter inclusivo, los andinos de esta región, como los de muchas otras, habían logrado juntar dos tradiciones diversas, la propia, vivida por siglos, y la ajena, impuesta hacía poco. La justificación, que, precisamente, el pueblo-autor encuentra para celebrar sus propias tradiciones era la de que también los extranjeros hacían algo similar. El conflicto más serio parece ser el hecho de dar de comer a los muertos a los cuales llamaban *ánimas* por considerar que el muerto aún tenía existencia mientras se conservara una sola parte de su cuerpo, o inclusive su vestido o una efigie (Salomon *Manuscript* 130). El escribano nos habla de la manera cómo los huarochiranos daban de comer a las ánimas en la fiesta de Pariacaca y cómo interpretaban la fiesta de Todos los Santos en los tiempos antiguos.

Ya hemos contado en otros capítulos cómo la gente lloraba y daba de comer a sus muertos. Sin duda por acordarse de estos ritos, los hombres

que todavía no se habían vuelto buenos cristianos, decían a propósito de la fiesta de Todos los Santos que los huiracochas también ofrecían comida de la misma manera que ellos solían hacer a sus cadáveres y a sus huesos; y así, en los tiempos antiguos, llevaban toda clase de comida, toda muy bien preparada, diciendo: ¡Vamos a la iglesia! ¡Demos de comer a nuestros muertos!” (Taylor 417).

Encontrada esta especie de justificación ante las autoridades oficiales, podían seguir celebrando sus propios rituales, especialmente porque consideraban que la forma de entierro impuesta por los españoles, en tumbas cerradas, impedían toda relación con el difunto que, a su vez, debía estar pasando muchísima hambre. Muchísima gente fue severamente castigada por querer rescatar a sus muertos de sus tumbas para alimentarlos (Salomon *Manuscript* 130). La costumbre de alimentar a los muertos estaba íntimamente relacionada con la convicción de que el muerto volvía al quinto día. Como ya lo hemos explicado había toda una historia para tratar de entender por qué los muertos ya no volvían como antes, aunque la gente seguía creyendo tal cosa en los tiempos de la elaboración del texto.

Así, recordando cómo había sido en los tiempos antiguos, cuando un hombre moría decían: “Nuestro muerto volverá después de cinco días; esperémoslo” y así lo esperaban. Al morir alguien, lo velaban todas las noches durante cinco días. Al quinto día, una mujer poniéndose ropa muy fina iba a Yarutine con la intención de conducir al muerto desde allí a su casa o de volver después de haberlo esperado allí. Entonces esta mujer iba llevando ofrendas de comida y de chicha. Al salir el sol, el ánima solía llegar a Yarutine (Taylor 417.419).

La persona más allegada al muerto, en este caso la esposa, iba a esperarlo en Yarutine, considerada una de las *pacarina* o lugar de origen de los colli (Taylor 419). La esposa iba muy bien vestida y con la comida respectiva, especialmente la chicha. También hemos hablado ya del simbolismo de la mosca, como el alma del muerto que vuelve.

En los tiempos muy antiguos, dos o tres grandes moscas que la gente llama llasca anapalla se posaban encima de la ropa del muerto que la mujer había traído. Cuando ya había permanecido allí bastante tiempo y el resto de las abejas se habían ido decía: “Vamos al pueblo” y venía de vuelta llevando sólo una piedrecita como si quisiera decir que éste era el muerto. Inmediatamente después de la llegada de esta mujer, se limpia-

ba por completo su casa; entonces empezaban a darle de comer al ánima. Al terminar, le ofrecían bebida (Taylor 419.421).

Salomon arguye contra la traducción que Taylor hace *huancoy curru*. No era propiamente una abeja sino las larvas que aparecían después de que el cadáver estaba allí por varios días y que era necesario que así fuera para que salieran las moscas a las que alude el texto (*Manuscript* 131). De todas maneras, la mujer lleva el símbolo del difunto que es nada menos que una *piedrecita* (subrayado nuestro) para aludir precisamente al nuevo estado al que el difunto estaba pasando, el de la desecación y petrificación. El ritual de alimentar al difunto al que el texto se refiere, pudo haberse desarrollado varios meses después de la muerte. Aún se conserva este ritual en los Andes con el nombre de *kacharpary* o despedida final (Salomon *Manuscript* 131). El hecho de arrojar la piedra es como una señal de separación entre los que ya adoptaron ese estatuto y los que todavía no lo hacen.

Cuando el cadáver había comido, a su vez ellos comían. Al acercarse la noche, todos los ayllus bailaban cinco veces llorando. Al finalizar este rito, arrojan la piedra que la mujer había traído a la calle diciendo: Ahora vuelve; nosotros todavía no vamos a morir. El mismo día hacían sortilegios con una araña para saber por qué su pariente había muerto. Conforme a la respuesta de que se había ofendido a uno u otro de los huacas, ya fuera a Pariacaca o cualquier otro, sacrifican cuyes u otra cosa hasta cumplir con la penitencia impuesta (Taylor 421.423).

Los sortilegios hechos con la araña para decidir qué sacrificios hacer estaban entre los ritos perseguidos por las autoridades españolas, entre otras causas, porque había mucha información sobre la manera en que trataban a las arañas y los tipos de ellas que eran necesarios para las adivinaciones (Salomon *Manuscript* 131). La araña, como el cuy, funciona además como elemento de trasposición de enfermedades e instrumento de diagnóstico (Polia Meconi 36).

El capítulo termina con el listado de las principales ofrendas que la gente deja a sus muertos: papas, *charqui*, ají, maíz tostado, carne hervida y chicha. Como eran tiempos diferentes tenían que hacerlo con mucho disimulo y a pesar de las prohibiciones oficiales (Taylor 423).

Esto es todo lo que sabemos sobre esos muertos. Ahora, en Huarochiri o en Quinti, en la época de Todos los Santos, suelen decir: “Vamos a colocar solo comida caliente para nuestros muertos”; cocinan papas así como charqui muy bien sazonado con ají como si fuera a ser comido por seres humanos y dejan allí estas ofrendas junto con cancha y carne cocida y un cantarillo de chicha también por persona. Cuando dejan estas cosas, es quizá por pensar que si ellos las señalan, los muertos las comerán, será por eso que colocan en la iglesia toda clase de comida toda bien caliente. (Taylor 423).

Lo que el autor no dice directamente, pero a nosotros nos conviene resaltar es el tema de las petrificaciones como un paso más allá de todo ritual de difuntos. Si tomamos al azar los casos de los personajes del texto que terminan su rol en el mito convertidos en piedra, veremos que hay personajes del sexo femenino, los hay del sexo masculino y también parejas de personajes de los dos sexos, aparte de algunos animales muy simbólicos. Las más conocidas diosas que terminan en la petrificación son Cahuillaca, Chuquisuso y Chaupiñamca. Los personajes del género masculino son el yerno de Chaupiñamca, Uma Pacha y Capac Huanca. Los animales de contenido simbólico son la culebra y el tucán de Huallallo Carhuincho. Algunas de las parejas petrificadas o inclusive grupos de personas petrificadas son Anchicama y Huayllama, Armicu y sus hijos y el pueblo de Macacallo. Todos ellos habrían cumplido su ciclo y habrían pasado a constituirse en ancestros propiamente dichos, colocados en los lugares de los rituales más importantes, en las *pacarinas* o lugares de origen de nuevos seres y nuevas comunidades.

Si queremos hacer un resumen de las principales ideas del capítulo, podemos decir que hemos encontrado una ética eminentemente comunitaria. El individuo es importante en cuanto se siente ligado a la comunidad y en cuanto cumple con las reglas que producen el equilibrio real y simbólico buscado por todos. Las reglas del parentesco se cumplen desde los rituales del nacimiento y el primer corte de pelo con los roles asignados a los *masas* o parientes paternos o a los *cacas* o parientes maternos.

Esta misma ética comunitaria se refuerza a medida que avanza el proceso vital. Cada persona empieza su ciclo vital como una planta húmeda e inmadura, de signo no marcado, con una cierta característica de feminidad. Estas características o momentos de género femenino se

refuerza en la adolescencia con la preeminencia de la mujer en la actividad sexual, se reorganiza en el matrimonio en bien de la reproducción real y simbólica de la comunidad, se masculiniza un tanto en la vejez antes de androgenizarse después de la muerte y dar comienzo al nuevo ciclo.

La lógica del equilibrio comunitario tiene como su principio fundamental el principio de la relacionalidad con la naturaleza y los dioses, con la comunidad toda y con la pareja. El análisis del capítulo de Chaupíñamca y sus hermanas fue como una síntesis de esta lógica centrada, otra vez, en torno a lo femenino. En su santuario fue donde descubrimos que había una serie de faltas que debían ser evitadas para evitar males mayores. El adulterio, el enojo innecesario y la ruptura de los tiempos de abstinencia sexual parecían ser las faltas mayores. El caso de Tamtañamca y su esposa adúltera fue un ejemplo claro de lo que decimos. La enfermedad del esposo fue el producto tanto por la infidelidad de la mujer como por la arrogancia del hombre. Se rompió la relación y el equilibrio familiar y comunitario por la mentira y el robo de los dos. El yerno de Tamtañamca, por su parte, causó tanto enojo al Dios Huatiacuri que fue derrotado no una sino varias veces por su arrogancia y pedantería.

Si la comunidad andina se fundamenta en el principio de relación, éste tiene como su eje la dualidad o el principio del *yanantin*. Cuando éste se rompe como en el caso de los *curis*, es necesario un ritual largo y complicado para neutralizar los efectos de esta ruptura. Los lugares preferidos para las celebraciones rituales son los sitios donde descansan los ancestros, los dioses y personajes petrificados, unos sexuados como los montes, y otros andróginos, que marcan los sitios de los orígenes de la gente o pacarinas. La muerte no es el fin sino el comienzo de un nuevo ciclo a través de una transición que, otra vez, está cargada de momentos rituales con mucho significado. Pasar por alto algunos de estos ritos solamente trae malas consecuencias para la comunidad y cada uno de los individuos. Ni siquiera la presencia española con otra lógica y otra escala de valores, pudo borrar la lógica y la ética andinas. Los pobladores de Huarochiri echaron mano, como siempre, de su sabiduría inclusiva y juntaron sin mayor problema la celebración del Corpus Christi con la fiesta de Chaupíñamca y la Fiesta de Todos

los Santos con la Fiesta de los Difuntos con ofrendas y comidas rituales. Vemos así como a unos valores andinos se fueron juntando otros valores de otras procedencias en un claro ejemplo de inclusión, dialogicidad e interculturalidad.

### Notas

- 1 Una explicación amplia sobre el funcionamiento de este concepto y todas sus consecuencias en comunidades andinas actuales la encontramos en el artículo de referente a los Macha de Bolivia escrito por Tristan Platt (1986).
- 2 Un caso ejemplificador se puede ver en el rito de la friega del cuy que consiste en pasar un cuy preferentemente negro y joven por el cuerpo del enfermo a fin de diagnosticar los males que tiene el paciente. Esta es una forma de trasposición de la enfermedad y diagnóstico médico muy extendida en nuestros días y que ha sido estudiada, por ejemplo, por Mario Polia Meconi en *Las lagunas de los encantos. Medicina tradicional andina del Perú septentrional* (1988).
- 3 En una investigación que yo dirigí en el Ecuador llamada “Socialización indígena entre los Quichuas del Noroeste andino. Continuidad histórica y aprendizaje comunitario” (1991), descubrimos también que la adolescencia para chicos y chicas era un momento muy decisivo.
- 4 Entendemos por matrimonio toda relación amorosa estable mantenida entre dos seres personas, la una de sexo masculino y la otra de sexo femenino
- 5 Según Sabine MacCormack, “throughout the Andes, people thought their ancestors had sprung from the land itself, from mountain or rock, lake or spring. A place of origin, often described as paccarina, from paccari (dawn) and paccarini (to be born) was a point fixed in the environment, where geographical space and human time intersected” (97). (“a lo largo de los Andes, el pueblo pensaba que sus ancestros habían brotado de la misma tierra, de la montaña o de la roca, el lago o la fuente. Un lugar de origen, con frecuencia descrito como *paccarina* de *paccari* (amanecer) y *paccarini* (nacer) era un punto fijo en el ambiente donde se entrecruzaban el espacio geográfico y el tiempo humano”). Esto, como vemos, coincide plenamente con nuestra idea de los *chacana* o puentes donde los andinos deben ejercitar sus actos rituales.
- 6 Una análisis estructuralista al estilo de Greimas sobre esta pelea puede encontrarse en el artículo publicado por Enrique Ballón-Aguirre en 1995.

## CONCLUSIONES

El objetivo central de este estudio ha sido demostrar que el *Manuscrito de Huarochiri* constituye un verdadero sistema filosófico porque presenta una síntesis de las maneras cómo este pueblo respondió a las preguntas que se había hecho a lo largo de los años. Los mitos y ritos del manuscrito han sido entendidos por nosotros como las respuestas a las interrogantes planteadas sobre el origen y significado de la vida, la organización del mundo y de sus espíritus animadores, la personalidad de hombres y mujeres y el carácter de sus relaciones, y la serie de normas y valores que la gente debía seguir para el buen funcionamiento de su sociedad, así como los caminos que debía tomar para restaurar el equilibrio cuando éste se había roto. Hemos tratado también de demostrar que las respuestas del pueblo de Huarochiri corresponden a lo que hemos denominado filosofía dialógica e intercultural, o mejor aún de la inclusión. Esto simplemente quiere decir que, frente a las condiciones sociopolíticas y culturales, de relación no siempre fácil con otros pueblos, como los incas y los europeos, este pueblo respondió mediante sabias incorporaciones de nuevos conceptos, precisamente porque gracias a su sabiduría ancestral no actuaba por oposiciones sino por elementos complementarios y siempre relacionados.

Creemos que el estudio es válido no solamente para dar cuenta de una realidad del pasado, sino porque el texto es una especie de texto fundacional tanto por haber sido escrito en una lengua indígena como por recoger información de una época tan temprana en la formación de lo que hasta ahora sucede en nuestros países andinos. No queremos decir, de ninguna manera, que todo lo analizado en Huarochiri se pueda aplicar, sin más, al resto de la región. Sin embargo, hay algunas ideas constantes que atraviesan el tiempo y el espacio y que nos permiten entablar verdaderos diálogos interculturales necesarios para comprender mejor nuestras realidades actuales. Por ese motivo, y porque entende-

mos que todo estudio histórico, realmente bien hecho, debe servir para alumbrar las realidades presentes, hemos acudido a lo largo del trabajo a datos tomados de algunas comunidades andinas actuales. Inconsciente y conscientemente, además, quien escribe ha tratado de entablar un diálogo con el texto a partir tanto de sus propias vivencias personales como de sus estudios, ambos provenientes de una realidad andina.

Para fundamentar el análisis del texto, sentamos en la introducción las bases teóricas adecuadas. Partimos de una revalorización de la denominada literatura oral, que más exactamente debiera ser llamada literatura de fuentes orales, que hasta ahora no ha merecido la suficiente atención en los círculos académicos y en la conformación de los programas de lecturas y estudios, tal vez por entender lo literario en relación demasiado cercana al texto escrito. Ya que veíamos que con la historia pasaba algo similar, hicimos una pequeña reflexión sobre esta área del saber y la validez del mito. Autores como Terence Turner, entre otros, nos ayudaron a entender que todas las sociedades, incluidas las supuestamente desarrolladas, basaban el conocimiento de su pasado tanto en el mito como el dato cronológico. Esto nos daba la base suficiente para valorar sociedades como la estudiada, retratadas de cuerpo entero en los hermosos mitos y ritos del *Manuscrito de Huarochiri*. El paso tal vez más difícil en nuestra reflexión teórica fue la discusión sobre el carácter filosófico del texto de Huarochiri. Como hemos dicho líneas arriba, toda sociedad posee un profundo sistema filosófico porque en torno a él es capaz de organizar su pensamiento y su conocimiento acerca de las cosas, las personas, el mundo y los seres sobrenaturales. El objetivo de demostrar que los mitos de Huarochiri encierran un pensamiento filosófico se justifica tanto por la necesidad de fortalecer la corriente de filosofías regionales y latinoamericanas, cuestionantes del pensamiento eurocéntrico, como por proporcionar nuevos parámetros de reflexión lógica y ética a las nuevas generaciones andinas, tan necesitadas de construir su futuro a base del conocimiento y orgullo de lo propio, muchas veces desprestigiado e infravalorado. Esta tarea es urgente y posible porque, como ya lo dijimos, la filosofía andina es una filosofía eminentemente intercultural y dialógica, que para entender lo planteado por otras sociedades y pensamiento parte precisamente de su experiencia relacional, complementaria e inclusiva.

Basados en las ideas anteriores, organizamos nuestra reflexión según la clasificación tradicional de toda filosofía: la cosmología o conocimiento del universo (*pacha* en idioma quechua), la teología o reflexión sobre los seres sobrenaturales (*huaca*), la antropología o estudio de los hombres y las mujeres (*runa*) y sus relaciones, y la ética o discusión sobre los valores y las normas de la sociedad (*rurana*).

Para demostrar la existencia de un saber cosmológico coherente en el texto de Huarochiri, partimos de la idea central de que el hombre andino organiza su pensamiento basándose en dualidades complementarias como las expresadas por las categorías arriba-abajo, izquierda-derecha, adentro-afuera y especialmente masculino-femenino. Ubicados en plena cordillera de los Andes, los huarochiranos entendían que su mundo se organizaba en dos mitades, la de arriba relacionada con lo masculino y la de abajo relacionada con lo femenino. En mitos como el de Yacana y su constelación de estrellas, por ejemplo, pudimos ver al animador de las llamas (llamacamac) descendiendo por la noche en forma de lluvia hacia la tierra en busca de gente que luego poseería muchas llamas y mucha lana. En otros mitos igualmente, se puede seguir paso a paso los coqueteos entre dioses y diosas, los primeros tratando de conseguir los favores sexuales de las hermosas mujeres y ellas empeñadas en obtener el control del agua para sus pueblos. Potencialidad sexual masculina representada por el agua y control sexual femenino, representado en la tierra y en la chacra parecieron ser los dos ejes en torno a los cuales se podía entender la organización de la tierra y sus recursos, los animales y los límites étnicos.

Para la profundización teológica partimos de la constatación de que los huarochiranos tenían una lista grande de *huacas*. Las huacas, objeto de veneración y respeto, no solamente eran los seres espirituales propiamente dichos, sino también las ofrendas a ellos presentadas y todas las cosas animales y personas que poseían características especiales y excepcionales. Cuando llegaron los europeos, lejos de intentar entender esta gran capacidad de admiración del pueblo andino, lo que hicieron fue catalogar a todos estos seres como demonios, ligados directamente al mal. Las *huacas*, por el contrario, eran para los habitantes de Huarochiri verdaderos arquetipos, modelos sistematizados de

vida que la gente debía seguir a fin de obtener el equilibrio interno y comunitario.

El ciclo vital seguido por una persona que empieza como una planta débil pero llena de agua y humedad y que termina seca y dura, es un proceso animado por sus respectivas *huacas*. El ciclo termina muchas veces con la petrificación, considerado el estado perfecto, origen de nuevos ciclos vitales (*pacarina*). Los mitos ejemplifican claramente estos y otros procesos de transformación seguidos por la gente que atraviesa por una serie de estados, en una especie de transición constante entre el ser en acción (*cay*) y el estar contemplativo (*tiyay*). El mito acerca del origen del Dios principal de la zona, el Dios Pariacaca, nos muestra a un ser que se desdobra en varios, en cinco concretamente, considerado como el símbolo de la totalidad en esta sociedad. Atraviesa por una serie de transformaciones hasta ubicarse en su santuario donde es objeto del culto de toda la gente. Otro mito importante es el de Cuniraya Huiracocha. El nombre de este Dios es el ejemplo perfecto de la filosofía de la inclusión presente en el texto. Cuniraya es el Dios local que, con la presencia incaica, incluye en su realidad al Dios cusqueño Huiracocha, el cual a su vez, incluirá luego características cristianas, cuando lleguen los europeos. Este Dios, de apariencia pobre y harapienta, fecunda a Cahuillaca sin que ella se dé cuenta pero ella no lo acepta como su pareja por considerarlo muy poca cosa para ser el padre de su hijo. Ambos, madre e hijo, huyen del Cuniraya, que bendice a los animales que le dan buenas noticias sobre su amada y maldice a los animales que no lo hacen. Cuando la madre y el hijo llegan al mar se convierten en piedra y Cahuillaca vuelve a seguir haciendo trampas, como era su costumbre. El Dios Cuniraya, como la Diosa Chaupiñamca de otro mito, asumen tanto la forma de personajes buenos y protectores como de seres mentirosos y engañadores, en otra prueba de inclusión filosófica.

Para entender mejor estas características masculinas y femeninas, estudiamos en el segundo capítulo el contexto sociopolítico en el cual se desarrollaron varias concepciones sobre hombres y mujeres, especialmente sobre estas últimas. En la época preincaica, se organizaba la sociedad en torno al paralelismo de género por el cual tanto los hombres como las mujeres accedían a todos los beneficios de su comunidad

y al uso de los recursos a través de los protectores de su respectivo sexo. Con la presencia incaica, la situación cambió porque, aunque seguía el paralelismo de género, éste estaba organizado en torno a ciertas jerarquías. No todos los hombres ni todas las mujeres eran todos iguales. Todo dependía de su grado de cercanía con los dioses mayores. Con la invasión europea, no sólo que se profundizó la jerarquización sino que se desplazó a todas las mujeres a un lugar muy inferior, siguiendo la costumbre de lo que acontecía en la Europa de la época. Obviamente que los mitos no pueden reflejar todas estas posiciones. En una primera lectura del texto, entendimos que en el caso de los dioses mayores Pariacaca y Chaupiñamca que actuaban como animadores de la gente de su respectivo sexo, se mantenía el paralelismo de género. En una segunda lectura, sin embargo, comprendimos que más bien se podía plantear una cierta supremacía de la mujer. De aquí a plantear la eliminación de la pugna de sexos mediante la seguridad de que las *huacas* eran más bien seres andróginos había solamente un paso. De hecho, muchos estudios ya han establecido claramente la característica de andrógino del Dios Huiracocha. Estados intermedios entre el claro y el oscuro, similares a los que caen bajo la definición de lo andrógino, es lo que encontramos, por ejemplo, en el mito de la Diosa Chuquisuso. Ella era caracterizada como una mujer-demonio, que para nosotros no era otra cosa que un *supay*, es decir un ser intermedio entre lo claro y lo oscuro, lo bueno y lo malo, muy distante de la definición dada por los europeos que identificaban al demonio con lo malo, opuesto al bien.

El mito de la Diosa Capyama, que fue capaz de engendrar simbólicamente a su propio esposo, nos dio la oportunidad para llegar a uno de los planteamientos centrales del estudio. A partir de una definición tomada de la lingüística, planteamos que la mujer puede ser entendida como el elemento *no marcado* de la relación en el sentido de tener una sexualidad anterior y superior a la del hombre, que viene a ser el elemento *marcado* porque tiene la necesidad constante de demostrar su virilidad frente a la mujer. Este mito, además, nos ayudó a entender el símbolo del *ucoric* (lo que va por dentro) que no solamente tiene un sentido sexual sino que se refiere también al agua y los sistemas de riego de la zona. Los complicados rituales del agua tratan de establecer las obligaciones de los linajes, tanto los que vienen por el lado de la mujer, como los que vienen por el lado del hombre. Obviamente que los pri-

meros tienen primacía, aunque el principal ritual tiene que ser llevado a cabo por un hombre y una mujer, cuya vida en pareja aparece siempre como el modelo ideal de la sociedad.

En el capítulo tercero de nuestro estudio, dedicado a la ética, partimos de la idea de que el proceso vital nos pone frente a un individuo que nace muy húmedo a la vez que muy inmaduro. A través de toda la vida lo que hace el individuo es ir ganando en madurez a la vez que va perdiendo humedad. La metáfora de la montaña de Kaata, de los Andes actuales de Bolivia, estudiada por Josef Bastien nos pareció un buen complemento teórico para el estudio de la ética del texto. Por esta metáfora, la gente de esa comunidad, al nacer sale simbólicamente de la cima de la montaña. Durante toda su vida desciende por las laderas de la montaña, siguiendo las normas de su grupo, deteniéndose en su propio santuario y en los de la comunidad, hasta el día de su muerte. Cuando le llega la hora emprende el regreso a la misma cima de la cual salió. En el caso de Huarochiri, una región protegida también por la montaña de doble pico llamada Pariacaca, el ciclo vital parece seguir procesos similares. Para demostrarlo, empezamos con el análisis del primer suplemento del texto que nos habla de los *curis*, niños gemelos cuyo nacimiento traía mala suerte a sus padres y a toda la comunidad. Para evitarlo, los padres y sus familiares, tanto los *masas* (parientes por el lado del padre) como los *cacas* (parientes por el lado de la madre) debían practicar varios días rituales que incluían la abstinencia sexual de los padres y el sometimiento al frío intenso.

Como ocurre con los niños que crecen y se integran a la vida de la comunidad, los ritos marcan los momentos más importantes del proceso vital. Uno de estos momentos era el del primer corte de cabello, en el caso del texto, practicado a los niños nacidos con alguna característica especial en el cabello, llamados los *ata*. Estos niños, a diferencia de los anteriores, traían en general buena suerte aunque no estaba exenta la comunidad de recibir *curis*, después del nacimiento de algún *ata*. Para evitarlo debían los padres y sus parientes seguir una serie de rituales estrictos. La primera infancia de niños y niñas, comunes o especiales, aparece signada como un momento eminentemente femenino, tanto por la cercanía con la madre como por el trato que reciben.

El siguiente momento en el proceso vital es la adolescencia. Este período está caracterizado por una cierta preeminencia sexual femenina que refuerza el planteamiento de lo marcado y lo no marcado. De hecho, las diosas del texto bien pueden caer en esta edad de la vida por las características generales y sexuales con las que son descritas. Ellas estaban listas para el siguiente momento del ciclo que es el matrimonio, definido por Isbell, como una etapa de la vida en la cual la sexualidad femenina sufría una suerte de control o reorganización en beneficio de la reproducción social y simbólica de la comunidad. El mito de Chaupiñamca y sus hermanas nos sirvió para reflexionar sobre las características específicas de la mujer. Los huarochiranos la llaman su madre e, incluso, la región entera es conocida como Mama. Antes que esposa, la mujer de los mitos de Huarochiri aparece como hermana de otras hermanas. Así, Chaupiñamca tiene cuatro hermanas, cada una de las cuales cumple su función en sus santuarios. Lo más saliente para nuestro análisis de filosofía relacional es la necesidad de consulta constante entre las hermanas para decidir sobre los casos presentados por los hombres, sus faltas y sus sanciones.

En el mito encontramos que había algunos pecados o faltas más importantes. En el santuario de Chaupiñamca, la gente reconoce principalmente tres faltas: *piñachina* (enojar a alguien gravemente), *huachuna* (cometer adulterio) y *huchallina* (tener relaciones sexuales en tiempos de abstinencia). En nuestra reflexión insistimos en que estos pecados más que faltas individuales eran atentados contra la tranquilidad y el equilibrio comunitarios. Se robaba la tranquilidad de alguien al enojarlo e impedir el cumplimiento de sus obligaciones comunitarias, se mentía gravemente al cometer adulterio y se atraía el enojo de los dioses al faltar al compromiso de la abstinencia en tiempos prohibidos, favoreciendo, además, la ociosidad y la falta de reciprocidad.

Para probar que uno estaba arrepentido de haber cometido estos pecados, cada uno debía cumplir con ciertos rituales, la mayoría de los cuales consistía en presentar ofrendas especiales a los *huacas* y hacer baños rituales en los que denominamos lugares de transición, como ríos y quebradas. Estos son los puentes o *chacana* de los que habla Estermann. En ellos están precisamente ubicados los objetos sagrados, seres petrificados, cargados de significado no solamente porque son los

lugares dedicados al culto sino porque allí empieza la vida en nuevos e interminables ciclos (*pacarina*).

La enfermedad de Tamtañamca, narrada en un hermoso mito del texto, nos sirvió para analizar en detalle las causas del problema, el papel del hombre y la mujer, la manera de hacer el diagnóstico y la serie de condiciones impuestas para la curación, especialmente la rendición de culto a Pariacaca. Tamtañamca, a pesar de ser muy rico y poderoso e incluso considerarse dios, está muy enfermo con una enfermedad que nadie en el reino ha sido capaz de curar. Cuando Huatiacuri oye entre sueños la conversación entre el zorro de arriba y el zorro de bajo, se entera que este rico señor está muy enfermo decide ir a curarle a cambio de conseguir la mano de su hija. Nadie le cree capaz porque aparece como muy pobre y andrajoso —ésta es una constante en varios mitos. Cuando por fin logra acercarse al rico señor, le dice que la causa de su enfermedad es el adulterio de la esposa. Aunque al comienzo ella lo niega, luego termina por aceptar a fin de que puedan matar a la serpiente y al sapo de dos cabezas que estaban en la casa por causa de este adulterio. Creemos que la causa no era solamente el adulterio de la mujer sino también la fatuidad y engaños del hombre, que inclusive había osado presentarse como dios. La enseñanza es obvia. Hay una falta o varias de las enunciadas como mayores y eso debe ser castigado y reparado. La reparación no es fácil porque el cuñado de Tamtañamca no puede aceptar en la familia al andrajoso Huatiacuri. Lo reta a un duelo y a pasar varias pruebas. Todas las gana Huatiacuri con la ayuda de su padre Pariacaca. La esposa es petrificada en una posición sexual, hasta esos días mirada por los que pasaban por el lugar y le dejaban coca. El esposo, convertido en venado para huir, da motivo al escribano para recordar al lector que antes los venados eran los que comían a los hombres hasta que por una equivocación de un venado esta situación cambió.

La investigación termina con el análisis de varios mitos referentes al último momento de la vida visible, la vejez y la muerte. Aunque este puede ser un momento ligado, en cierta manera, a lo masculino, solamente es una preparación al momento último, la muerte y su etapa posterior andrógina. Considerados los viejos como modelos de vida y respetados por la acumulación de experiencia y sabiduría, su transición de la vida a la muerte se explica de manera muy bella. Salomon resalta

muy bien la diferencia entre la concepción occidental y la concepción andina de la muerte. Mientras que para la primera, la muerte se produce en un momento muy específico, para los indígenas es una transición lenta que va desde el tiempo previo hasta el encuentro con las personas recientemente muertas. Nosotros insistimos en la característica relacional propia de esta sociedad según la cual el individuo nunca está solo. Está muy acompañado durante su vida y lo está también después de ella. Más aún, en los tiempos antiguos, los hombres que morían volvían después de 5 días a comer la comida que les preparaba su familia. Un día, sin embargo, por más que su mujer estaba esperando a su esposo muerto hasta el quinto día, éste no volvió sino al sexto. Su esposa, muy enojada, lo tachó de ocioso, siendo ese día el comienzo del tiempo en que los muertos no vuelven como lo hacían antes.

Para celebrar a sus muertos y para comer con ellos, los huarochiranos utilizan la misma fiesta de los cristianos, el 2 de noviembre. En ese día llevan a sus muertos la comida especial y permanecen por horas con los difuntos a los cuales les cuentan lo que ha pasado en el tiempo que no lo han visitado. Aunque el escribano se lamenta de estas costumbres, como lo ha hecho con muchas otras que aparecen en el texto, no puede menos que reconocer que las costumbres se siguen practicando. Lo que pasa es que la gente de Huarochiri, como lo había venido haciendo desde muchos antes, ha empezado a incluir en sus prácticas las fiestas cristianas sin que por ello deje sus propias fiestas. Algo similar habían hecho con la fiesta de Chaupiñamca, celebrada ahora en el día de Corpus Christi. Los cristianos, especialmente misioneros como el Padre Francisco de Ávila, organizador del manuscrito, no lo vieron así y utilizaron los mitos, considerados idolatrías, para perseguir a la gente que, a pesar de todo, sigue viva hasta ahora en la vida real o en textos como el analizado, fuente inagotable de una sabiduría que tiene aún mucho que enseñarnos.



## BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, Cooper  
s/f "The Aztec Palimpsest: Toward a new Understanding of Aztlan. Cultural Identity and History." *Aztlan*. 19. 2 (1988.1990): 33-67.
- Ascher, Marcia and Robert  
1981 *Mathematics of the Incas. Code of the Quipu*. Mineola, NY: Dover Publications, 1981.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen  
1995 *The Post-Colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge.
- Bakhtin, Mikhail  
1981 *The Dialogic Imagination*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- Ballón, Enrique  
1995 "Comparative American Ethnoliterature: The Challenge Motif." *Poetics Today*. 16. 1: 29-51.
- Barraza, Eduardo  
1999 "La escritura historiográfica en la *Florida* del Inca Garcilaso de la Vega." *Alpha* 15: 33-51.
- Bastien, Joseph  
1978 *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul, Minnesota: West Publishing Company.
- Berruecos, Luis  
1976 *El compadrazgo en América Latina: análisis antropológico de 106 casos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brown, Joan and Johnson, Crista  
1998 "Required Reading: The Canon in Spanish and Spanish American Literature." *Hispania*. 18.1: 1-19.
- Bulnes Marta y Conejo, Alberto  
1999 *La lluvia, el granizo y los dioses de Huarochiri. Adaptación de antiguos ritos y tradiciones andinas*. Quito: Abrapalabra.
- Bloom, Harold  
1994 *The Western Canon. The Books and School of the Ages*. New York: Riverhead Books.

- Bourque, Susan C. and Warren, Kay Barbara  
 1981 *Women of the Andes. Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Cáceres, Efraín  
 1988 *Si crees, los Apus te curan. Medicina Andina e Identidad Cultural.* Cusco: Centro de Medicina Andina.
- Cardenal, Ernesto y Montoya, Jorge  
 1975 *Literaturas náhuatl, maya y quechua.* Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Castro-Klaren, Sara  
 1996 "The Subject, Feminist Theory and Latin American Texts." *Dynamics of Change in Latin American Literature: Contemporary Women Writers. Studies in 20th Century Literature.* 20. 1: 271-302.
- Certeau, Michel de  
 1985 *La escritura de la historia.* México: Universidad Iberoamericana.
- Cerutti, Horacio. "Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation." *Philosophical Forum.* 20. 1-2 (1988-1989): 43-61.
- 
- 1989 *De Varia Utópica. Ensayos de Utopía III.* Bogotá: Publicaciones Universidad Central.
- Chambers, Mortimer et al  
 1974 *The Western Experience.* New York: Alfred A. Knoff.
- Chiape, Mario  
 1985 *Alucinógenos y shamanismo en el Perú contemporáneo.* Lima: Ediciones El Virrey.
- Chodorow, Nancy J.  
 1989 *Feminism and Psychoanalytic Theory.* New Haven and London: Yale University Press.
- Clifford, James (Ed.).  
 1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Los Angeles: University of California Press.
- Connerton, Paul  
 1996 *How Societies Remember.* Cambridge: University Press.
- Dussel, Enrique  
 1977 *Filosofía de la liberación.* México: Fondo de Cultura Económica.
- 
- 1994 *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad.* Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Espinoza Soriano, Waldemar  
 1986 *La destrucción del imperio de los incas*. Lima: Amaru Editores.
- Estermann, Josef  
 1998 *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Felman, Shoshana  
 1993 *What Does a Woman Want? Reading and Sexual Difference*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Fernández Juárez, Gerardo  
 1999 *Médicos y yatiris. Salud e interculturalidad en el altiplano aymara*. La Paz: Cuadernos de Investigación CIPCA 51.
- Flores Galindo, Alberto  
 1986 *Buscando un inca*. Lima: Editorial Horizonte.
- Gade, Daniel W.  
 1999 *Nature and Culture in The Andes*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Garcilaso de la Vega  
 1991 *El Inca. Comentarios reales*. México: Colección Austral.
- 1985 *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Garrido Domínguez, Antonio  
 1996 *El texto narrativo*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Gbadegesin, Según  
 1998 "Yoruba Philosophy: Individuality, Community and The Moral Order." Emmanuel Chukwudi Eze (Ed.) *African Philosophy. An Antology*. Oxford: Blackwell Publishers, 130-141.
- Gerassi-Navarro, Nina  
 1994 "Huarochiri: Recordando las voces del pasado en los mitos de la creación." *Revista Iberoamericana*. 61.170-171: 95-105.
- Glave, Luis Miguel  
 1989 *Trajinantes. Caminos Indígenas en la Sociedad Colonial. Siglos XI/XII*. Lima: Instituto de Apoyo Agraria.
- Glissant, Edouard  
 1989 *Caribbean Discourse. Selected Essays*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- González Holguín, Diego  
 1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquicbhua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.

- Griffiths, Nicholas  
 1995 *The Cross and the Serpent. Religious Represión and Resurgence in Colonial Peru.* Norman and London: University of Oklahoma Press.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe  
 1980 Franklin Pease (Ed.) *Nueva Corónica y Buen Gobierno.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Guzmán, Flora, Alabí, Alberto, Losada, Flora, Espíndola, Miguel  
 1996 *Entre el cielo y la Pachamama.* San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Harrison, Regina  
 1994 *Signos, cantos y memorias en los Andes.* Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Hill, Jonathan (Ed.)  
 1988 *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past.* Chicago: University of Illinois Press.
- Holquist, Michael (Ed.)  
 1981 *The Dialogic Imagination. Four Essays by M.M. Bakhtin.* Austin: University of Texas Press.
- Irigaray, Luce  
 1977 *Ce sexe qui n'en est pas un.* Paris: Les Editions de Minuit.
- Isbell, Billie Jean  
 1978 *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village.* Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, Inc.
- 1983 "The Metaphoric Process: From Culture to Nature and Back Again." Urton, Gary (Ed.). *Animal, Myths and Metaphors in South America.* Salt Lake City: University of Utah Press: 285-313.
- 1992 "From Unripe to Petrified: The Feminine Symbolic in Andean Gender Schema. (unpublished). Dept. of Anthropology, Cornell University.
- Kaarus, Randi  
 1989 *Historias en el tiempo, historias en el espacio. Dualismo en la Cultura y Lengua Quechua/Quichua.* Quito: Ediciones Tinkui/Abya-Yala.
- Kaliman, Ricardo  
 1999 'Detrás de todo pequeño relato siempre hay un gran relato'. *Revista canadiense de estudios hispánicos.* 23. 3:539-548.

- Kroeger, Axel y Ruiz Cano (Comp.)  
 1988 *Conceptos y tratamientos populares de algunas enfermedades en Latinoamérica*. Cusco: Centro de Medicina Andina.
- Kusch, Rodolfo  
 1962 *América Profunda*. Buenos Aires: Librería Hachete.
- Lara, Jesús  
 1969 *La literatura de los quechuas. Ensayo y Antología*. La Paz: Librería y Editorial Juventud.
- Lienhard, Martín  
 1991 *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Lumbreras, Luis  
 1990 *Visión arqueológica del Perú milenario*. Lima: Editorial Milla Batres.
- MacCormack, Sabine  
 1991 *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Malpas, Michael A.  
 1993 *Provincial Inca. Archaeological and Ethnohistorical Assessment of the Impact of the Inca State*. Iowa City: University Press.
- Marzal, Manuel  
 1988 *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
- Masolo, D.A.  
 1994 *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Medin, Tzvi. *Leopoldo Zea*  
 1993 *Ideología, Historia y Filosofía de América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Medina, Vicente  
 1992 "The Possibility of an Indigenous Philosophy: A Latin American Perspective." *American Philosophical Quarterly*. 29.4: 373-380.
- Mignolo, Walter  
 1989 "Literacy and Colonization: The New World Experience." Jara, R. and Spadaccini Nicholas (Eds.) 1492-1992. *Re-Discovering Colonial Writing*. Minneapolis: The Prisma Institute, 51-95.
- .  
 1995 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

- Morris, Pam.  
 1993 *Literature and Feminism. An Introduction.* Oxford and Cambridge: Blackwell, 1993.
- Murra, John  
 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- .  
 1983 *La organización económica del estado Inca.* México: Siglo Veintiuno.
- Ortiz, Fernando  
 1948 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1983.
- Ossio, Juan (Comp.)  
 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino.* Lima: Gráfica Morson.
- Pachacuti Yamquim Salcamayhua, Don Joan de Santa Cruz  
 1879 “Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú.” Ministerio de Fomento. *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas.* Madrid: Imprenta y Fundación de Manuel Tello.
- Platt, Tristan  
 1986 “Mirrors and maize: the concept of **yanantin** among the macha of Bolivia.” Murra, John, Wachtel, Nathan, and Revel, Jacques (Eds.) *Anthropological History of Andean Polities.* Cambridge: Cambridge University Press and Paris: Editions de la maison des Sciences de l’Homme.
- Polia Meconi, Mario.  
 1988 *Las lagunas de los encantos. Medicina tradicional andina del Perú septentrional.* Piura: Central Peruana de Servicios.
- Pozuelo Ivancos, José María  
 1994 *Teoría del lenguaje literario.* Madrid: Ediciones Cátedra.
- Rama, Angel  
 1984 *La ciudad letrada.* Hanover: Ediciones del Norte.
- Ricoeur, Paul  
 1980 *On Metaphor.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Rostworowski de Diez Canseco, María  
 1988 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Russell, Bernard and Ryan, Gery. H. Russell  
 1998 “Qualitative and Quantitative Methods of Text Analysis.” Russell, B. (Ed.) *Handbook of Method in Cultural Anthropology.* Altamira: Altamira Press.

- Salomón, Frank and Urioste, George (Trad.)  
 1987 *The Huarochiri Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion.* Austin: University of Texas Press.
- .  
 1998 "How the Huacas Were: Language and Transformation in the Huarochiri Manuscript." *Res* 33, Spring 1998: 7-17.
- .  
 1999 *Huarochiri. A Peruvian Culture in Time*, 28 May, 1999 <<http://wiscinfo.doit.wisc.edu>>.
- Schafer, Roy  
 1994 "On Gendered Discourse and Discourse on Gender." Smith, Joseph H. (Ed.) *Psychoanalysis, Feminism, and the Future of Gender.* Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1-21.
- Silverblatt, Irene  
 1988 *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru.* Princeton: Princeton University Press.
- .  
 1990 *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales.* Cusco: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas.
- Smith, Joseph H. (Ed.)  
 1994 *Psychoanalysis, Feminism, and the Future of Gender.* Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 109-120.
- Spalding, Karen  
 1984 *Huarochiri. An Andean Society under Inca and Spanish Rule.* Stanford: Stanford University Press.
- Szeminski, Jan y Ansión, Juan  
 1982 "Dioses y hombres de Huamanga." *Allpanchis*. 16. 19: 187-233.
- Taylor, Gerald  
 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Todd, Janet  
 1988 *Feminist Literary History.* New York: Routledge.
- Trask, R.L.  
 1993 *A Dictionary of Grammatical Terms in Linguistics.* London and New York: Routledge.
- Turner, Terence  
 1983 "Animal Symbolism, Totemism and the Structure of Myth." Urton, Gary (Ed.). *Animal, Myths, and Metaphors in South America.* Salt Lake City: University of Utah Press, 49-106.

- Urbano, Enrique (Comp.)  
 1993 *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra.* Cusco: Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas.
- Urton Gary (Ed.)  
 1983 *Animal, Myths and Metaphors in South America.* Salt Lake City: University of Utah Press.
- Virgilio, Carmelo, Valdivieso, Teresa y Friedman, Edward  
 1989 *Aproximaciones al estudio de la literatura hispánica.* New York: McGraw/Hill, Inc.
- Wachtel, Nathan  
 1973 *Sociedad e ideología. Ensayos de Historia y Antropología andinas.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Yáñez del Pozo, José.  
 1991 "Socialización Infantil Indígena entre los Quichuas del Norte Andino. Continuidad Histórica y Aprendizaje Comunitario." Quito: MEC-GTZ-EBI, (Inédito).
- .  
 1997 "Shinchi runami cani (Soy un hombre fuerte). Filosofía de un vendedor indígena." Nagy-Zegmi, S. (Ed.) *Identidades en transformación. El discurso neoindigenista en los países andinos.* Quito: Ediciones Abya-Yala.
- *Aztlán y el Incarri*  
 2000 *Dos mitos sobre nuestra América.* Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Zuidema, Tom  
 1983 "The Lion in the City: Royal Symbols of Transition in Cuzco." Urton, Gary (Ed.). *Animal, Myths and Metaphors in South America.* Salt Lake City: University of Utah Press, 183-250.
- .  
 1990 *Inca Civilization in Cuzco.* Austin: University Of Texas Press.