

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Ciencias Sociales
Escuela de Postgrado
Programa de Doctorado en Filosofía.
Mención Epistemología de las Ciencias Sociales



**PENSAMIENTO MÍTICO EN LOS ANDES: EL MANUSCRITO DE
HUARACHIRÍ. UN ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICO.**

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía con mención en Epistemología de las
Ciencias Sociales.

Tesista: LUIS ALBERTO GALDAMES ROSAS

Profesor Director de Tesis: MARIO ORALLANA
RODRÍGUEZ.

SANTIAGO
2004

Agradecimientos.

La materialización de este trabajo fue posible por el significativo aporte de la beca MECESUP que el Programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Chile tuvo a bien concederme. De igual manera, agradezco a mi propia Casa de Estudios que me benefició con la Beca de Excelencia Académica que la Universidad de Tarapacá otorga para finalizar tesis de doctorado.

Especiales agradecimientos debo a mi profesor tutor de Tesis, el Premio Nacional de Historia Mario Orellana Rodríguez. Su acogida amable, el rigor de su sistema de trabajo y el permanente entusiasmo demostrado durante un vínculo de años y un respeto ineludible por mi persona y mis ideas, fueron incentivos determinantes para concluir este trabajo.

El listado de personas e instancias académicas por agradecer resultaría interminable. En subsidio de una identificación exhaustiva, permítaseme hacer un reconocimiento leve pero sincero de algunos de ellos. En primer término, a las autoridades de la Universidad de Tarapacá por su apoyo irrestricto y, en particular, al Departamento de Antropología, Geografía e Historia. Cómo dejar de reconocer la amistad y la sabiduría del Dr. Jorge Lagos, que me orientó por los caminos de la semiología y colaboró en la conservación de mi entusiasmo cuando las fuerzas flaqueaban.

Finalmente, doy las gracias a todos y cada uno de los académicos del Programa de Doctorado por ayudarme a crecer en humanidad. En fin, a mi familia, a mis amigos y compañeros, a las personas con el rostro moldeado por la tierra y el sol cuya sabiduría ancestral despertó mis inquietudes académicas y mi interés por el Ande.

INDICE

I.	INTRODUCCIÓN.....	5
	1. Relevancia del tema.....	7
	2. Organización de la investigación.....	9
II.	CONSIDERACIONES PRELIMINARES.....	11
	1. El Manuscrito de Huarochirí.....	13
	2. La historia escrita no puede hacer callar los tambores de la oralidad.....	15
	3. Antecedentes contextuales del Manuscrito: espacios naturales e históricos.....	17
	3.1. El espacio natural de Huarochirí.....	17
	3.2. Espacios históricos en Huarochirí.....	20
	4. Corpus de relatos del Manuscrito y criterios de selección.....	22
	4.1. Corpus de relatos.....	22
	4.2. Criterios de selección.....	23
	5. Problema, hipótesis y objetivos.....	26
	5.1. Enunciado del problema.....	26
	5.2. Hipótesis propuesta.....	27
	5.3. Objetivos propuestos.	
	6. En “lo real” observamos con conceptos y no con los ojos.....	29
	6.1. Pensamiento mítico.....	29
	6.2. Sobre lo verosímil.....	32
	6.3. Sobre la noción de entimema.....	35
	6.4. Principios culturales andinos.....	37
	6.4.1. Reciprocidad o <i>Ayni</i>	38
	6.4.2. Redistribución.....	39
	6.4.3. Tripartición, dualidad y división decimal.....	39
	6.4.4. <i>Chawpi</i>	40

6.4.5. <i>Mita</i>	40
6.4.6. <i>Pachakuti</i>	41
6.4.7. <i>Tinkuy o tingu</i>	41
6.4.8. Principios vinculados a límites.....	41
Figuras II. Consideraciones Preliminares.....	43
Notas II. Consideraciones Preliminares.....	46
III. PREMISAS TEÓRICAS Y CRITERIOS METODOLÓGICOS.....	48
1. Cuando la construcción de discursos se convierte en sujeto de sospecha.....	52
2. Mitología.....	54
3. Pensando las estructuras, buscando significados.....	58
3.1. La propuesta de Claude Bremond.....	59
3.2. El modelo actancial de A.J. Greimas.....	63
3.3. Análisis Transaccional: antecedentes generales, aplicaciones y adaptaciones.....	65
3.3.1. El Padre (P).....	66
3.3.2. El Adulto (A).....	67
3.3.3. El Niño (N).....	67
3.3.4. Contaminaciones.....	68
Notas III. Premisas teóricas y criterios metodológicos.....	73
IV. ANÁLISIS GENERAL DEL CORPUS.....	74
1. R1 (Capítulo 2º “Una tradición sobre Cuniraya Huiracocha”).....	74
1.1. Formalización de R1.....	74
1.1.1. Determinación de secuencias y funciones.....	74
1.1.2. Los esquemas de C. Bremond.....	77
1.1.3. Determinación de los actantes.....	81
1.1.4. Estructuras que se hacen presente al aplicar el Análisis Transaccional.....	83
1.1.5. Interpretaciones, conclusiones y categorías	

entimemáticas.....	90
2.R.2 (Capítulos 5º “Aquí empieza [el relato d]el origen de Pariacaca”)	94
2.1 Formalización de R2.....	94
2.1.1. Determinación de secuencias y funciones.....	94
2.1.2. Los esquemas de C. Bremond.....	97
2.1.3. Determinación de los actantes.....	98
2.1.4. Estructuras que se hacen presente al aplicar el Análisis Transaccional.....	99
2.1.5. Interpretaciones, conclusiones y categorías entimemáticas.....	105
3. R3. (Capítulo 6º “Se dice que /Pariacaca, convertido en un hombre, ya grande, se puso a buscar a su enemigo”)	108
3.1. Formalización de R3.....	108
3.1.1. Determinación de secuencias y funciones.....	108
3.1.2. Los esquemas de C. Bremond.....	109
3.1.3. Determinación de los actantes.....	112
3.1.4. Estructuras que se hacen presente al aplicar el Análisis Transaccional.....	114
3.1.5. Interpretaciones, conclusiones y categorías entimemáticas...	115
4. R.4 (Capítulo 8º “Cómo Pariacaca subió [al cerro], cómo un hombre siguió sus instrucciones y regreso con su hijo [a su tierra] y cómo [Pariacaca] luchó con Hullallo Carhuincho.....	117
4.1. Formalización de R4.....	117
4.1.1. Determinación de secuencias y funciones.....	117
4.1.2. Los esquemas de C. Bremond.....	118
4.1.3. Determinación de los actantes.....	118

4.1.4. Estructuras que se hacen presente al aplicar el Análisis Transaccional.....	119
4.1.5. Interpretaciones, conclusiones y categorías entimemáticas.....	121
Notas IV. Análisis General del Corpus.....	124
V. .CONCLUSIONES.....	126
VI .BIBLIOGRAFÍA.....	132
VII. ANEXOS.....	151
R1 (Capítulo 2° “Una tradición sobre Cuniraya Huiracocha”.....)	152
R2 (Capítulo 5° “Aquí empieza [el relato d]el origen de Pariacaca”.....)	154
R3 (Capítulo 6° “/Se dice que/ Pariacaca, convertido en hombre, ya grande, se puso a buscar a su enemigo”.....)	165
R4 (Capítulo 8° “Cómo Pariacaca subió [al cerro], cómo un hombre siguió sus instrucciones y regresó con su hijo [a su tierra] y cómo [Pariacaca] luchó con Huallallo Carhuincho”.....)	169

I. INTRODUCCIÓN

“ En todo caso, había un subtúnel, oscuro y solitario: el mío ”

E. Sabato, El Tunel

Apenas empinado sobre los doce años, cuando los días del verano santiaguino parecían transcurrir pesados, lentos y tediosos, mi abuela materna o mi padre (ya no recuerdo cuál de ellos fue) dejaron a mi alcance un libro que me pareció voluminoso en tamaño y que se encontraba en regular estado de conservación. Se trataba de **El mundo es ancho y ajeno**, de Ciro Alegría. El autor peruano, al igual que otros exiliados apristas, era conocido de mi familia y en especial de mi abuela, por lo que un hasta entonces desconocido sentimiento de solidaridad con la matriarca de la familia se despertó en mí, impulsándome a emprender la lectura del libro con la apertura de espíritu e inocencia que sólo la temprana adolescencia permite y con el corazón henchido de dolor y de pasiones encontradas por los sucesos, preñados de injusticias y de esperanzas, que el autor relataba.

Desde ese cada vez más remoto verano el mundo andino se convirtió, hasta el presente, en el espacio de estudio más caro y vital de mi existencia hasta llegar a dibujar, creo, significativos contornos de su decurso.

Primero con Alegría, enseguida con Jorge Icaza y Alcides Arguedas y más tarde con José María Arguedas, construí una vereda amable que me condujo hacia lo andino, pleno de simpatía y movido por sentimiento de piedad hacia los sufrimientos “del indio”. Ya en la universidad, transitando entre aulas, bibliotecas y prados del viejo Pedagógico desbordantes de razones y afectos, mi propia formación disciplinaria en historia y el acercamiento a las ciencias sociales parecieron brindarme (así lo creía entonces) un basamento intelectual potente, capaz de dar cuenta con propiedad de “lo andino”.

Los últimos tramos de este extenso sendero se comenzaron a configurar, desestructurar y a rearticular cuando mi vida académica giró desde el Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile, a la sede más septentrional que hacia 1978 poseía esta institución.

En Arica las interrogantes que saltaron a mi rostro fueron descarnadamente duras: ¿dónde estaban las comunidades indígenas y campesinas? ¿Dónde se hallaba el hombre taciturno y el sonido de la quena? Y hube de modificar la mirada para observar el espacio real; debí entonces incrementar las lecturas y necesité releer lo leído hasta comenzar a reconstruir una nueva imagen del mundo andino que aunque lo hiciera más ancho fuera, también, menos ajeno.

Mientras leía lo desconocido, releía lo antiguo y me enfrascaba en la lectura de piezas documentales muchas veces fragmentadas sitas en repositorios de las repúblicas andinas, me topé en distintos momentos y por diferentes razones con el así llamado “Manuscrito de Huarochirí”, *corpus* de relatos míticos del período andino-colonial dados a conocer por intelectuales provenientes de diferentes áreas del conocimiento. Su lectura me apasionó y me percaté que la cantidad y variedad de información que contenía el citado corpus constituía un formidable desafío para cualquier intelectual alucinado en dicha temática. De hecho, más de alguna reflexión y ejercicio intelectual propios fueron pulsados por este material documental (Luis A. Galdames 1991).

Sin embargo, con la estela de la distancia que dibuja el paso del tiempo visualicé un fenómeno desconcertante: los mentados relatos míticos me planteaban (una vez más y por razones algo diferentes a las anteriores) una serie de dudas que era incapaz de responder con propiedad hermenéutica. ¿Qué enigma operaba en ellos que todo mi aparente saber resultaba ser llave ineficaz para abrir las puertas de la comprensión de la otredad andina oculta en los aludidos relatos? La interrogante, dicho en breve, interpeló, puso en jaque y cuestionó parte significativa de mis estructuras intelectuales. La respuesta, aunque desnudaba mi ignorancia, surgió

simple y directa: el texto del manuscrito me resultaba hermético porque se encontraba sustentado en verosímiles ajenos a mi tiempo y a mi cultura.

¿Cómo comprender a la otra cultura? ¿Qué quería comprender del mundo andino? ¿Con qué categorías organizaba éste su modo de conocer el mundo? Con estas interrogantes inicié la aventura intelectual que me condujo a elaborar el presente trabajo.

1. RELEVANCIA DEL TEMA

Descrita mi personal motivación para ingresar al universo del relato mítico en los Andes, me parece también oportuno recordar que son muchos los intelectuales, tributarios de muy distintas áreas del saber los que se sienten estimulados frente al fenómeno social y cultural que supone la “realidad mítica”, realidad que se percibe con notas y atributos lo suficientemente relevantes como para merecer un acercamiento cognitivo con ella.

Se puede señalar, sin temor a equívocos, que el pensamiento mítico asoma como una constante universal en la historia humana. Resulta hoy casi un lugar común sostener que en los albores de cada cultura este modo de pensar el mundo, esta manera de construir cosmovisiones ha sido un rasgo común y reiterado a todo lo ancho del planeta. Contemporáneamente y aunque no lo advirtamos con nitidez, continúa siendo un tipo de discurso utilizado abundantemente, pero ahora al interior de sociedades modernas y globalizadas. Aquí, en la tierra americana, de seguro persiste y se reproduce incesantemente. Ello ocurre tanto en el nivel del sentido común como en el del conocimiento vulgar, pero reza también para teorías científicas vulgarizadas, se aplica al mundo del discurso político y de la filosofía de la educación y, por supuesto, se aprecia nítidamente en las creaciones mediáticas. Los medios de información, en efecto, erigen héroes y villanos inspirados parcialmente en la realidad cotidiana o contruidos derechamente con la pura imaginación. La libertad de prensa es, en verdad, libertad de empresa y muchos de

los temas, contenidos y conflictos de los antiguos mitos se replican, a modo de ejemplo, en los mensajes de teleseries y noticieros. El internet crea mundo virtuales y los muestra como reales. Todos estos medios, en una modalidad u otra, nos ofrecen indistintamente la juventud eterna, el triunfo del bien sobre el mal, hacen desaparecer los matices y un universo de luz arroja a los malvados al reino de la oscuridad; exorcizan los demonios, suspenden el tiempo y hacen posible toda trasgresión imaginable a las leyes de la física.

Los manuales de historia, por su parte, tampoco escapan al poderoso imán del logos que teje el pensamiento mítico: presidentes y generales se presentan como personajes perfectamente divinos o totalmente demoníacos, teniendo como trasfondo una sociedad paradisiaca que se concibe como culturalmente homogénea y que da la bienvenida al amigo cuando es forastero.. Según las necesidades ideológicas y culturales a satisfacer, historiadores que confunden el rigor de su saber con un desviado estilo de hacer educación cívica, tienden a diseñar escenarios en los que se ganan batallas inexistentes, crean o destruyen universos quiméricos y tornan bestias en ángeles o viceversa.

Toda esta batería de discursos dibuja una suerte de texto fragmentado que nos permite vivir la vida en el espejismo, en la ilusión de un mundo paralelo que nunca fenece.

Para finalizar, es menester tener en consideración que para sociedades con el grado de desarrollo de la andino-colonial, los relatos míticos constituyen el nervio del lenguaje que teje su cosmovisión. Como veremos más adelante el **Manuscrito de Huarochirí** es, en este sentido, un material invaluable por su riqueza informativa, por su estilo y por la escasez de este tipo de fuente documental para el período andino-colonial. Más aún, de los abundantes estudios realizados sobre mitología andina, un número elevado de ellos ha sido realizado sobre los relatos de Huarochirí, pero las lecturas epistemológicas de los mismos han sido marginales o, simplemente, no existen.

2. ORGANIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.

Para emprender el viaje que me he propuesto, he organizado el presente trabajo mediante la determinación de cinco estaciones, adicionales a la presente **Introducción**, que me parecen adecuadas para detenerse y evaluar el recorrido realizado por paisajes ajenos. Si finalmente logro reconocerlos con una mirada similar a la que utilizan los lugareños, la comprensión buscada habrá resultado exitosa.

En la primera de ellas, **Consideraciones Preliminares**, me referiré al **Manuscrito** en tanto fuente documental y a los rasgos significativos que hacen de la tradición oral una materia de estudio con méritos propios; expondré el problema de la investigación, los objetivos a alcanzar y la hipótesis propuesta, dando cuenta del proceso de variaciones que se experimentó durante la indagatoria y que fueron el producto de ir sorteando los obstáculos que asomaron en la ruta. También identificaré el corpus de relatos del **Manuscrito** sobre el que trabajaré, explicitando los criterios de selección utilizados.

Por último, desplegaré algunas nociones y conceptos que cruzan esta investigación y que dicen relación con el pensamiento mítico, la noción de verosímil, la de entimema y con lo que denomino principios culturales andinos.

En la segunda estación, **Premisas Teóricas y Criterios Metodológicos**, referiré los ángulos del pensar desde los que pretendo aproximarme al problema propuesto y darle solución, dejando constancia de autores y conceptos más caros atingentes al fenómeno en estudio. Aquí el esfuerzo intelectual se encamina, en lo principal, a una recta hermenéutica de los textos, para lo cual las eventuales contradicciones teóricas e ideológicas existentes entre los diversos autores en que me apoyo no me resultan incómodas; más aún, deberían ser validadas al complementarse como herramientas útiles a los propósitos de esta indagatoria.

Durante el desarrollo del **Análisis General del Corpus** me propongo examinar los relatos del **Manuscrito** que he escogido como mi corpus. Durante este proceso pretendo dar cuenta de los entimemas que sea posible identificar y que hagan posible dar razón significativa de parte del universo de creencias que el mundo andino-colonial pone en juego a través del **Manuscrito**. Para este logro, me valgo de contextos ambientales, históricos y culturales que posibiliten establecer conexiones explicativas y comprensivas entre la cosmovisión andino-colonial y el mundo de creencias que subyace en los contenidos de los relatos analizados.

Del mismo modo, aplicaré procedimientos de formalización de las estructuras de los relatos del **corpus** y realizaré adaptaciones e innovaciones a la metodología utilizada, con el fin de alcanzar del modo más óptimo posible las articulaciones conceptuales que otorguen comprensión al problema aquí planteado.

En **Conclusiones** indicaré el cumplimiento de los objetivos formulados para la presente investigación, podré dar cuenta de la eventual validez de la hipótesis sugerida y explicitaré algunas notas y consideraciones adicionales que asomen como pertinentes y relevantes.

Finalmente, cierra este estudio un **Anexo** que incluye el corpus de relatos del **Manuscrito de Huarochirí** que constituyen el objeto material de esta investigación.

II. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

*“Pienso que es bueno dejar hablar a los mitos, sobre todo si las cosas que se pretenden decir contradicen los tópicos aprendidos”
Rene Girard,. El Chivo Expiatorio.*

En el transcurso de la **Introducción**, di a conocer los motivos y experiencias personales de vida que me llevaron a emprender este viaje.

Aquí y ahora busco dar cuenta del problema intelectual que pretendo dilucidar.

Cuando se extiende una mirada amplia y generosa sobre el horizonte de lo escrito a propósito del llamado Mundo Andino, se sistematiza lo que sabemos sobre dicho Mundo y nos preocupamos de cómo sabemos lo que sabemos, uno logra percatarse que se han producido avances significativos (no por ello exentos de obstáculos en lo que a fuentes y métodos se refiere, haciendo zigzagueante el caminar) en los campos de la arqueología, de la antropología física, de la antropología histórica, de la historia indígena, de la etnohistoria y de la historia en general.

No obstante, cuando la mirada se detiene en el complejo y difuso universo de la cosmovisión andina, la abundante producción bibliográfica sobre ella suele estar salpicada de luces aparentes, encontrándonos con numerosas afirmaciones reiteradas y compartidas sin el celo y la crítica que el asunto demanda, produciéndose así saltos interpretativos sobre los que se justifica mantener dudas razonables.

En efecto, variados trabajos a propósito del cosmos andino suelen coincidir en una serie de juicios y premisas cuyo sustento radica más en intuiciones verosímiles que en datos susceptibles de algún tipo de contrastación por parte de la comunidad de especialistas.

Paralelamente, cabe recordar que mucho de lo que sabemos de la cosmovisión andina ha sido el fruto de estudios de relatos míticos pasados y presentes que ha producido la población andina a lo largo de su historia y en sus diversos ambientes naturales, relatos que han llegado a constituirse en algo así como la fuente de estudio por excelencia para este tipo de indagaciones.

Parece entonces razonable, oportuno y relevante preguntarnos si así como se ha progresado en el conocimiento de aquellos ámbitos temáticos distintos al de la cosmovisión andina, ¿será posible identificar y utilizar algún mecanismo intelectual, algún “marcador cultural” que haga posible penetrar en la cosmovisión andina de modo más “objetivo”, de manera tal que al referirnos al universo de sus creencias más ocultas y profundas, ello se lleve a cabo con mayor grado de propiedad y certeza?

Teniendo presente este marco de preocupación y sin desechar, por cierto, los que exitosamente han avanzado otros, postulo que utilizando la noción de entimema estoy en condiciones favorables de ingresar en el mundo de las creencias andinas, encontrando en ella un “marcador” cultural y metodológico pertinente y hasta ahora no utilizado para este ámbito del conocimiento que constituye el saber mítico.

Precisamente el saber mítico constituye un terreno fértil para removerlo con el azadón del entimema. Y dicho saber encuentra extraordinaria expresión en el denominado **Manuscrito de Huarochirí**, la fuente a partir de la cual construiremos nuestro **corpus**.

Si logro identificar entimemas en estos relatos míticos, habremos encontrado un instrumento valioso para ingresar a distintos sistemas de creencias de las sociedades y culturas humanas..

Dicho lo anterior, procederé en primer lugar a referirme a la fuente que aquí utilizo: el **Manuscrito de Huarochirí**; realizaré algunas consideraciones a propósito

del tema de la **oralidad** que se vincula a este tipo particular de relatos que conforma la ya citada fuente documental y, para contextualizarlo, esbozaré algunas notas referidas al espacio natural y al espacio histórico de Huarochirí.

Procederé luego a determinar el corpus de relatos que escogeré del ya mencionado Manuscrito.

Con estos antecedentes, delimitaré el **problema** a investigar, la **hipótesis** y objetivos que propongo.

Finalmente, presentaré y haré referencia a conceptos caros a la presente investigación y que es menester despejarlos. Me refiero al significado que otorgo al **pensamiento mítico** como matriz conceptual que recoge relatos de dicha especie. A partir de estos relatos es posible percatarnos del **verosímil** que portan los mismos y el estimulante rol que desempeña allí la noción del **entimema**. Un último grupo de conceptos a los que me refiere permanentemente dice relación con lo que he denominado “**principios culturales andinos**”, los que serán reseñados al finalizar la exposición de estos conceptos.

1. EL MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ.

En el presente apartado nos proponemos dar cuenta del corpus documental que constituye el **Manuscrito de Huarochirí** y haremos explícitos los contextos históricos, culturales y geográficos del mundo andino-colonial en que se produce el manuscrito, señalando aquellos aspectos que sean relevantes y pertinentes a este trabajo.

El conjunto de relatos míticos quechuas sin título que denominamos el **Manuscrito de Huarochirí**, es un **corpus** de piezas documentales recopiladas a inicios del siglo XVII en la provincia de Huarochirí (Centro del Perú), perteneciente en aquel entonces a la arquidiócesis de Lima, según algunos por el extirpador de

idolatrías Francisco de Ávila. Sin embargo el rol protagónico de este último ha sido fuertemente cuestionado desde la década de los noventa del recién pasado siglo..

El texto a que nos referimos se encontró en la Biblioteca Nacional de Madrid (ver Figura 1) y fue parcialmente dado a conocer por Hermann Trimborn en los albores de la Segunda Guerra Mundial (Leipzig 1939). Su primera traducción al español estuvo a cargo del literato y antropólogo peruano José María Arguedas, quien tituló al manuscrito como **Dioses y Hombres de Huarochirí** (1975). Su formación como antropólogo y un sólido conocimiento de la lengua originaria del Perú, producto de largos años de su vida compartidos con comunidades campesinas, no parecen haber sido aval suficientes y se le ha criticado con amabilidad haber realizado la traducción bajo la influencia de su vocación literaria (Cfr. John Murra 1983 y María Rostworowski 1987). A nuestro entender, un juicio crítico de esta índole no aminora los méritos de su trabajo; más aún, su experiencia de vida en los Andes nos parece que otorga a su traducción una mirada “desde adentro” del mundo andino que muy pocos intelectuales pueden esgrimir a su favor.

Una segunda traducción al castellano la realizó el lingüista boliviano Jorge Urioste, quien rebautizó al manuscrito, ahora bajo el nombre de **Hijos de Pariya Qaqa** (1983).

Finalmente, y también en lengua española, nos encontramos con el trabajo realizado por el también lingüista Gerald Taylor, quien en 1987 denominó su versión paleográfica del **Manuscrito** como **Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII** (1).

En lo principal, el valor del **Manuscrito** radica en que se trata del único documento en *runa simi* referente al pensamiento mítico de los habitantes de la región de Huarochirí. Más aún, en términos de Frank Salomon (1991.), “el manuscrito de Huarochirí’ es la única fuente colonial en quechua que expresa cabalmente un sistema de creencias. En él [se condensan] parte del ethos colonial y

partes de la creencia no cristiana. Aparecen contradicciones a nivel simbólico y psicológico, comparables con las contradicciones económicas”.

Con relación al origen escrito de la fuente, José María Arguedas la sitúa en un rango temporal que comprende fines del siglo XVI y comienzos del XVII. Jorge Urioste también filia al **Manuscrito** a fines del siglo XVI, mientras que Gerald Taylor lo data a inicios del siglo XVII.

Los relatos exponen la tradición épica de un pueblo que cuenta su pasado, que informa sobre las divinidades locales, sus mitologías y rituales. Su organización se determinó a partir de capítulos ordenados cronológicamente desde las épocas más tempranas, hasta alcanzar el período de presencia hispana en el Perú.

2.- LA HISTORIA ESCRITA NO PUEDE HACER CALLAR LOS TAMBORES DE LA ORALIDAD.

Resulta oportuno poner de manifiesto que el estilo del **Manuscrito** es predominantemente oral y, al parecer, es tributario de voces originarias de varios pueblos de la región de Huarochirí. Además, por la época en que el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila participó en la recopilación, cabe reiterar que resulta a todas luces evidente que se trata de un discurso de corte andino-colonial, pudiéndose apreciar en él grados de aculturación que se ponen de manifiesto junto con contenidos nítidamente hispanos y cristianos pero, también, con otros de raíz ciertamente originaria.

El carácter primigeniamente oral de los relatos del **Manuscrito** merece algunas consideraciones iniciales, puesto que abundaremos en él cuando reflexionemos acerca de su íntimo vínculo con el saber popular y el sentido común. Aquí y por ahora bástenos indicar que cuando nos ponemos en contacto con el fenómeno real de la oralidad, lo que sucede efectivamente es que trabajamos

conocimiento de una o más versiones de un mismo asunto entregadas por personas distintas y concretas (2).

Nunca la oralidad opera como pura abstracción; siempre se trata de versiones múltiples según se desprende del carácter individual de cada sujeto. Sin embargo, y pese a las eventuales diferencias, en cada una y en todas ellas late un saber comunitario, un ethos aprendido por generaciones que tejen un mismo discurso. No es conveniente, entonces, olvidar que las narraciones que incorpora el manuscrito no son todas las versiones, pero aún así interpretan una misma partitura: la del saber colectivo. Esta suerte de anonimato y las representaciones simbólicas del pensar, del quehacer y del “quesentir” de un pueblo, son rasgos propios de la tradición oral.

El tema está en que al plasmarse en texto escrito, se cancelan las demás versiones y una sola se fija como si fuere un exclusivo referente que “objetiva” el relato para el eventual usuario.

El que se trate de un texto plasmado en papel no es, pues, irrelevante; más aún, también debe contemplarse en el proceso de la escritura la voz del recopilador, la del traductor y, por supuesto, la del lector. Nada garantiza -y yo no constituyo la excepción- que las enciclopedias que portan el emisor, el traductor y el destinatario sean las mismas. Podemos y debemos, entonces, tomar los resguardos debidos para advertir que relatos con soporte en la oralidad o en el papel, no son necesariamente idénticos en la lógica de su construcción y reproducción del saber común por parte de una cultura dada en el tiempo y en el espacio.

Para el propósito que me he fijado, utilizaré principalmente la versión del **manuscrito** de Gerald Taylor y, accesoriamente y para fines comparativos acudiré a las de José María Arguedas y Jorge Urioste indistintamente, según lo amerite la necesidad proclamada por el proceso de análisis de los relatos.

3. ANTECEDENTES CONTEXTUALES DEL MANUSCRITO: ESPACIOS NATURALES E HISTÓRICOS.

3.1 El espacio natural de Huarochirí.

El espacio natural en que se distribuye el territorio de Huarochirí descrito en el **Manuscrito**, corresponde a un sector montañoso de la Región Central de Los Andes peruanos que comprende el flanco occidental de esta cordillera, aproximadamente entre los 12 y los 13 grados de latitud sur, al sureste de Lima, en la cuenca hidrográfica del río Mala. (Figura 2).

Este macro sector de los Andes, que corresponde al área de Huarochirí, en la vertiente occidental de los Andes, se caracteriza por su altura y la masividad de sus relieves, con cimas que pueden sobrepasar los 6.000 metros de altura. Se caracteriza esta vertiente por ser seca y por presentarse disectada por profundos valles que desembocan en el árido litoral del Pacífico.

El que Huarochirí se encuentre ubicado en la vertiente occidental de la sección tropical de los Andes, le otorga características de orden natural bien específicas, como lo es la presencia de ambientes secos. Este rasgo obedece a la posición de abrigo que le otorga la propia barrera montañosa frente a la circulación de las masas de aire provenientes desde el Atlántico y que, al pasar por la cuenca amazónica, se van cargando de humedad para precipitar luego en el frente oriental de la cordillera lo que origina, por oposición, un ambiente de montaña húmedo.

La circulación de las masas de aire en la zona se constituye a partir de las células anticiclónicas de las latitudes subtropicales, que originan los vientos alisios, que para el caso del anticiclón del SE del Pacífico se desplazan hacia el noroeste, empujando masas de agua fresca que son alimentadas por el fenómeno de surgencia de aguas frías provenientes de zonas oceánicas profundas, creando con ello

condiciones de estabilidad en las masas de aire de la costa del Pacífico que inhiben la presencia de lluvias.

Por la proximidad que presenta la Cordillera de Los Andes en relación con la línea litoral y por su gran altitud, los sistemas hidrográficos de la fachada occidental de esta cordillera se caracterizan por ser de corta longitud, de gran pendiente, torrentosos y de régimen irregular. No obstante estos atributos, poco propicios para el asentamiento humano desde la perspectiva occidental, este territorio ha sido soporte fundamental para cobijar asentamientos humanos en la sierra peruana, la que puede disponer de los recursos de agua necesarios para el desarrollo de las actividades agrícolas en los valles mismos, así como en las laderas e interfluvios mediante la técnica de andenerías.

La condición tropical de los Andes Centrales del Perú hace posible la disponibilidad de una variedad de recursos para las poblaciones que en ellos habitan, recursos que se relacionan con la presencia de condiciones ecosistémicas distintas según las diferentes altitudes de la cordillera, situación que no se presenta en montañas situadas en zonas templadas o de mayores latitudes, dado que en estas últimas las combinaciones geosistemáticas se encuentran más restringidas o se dan condiciones que homogenizan los medios naturales, como sucede con los hielos en las altas latitudes.

A propósito de esta riqueza de especies naturales, para los Andes peruanos en general, Dollfus señala que “rara vez en el mundo se agrupan tantas posibilidades de explotación, ligadas a medios naturales diferentes y en tan corta distancia. En un centenar de kilómetros se puede pasar de zonas cálidas a zonas frías, con toda la gama intermedia de zonas templadas, más o menos húmedas. Rara vez también una gran cordillera presenta tantas zonas utilizables por la agricultura, desde el nivel del mar a cuatro mil metros sobre el nivel del mar” (1991:51).

Las condiciones señaladas más arriba se encuentran presentes en el área que cubre las comunidades de Huarochirí. Este espacio natural, que comprende la sierra de los Andes en su vertiente occidental, incluye diferentes geosistemas en el sentido altitudinal, constituyendo el núcleo del territorio el escalón ubicado entre los 2.300 y 3.500 metros sobre el nivel del mar, medio natural denominado *quechua* o región templada por Pulgar Vidal (1980). Este sector de la sierra posee un relieve inclinado y abrupto que, producto de la acción humana, se ha ido suavizando mediante la creación de campos de cultivo sobre plataformas de andenes. Su clima es templado con noches frescas producto de la altura y presenta una estación de lluvias que tiende a coincidir con el momento de las mayores temperaturas, condiciones que favorecen el desarrollo de la actividad agrícola, donde los principales cultivos están constituidos por el maíz (*Zea mays*), la arracacha o racacha (*Arracacia xanthorrhiza*) y un tipo de frejol denominado numia (*Phaseolus* sp.).

El espacio huarochirano comprende, además, otros pisos altitudinales que se ubican por sobre o bajo la región *quechua*, como lo son el sector *Suni* o *Jalca* que se eleva desde los 3.500 a los 4.000 metros y el paisaje *Puna* o Altoandino que se extiende entre los 4.000 y los 4.800 m.s.n.m. Bajo la región natural *quechua* se encuentra el piso de la *Yunga Marítima*, que se ubica entre los 500 y 2.300 m.s.n.m.

Cada uno de los sectores o regiones naturales nombrados presentan variantes en lo que se refiere a condiciones climáticas, de relieve y de vegetación natural y fauna asociados, todo lo cual complementa los recursos disponibles en el núcleo huarochirano.

El espacio *Suni*, por la altura en que se encuentra, es frío y seco, presentando relieves quebrados y escarpados, con escasos terrenos llanos, los que sólo se encuentran en los fondos de los valles. Debido a ello, los espacios agrícolas son escasos; no obstante, se cultivan especies como papa, oca, ulluco y mashua, además de la quinua y la cañagua. El animal más importante es el cuy, roedor pequeño que suministra valor proteico a la alimentación del poblador serrano.

En cuanto al sector más alto o *Puna*, corresponde a un relieve de llanuras que se alterna con relieves quebrados, con fuertes escarpas y cumbres y con pasos que se constituyen en la divisoria de aguas entre la vertiente oriental y la del Pacífico de la cadena occidental de los Andes. Las condiciones térmicas son bastante rigurosas, muy frías en invierno y templadas en verano, con fuerte oscilación térmica entre el día y la noche; por su parte, las precipitaciones son líquidas y sólidas. Entre las especies vegetales destacan gramíneas forrajeras como el *ichu* y la *ocsha*, que constituyen el alimento de camélidos como la alpaca, llama y vicuña, especies propias de este piso.

El sector bajo o *Yunga*, por las condiciones térmicas más benignas que se presentan en los fondos de valles, favorecen el cultivo de frutas como chirimoya y lúcuma. En los sectores aledaños al río, el cultivo se realiza utilizando andenerías.

El manejo sistémico y eficiente de su territorio por parte de los pobladores andinos incorpora, por el oriente, el sector de las más altas cumbres andinas o región *Jalca* o región de las nieves eternas, la que se constituye en la principal abastecedora de recursos de agua para la población y sus actividades, amén de constituir muchas de esas cumbres el asiento de sus deidades tutelares. Por el poniente, se incorpora al territorio de Huarochirí la región natural *Chala* o Costa, sector de llanuras y de colinas bajas junto al litoral, desde donde el poblador serrano obtiene recursos marinos para su alimentación y para el abono de sus cultivos.

3.2 Espacios históricos en Huarochirí

Según lo que sabemos de la época en que el **Manuscrito** fue elaborado, gran parte de la población (si no toda) que vivía en Huarochirí habitaba en poblados creados en las últimas décadas del siglo XVI, como resultado de las reducciones ordenadas por el virrey Francisco de Toledo y cuya ejecución en la zona estuvo entregada al corregidor Diego Dávila y Briceño, quien “”hacia 1586 estuvo en el lugar” (José Matos Mar 1959:27).

Una vez producida la ocupación del Tawantinsuyu, las autoridades debieron afrontar a lo menos dos grandes obstáculos. El primero consistía en el cobro de los tributos, el que no podía hacerse por persona sino por grupos (ayllus en este caso) y, en segundo término, que la organización en ayllus pre existentes, favorecía el que las tradiciones culturales locales se mantuvieran en pie, dificultando el proceso evangelizador.

Por lo anterior, a mediados del siglo XVI la Corona decide implementar su política de reducciones de pueblos de indios, a través de un conjunto de disposiciones legales contenidas en la Recopilación de Leyes de Indias que, en lo principal, determinaban que los indígenas debían ser reducidos al menor número de pueblos, los que debían establecerse en los lugares más adecuados a los intereses hispanos y en los que debían desarrollar su vida “al modo de los españoles”.

Dávila y Briceño informa que previo a la llegada del conquistador europeo, el área que nos interesa fue el asiento de los *yauyos*, “en una extensión de 20 leguas de largo de norte a sur por 24 leguas de ancho (este-oeste) [...]. Había en esta provincia al tiempo que la conquistaron 10.000 indios tributarios entre 18 y 50 años de edad” (1881-7, Vol.I:62)

Parece ser que a finales del Horizonte Medio (según la terminología propuesta por John Rowe), la etnia de los *yauyos*, movida por “la necesidad de extender sus tierras de cultivo, iniciaron su expansión. Esto los llevó a luchar contra los habitantes costeños de la cordillera cisandina” (M. Lemlij et. al. 1989:264).

Con posterioridad a la conquista hispana, esta zona “formó el tercer repartimiento de los cinco que hubieron [...] y está en el medio de esta dicha provincia [el poblado de Huarochirí], viniendo del sur hacia el Norte” (Diego Dávila Briceño 1881-7, vol.I:62).

Cuando el europeo aún no arribaba al Mundo Andino, el territorio de Huarochirí alcanzó a conocer por un tiempo relativamente breve el horizonte cultural Inka. Durante dicho momento se hizo presente la religión oficial del Estado, probablemente en las postrimerías del apogeo del Tawantinsuyu, lo que explicaría su incapacidad para aferrarse a las culturas locales y su desaparición a pocos años de asentados los españoles en el área. De este modo, el apego natural de los pobladores andinos se orientó hacia su patrimonio de creencias mágico-religiosas previas al inkario.

Este refugio natural en la tradición se hizo tenso y doloroso cuando, con la llegada de los dominicos y los extirpadores de idolatrías, comienza otra historia. En efecto, siendo virrey Fernando de Torres y Portugal, Conde de Villar encarga al funcionario Dávila Briceño para que reduzca a sólo treinta y nueve pueblos los doscientos ayllus que encontró en el lugar (Teresa Guillén 1959), siguiendo la política de reducciones que encabezara Francisco de Toledo.

4. CORPUS DE RELATOS DEL MANUSCRITO Y CRITERIOS DE SELECCION

4.1 Corpus de relatos.

Los treinta y un capítulos que constituyen la obra colectiva denominada el **Manuscrito de Huarochirí**, son el producto de relatos cuyos narradores tenían como puntos referenciales a Llacsá Tampu, San Cristóbal de Concha, San Lorenzo de Quinti y la reducción de Santa María Jesús de Huarochirí, aunque la intención de todos ellos era dar cuenta de todos los pueblos pertenecientes a los “hijos de Paria Caca” (Figura 3); esto es, de aquellos enclavados en las alturas pero, también, de los situados en tierras bajas donde poseían dominios territoriales dedicados al cultivo de los cocaes.

De este total de capítulos, se ha estimado oportuno escoger cuatro de ellos, atendidas las razones que invocaré más adelante (Infra Criterios de selección). Estos capítulos seleccionados, que en adelante serán reconocidos como “ (R1)”, “ (R2)”, “(R3)” y “ (R4)”, son los siguientes:

- 1.- (R1): “Capítulo 2º ‘Una tradición sobre Cuniraya Huiracocha”.
- 2.- (R2): “Capítulo 5º: ‘Aquí empieza [el relato d]el origen de Pariacaca”
- 3.- (R3): “Capítulo 6º: ‘/Se dice que /Pariacaca, convertido en hombre, ya grande, se puso a buscar a su enemigo’.
- 4.- (R4): “Capítulo 8º ‘Cómo Pariacaca subió [al cerro], cómo un hombre siguió sus instrucciones y regresó con su hijo [a su tierra] y cómo [Pariacaca] luchó con Huallallo Carhuincho’.

4.2 Criterios de selección

Hemos alcanzado el punto en que resulta menester fijar los criterios a partir de los cuales se procedió a seleccionar los capítulos del **Manuscrito**, identificados más arriba, que han de constituir el **corpus** definitivo de esta indagatoria.

Para proceder a discriminar selectivamente los relatos a escoger, entre los similares que incluye el citado **Manuscrito**, interesó combinar dos grandes condiciones que debían cumplir todos y cada uno de ellos. El primero, que la convención de científicos y estudiosos del área y de la época convengan institucionalmente en la relevancia aparentemente intrínseca de los relatos; esto es, que los temas y contenidos en ellos tratados sean reconocidos y valorados por los eruditos como importantes y representativos para la cultura andina, así como significativos para las exigencias disciplinarias de la ciencia antropológica. El segundo, que nuestra propia mirada se exprese al justificar la pertinencia de los cuatro relatos seleccionados; esto es, que nuestra subjetividad se sienta cómoda al momento de realizar la selección del corpus de relatos, salvaguardando lo que personalmente estimo como pertinente y relevante (3)

Reconozco que esta doble condición pudiere estimarse como epistemológicamente incompatible. En efecto, por un costado pareciera querer estar apelando a méritos que emanarían autónomamente del **corpus**, sin que para ello se requiera de una participación significativamente responsable por parte del sujeto cognoscente, yo mismo en este caso. Más aún, la validación de esta postura radicaría en la autoridad del saber representada por la comunidad científica a través de sus convenciones.

El positivismo que subyacería en esta primera condición propuesta entraría en conflicto con mi interés por relevar la otra condición; esto es, la de posibilitar – aparentemente sin aduanas- la participación activa de mi propia mirada en el proceso de selección, al otorgar pertinencia a los relatos que habrán de constituir el **corpus** definitivo.

La aprehensión parece razonable. Sé que si mi rol de sujeto cognoscente se limitara a intervenir sólo pasiva e “instrumentalmente” en el proceso de conocimiento, percatándome de que la pertinencia de los relatos en realidad constituyen atributos de ellos mismos, rasgos propios que laten silenciosamente y que mi voz no es sino pura ilusión, la mentada contradicción epistemológica desaparecería por completo.

Sin embargo, lo que estoy confesando es que el papel de sujeto pasivo no satisface mis expectativas ni se aviene a mi modo de concebir al mundo. Por el contrario, me resulta pensable pero difícilmente comprensible un proceso cognitivo en el que uno pueda obviar las propias circunstancias existenciales. Estimo más razonable suponer que, a partir de una “realidad en sí”, construyo un discurso a propósito de ella, sobre la base de asumir que la distinción ontológica entre sujeto cognitivo y objeto de conocimiento resulta prácticamente insostenible.

Asumo que privilegiar la existencia de objetos conocidos o por conocer con mérito propio, con atributos intrínsecos resulta una tarea atractiva pero ilusoria. La “realidad en sí” está siempre desprovista de significado. Somos los seres humanos

los que, al parecer, no podemos evitar otorgar significado a las cosas, aunque ello suponga el supuesto metafísico de aceptar la existencia de la “realidad en sí” como realidad óptica sobre la cual construimos la red de significados en un proceso sin fin de vínculos de experiencias individuales y colectivas.

Desde estos supuestos, asumo que pertenezco inevitablemente y sin opciones a una época y lugar desde los que me sitúo, desarrollo mis experiencias vitales y observo el mundo. En este sentido, al examinar los capítulos del **Manuscrito**, lo que realizo es “actualizarlos” (Eco 1981: 76 y ss.) e interpretarlos fenomenológicamente a partir de mi propio modo de hacer lectura. No hago entonces sino reiterar el proceso que en su momento efectuaron quienes transcribieron originalmente los relatos, en relación con la oralidad transmitida por los “cuenta cuentos” de Huarochirí.

No obstante lo señalado, no puedo ni deseo eludir la posibilidad de comprender la otra cultura. Lo contrario supondría que la comunicación sería, en toda su extensión, un acto imposible.

Formulada la aclaración, retomo el tema de los criterios de selección.

En lo principal, postulo un macro criterio epistemológico que da sentido y unidad a los dos temas propuestos: el del “engaño” y el que he denominado genéricamente como “situaciones tensionales entre actantes” (4)

El primero de los temas, el del “engaño”, nos invita a retomar la eterna y lata discusión entre “apariencia y realidad”, cuestión cara al pensamiento occidental pero, como vemos, también presente y relevante al interior de la cosmovisión andina.

Las “situaciones tensionales entre actantes”, el segundo tema propuesto, pone de manifiesto distintas estrategias utilizadas por los pobladores andino-coloniales de Huarochirí para identificar y resolver sus conflictos. Por las circunstancias en que

transcurren los mismos, eventualmente cercanas a lo que ocurre en “situaciones límites”, la posibilidad de toparnos con “entimemas” (Ver infra) es elevada, en especial si se tiene en consideración que en condiciones tensionales afloran muchas de las creencias culturales más profundas y arraigadas en las personas. Más que en el proceso descriptivo utilizado en parte de los relatos, las creencias se exteriorizan en los diálogos de los actantes, de allí que constituya, también, un criterio de elección el privilegiar relatos en los que aparecen diálogos frente a otros capítulos en que éstos son escasos o inexistentes.

Estas estrategias utilizadas por los pobladores de Huarochirí facilitan así el engarce con mi propia metodología de trabajo, como veremos más adelante en **Premisas teóricas y criterios metodológicos.**

5. PROBLEMA, HIPÓTESIS Y OBJETIVOS.

5.1 Enunciado del problema.

Desde estas consideraciones previas, el problema general que me propongo abordar, discutir y desarrollar puede enunciarse así:

“¿Cuáles son y cómo se vinculan a la cultura andino-colonial, algunas categorías entimemáticas que son posibles de advertir en el discurso del **Manuscrito de Huarochirí** a través de relatos que dicen relación con los temas del “engaño” y/o el de “las situaciones tensionales entre actantes” que allí participan?

Es oportuno indicar que tanto el tema del “engaño” como el de las “situaciones tensionales entre actantes”, mantienen entre sí un maridaje cuya correlación resulta evidente ya en las apariencias del relato y no requiere mayores habilidades del lector para advertirlos.

Ambos temas parecen querer evidenciar un clamor doloroso y angustiante: el encuentro dramático entre el caos y el cosmos, en una lucha que parece inevitable y con un final siempre incierto.

El tema del engaño es recurrente en la mitología y literatura universales y conduce derechamente a una cuestión de índole epistemológica. Me refiero a los modos culturales de comprender y resolver la unidad o la tensión entre apariencia y realidad, que en distintas latitudes y épocas ofrecen modalidades diversas. En el caso que me preocupa, el de Huarochirí, es particularmente interesante y esclarecedora la manera en que es tratado y utilizado el engaño.

En cuanto al tema de lo que aquí he dado en denominar genéricamente como “situaciones tensionales”, éstas se hacen presente prácticamente en todos y cada uno de los capítulos del **Manuscrito**. Las oposiciones se hacen evidentes y nítidas, rompiendo la ilusión de un mundo que me pareció siempre armónico, acaso por aquellas imágenes de un mundo paradisíaco que dejaron en el inconsciente obras como **El imperio socialista de los Incas** de Luis Boudin o las ilusiones juveniles que despertaron Th. Moro y Milton en sus paraísos perdidos pero nunca olvidados.

Un supuesto fuerte de estas meditaciones es que la vía del entimema puede considerarse, para nuestro propósito, como una suerte de indicador que desnuda el universo de creencias subyacentes que, como lo propone Ferdinand Braudel, en un tiempo largo comparte un colectivo cultural. Es desde este mundo de creencias y valores que se erige como posible y admisible la verosimilitud de los relatos contruidos.

5.2.- Hipótesis propuesta

Existen fundados antecedentes para sospechar y sustentar como hipótesis que:

“En el corpus de relatos del **Manuscrito de Huarochirí**, que por propia elección se ha circunscrito a los temas del engaño y de situaciones tensionales, los

entimemas que se hacen presente permiten develar principios culturales andino-coloniales que subyacen al verosímil de los relatos, principios tales como reciprocidad “**ayni**”, ciclicidad “**mita**”, dualidad (5) , trastrocación del mundo “**pachakuti**” y encuentro “**tinku**”, entre otros”.

Resulta altamente probable que, a medida que avance el desarrollo de esta investigación, problema e hipótesis puedan experimentar algún grado de modificación según lo demanden las novedades informativas que surjan del análisis e interpretación del corpus (6).

5.3- Objetivos propuestos

Mediante la elaboración de la presente investigación, me propongo contribuir a la mejor comprensión de aquellas ideas y creencias de base más arraigada de lo que fue la cultura andino-colonial, según se puede desprender de la lectura del Manuscrito de Huarochirí.

En este sentido, entiendo que la tarea principal que me he señalado a partir de los criterios metodológicos que explicitaré más adelante, estriba en evidenciar los entimemas que se hacen presente durante el desarrollo de los razonamientos que asoman en los diálogos que sostienen algunos de los actantes y que ocurren al interior de un *corpus* determinado. A mayor abundancia, mi labor fundamental consistirá en demostrar que el uso del entimema para comprender culturas propias o ajenas es una herramienta de poderoso valor intelectual para dar cuenta de lo que se oculta detrás de lo aparentemente evidente.

Este continente que es el *corpus*, está conformado por relatos cuyos contenidos dicen relación con los temas del “engaño” y de las “situaciones tensionales entre actantes”. En ellos el razonamiento utiliza formas entimemáticas que se explicitan a través de un cierto verosímil.

Lo que me interesa aquí es ingresar, mediante el análisis de dichas formas, al universo de ideas y creencias andino-coloniales; esto es, aproximarnos a un tipo de metafísica y de epistemología implícitas cuyo eje central guardaría íntimo vínculo con los así llamados “principios culturales andinos”.

Finalmente y en breve, me interesa verificar la factibilidad de la noción de entimema como herramienta útil y pertinente para la comprensión de la cosmovisión presente en relatos míticos.

6. EN “LO REAL” OBSERVAMOS CON CONCEPTOS Y NO CON LOS OJOS.

A lo largo de estas páginas se han deslizado algunas denominaciones y conceptos que urden el tramado de consideraciones que aquí realizo, lo que resulta oportuno explorar previo al análisis del *corpus* de relatos del **Manuscrito**. En este sentido, el presente estudio enfatiza el enfoque comprensivo de un tipo histórico de mitos: los del área de Huarochirí. En general, el mito constituye un particular modo de relato y, en tanto tal, se sustenta en un verosímil que, a su vez, se soporta en el entimema que, por su lado, encuentra abrigo contextual y de contenido en lo que denomino principios culturales, los que actúan a manera de creencias de naturaleza estructural en períodos de larga duración de una sociedad histórica.

Un primer asunto a mencionar dice relación con el **pensamiento mítico** expresado a través de relatos. Este tipo específico de discurso, en el que se enmarca el Manuscrito de Huarochirí, se hace coherente con la cultura de origen a partir de un cierto **verosímil** que es funcional a la misma; de este verosímil se deriva casi naturalmente la noción de **entimema**, que se refiere a la lógica presente en el verosímil. Finalizo con algunas consideraciones y definiciones en torno a la cultura de base. A través de lo que denomino **principios culturales andinos**, soportes de ideas-creencias que se moverían sin obstáculos por la cosmovisión andina a modo de abrigo de naturaleza estructural.

6.1 Pensamiento mítico

El modo mítico de pensar no ha abandonado el devenir del fenómeno humano en todo su largo transcurso. Si esto es así, no resulta extraño sostener que ya hace su aparición en el contexto de las culturas orales más tempranas, allí donde la existencia de la palabra radica sólo en el sonido, sin referencia a textos de alguna especie. Con ello se ve afectada, sin duda, la percepción que los seres humanos de entonces tenían del cosmos. Para las culturas orales, “el cosmos es un suceso progresivo con el hombre en el centro. El hombre es el *umbilicus mundi*, el ombligo del mundo” (W. Ong 1993: 77) y en él, merced al atributo envolvente de la palabra que se vincula a las virtudes del oído, el cosmos se percibiría holísticamente.

El quiebre cualitativo vendría con la escritura que apela a la vista, sentido básicamente analítico que separa lo que antes se percibía unido. En verdad, más que la vista, el obstáculo que conduce a la segregación es el texto conformado por palabras.

Puedo imaginar los mitos como creaciones colectivas que representan las creencias, los conflictos y sentimientos más profundos de una comunidad cultural así como sus “motivos para” (en la expresión de Schütz), que pueden en este último caso ir desde servir de explicación colectiva de fenómenos sobrenaturales que colaboran al ordenamiento socio-cultural del grupo, hasta el constituir una instancia que cumple funciones morales (Cfr. J. M. Smith 1982).

Es oportuno recordar, claro está, que el atribuir carácter mítico a este tipo de saber corre por cuenta nuestra; del mismo modo ocurre cuando utilizamos el concepto de “sobrenatural” para referirnos a un fenómeno que para la comunidad que lo vive y lo potencia es de índole “natural”.

En Occidente existe una dilatada tradición, que incluye a los etnógrafos contemporáneos, que pone de relieve este tipo particular de huella testimonial de las

sociedades más tempranas o simples que son los relatos míticos.. A mi juicio, cuando se recopilan y atesoran los mitos, lo que hacemos es, sobre todo, rescatar una manera de pensar, un modo de vivir en el mundo que le otorga sentido.

Desde esta perspectiva, puedo ver en los relatos míticos un mecanismo cultural necesario para sobrellevar con el menor espanto posible los misterios del cosmos y, al nominar las situaciones problemáticas existenciales, se los controla de algún modo, se afirma la propia identidad y se conserva el precario equilibrio del ser colectivo.

A través de los relatos estoy en condiciones de pensar en un mundo al que pertenezco, en el que recorro los tránsitos que demarcan los límites de lo diferente y de lo similar y donde logro, junto a mis pares, otorgar sentido a las cosas y así convertirlas en cosmos. Así iríamos constituyendo un modo de pensar, un tipo de sabiduría que, mediante los mitos, pone en el horizonte de la vida las interrogantes más profundas de la misma y permite tratar lo prohibido sin experimentar la amenaza acechante de la culpa. A través de esa construcción colectiva que es el mito, nos está permitido hacer referencia a los momentos fundacionales, mostrar lo inmediato en el marco de lo cosmogónico y rescatar acciones paradigmáticas que posibilitan el universo de las creencias, del conocimiento y de la práctica social cotidiana. En suma, los mitos me otorgan el único tipo de identidad que parece posible en sociedades comunitarias que carecen de espacios para reconocer al individuo: aquél de la identidad colectiva, de la primera persona en plural, la de la unidad del todo.

Finalmente, señalar que para los cultores del mito éste no constituye un objeto de estudio (literario o antropológico) como sucede con nosotros. Para el pensamiento mítico, para la “conciencia mítica” (Cfr. Margarita Schultz 1991) el mito es simplemente verdad y no una historia falsa. Para la conciencia mítica este tipo de relato refiere hechos que han acaecido realmente.

Cuando dejamos de aceptar ese carácter verdadero de la narración, entonces el mito pierde su potencia y ejemplaridad (Cfr. Marcelo Bórmida 1969/70) y deviene en otra clase de narración cuyo corazón late externo al nuestro y su metabolismo se restringe y muda al ámbito de lo puramente estético, o sirve de alimento a los ojos que se emocionan con el universo de lo anecdótico, de lo eventualmente desechable.

6.2 Sobre lo verosímil.

Como lo resaltara en la **Introducción** y a propósito de mi dificultad por dejarme persuadir por los relatos del Manuscrito de Huarochirí, cerrándoseme los caminos cognitivos para una mejor comprensión de los mismos, la noción de verosímil destaca como uno de los pilares conceptuales profundos de esta indagatoria.

La polisemia del término verosímil cubre amplios horizontes pero, para las necesidades del presente estudio, destacaré sólo algunas notas e hitos de él.

Lo anterior supone admitir parcialmente y aunque sólo sea por razones fácticas, la noción ingenua que supone acríticamente que lo verosímil implica una relación sin intermediarios con la realidad.

Según lo sintetiza Tzvetan Todorov, para Platón y Aristóteles “lo verosímil es la relación del texto particular con otro texto, general y difuso, que se llama la opinión pública” (1972:13), el que hace las veces de filtro cultural y censorador de los posibles reales.

Los clásicos franceses del siglo XVII adosarán una distinción: diferenciarán tantos verosímiles como géneros existan (la comedia y la tragedia) (Cfr. Christian Metz 1972).

A fines del siglo XVII y durante la primera parte del XVIII, cabe mencionar el singular y potente pensamiento elaborado por Juan Bautista Vico, que ha ido

siendo valorado y estudiado con renovado interés estos últimos treinta años. El autor napolitano, que organiza sus ideas desde la crítica a los planteamientos cartesianos, opone al concepto de verdad el concepto de verosímil, en donde “lo verosímil (lo parecido, lo semejante a la verdad) es lo único que puede alcanzar el ser humano (la verdad sólo la conoce Dios), puesto que lo que obtendría la Física gracias al método geométrico no serían verdades sino verosimilitudes” (M. Orellana 1999:183) (Cfr. También J.B. Vico s/f). Recordemos que los cartesianos deseaban expulsar lo falso, las verdades secundarias y lo verosímil.

Todorov, siempre a propósito de lo verosímil, añadirá que “actualmente se hace predominante otro sentido: se hablará de verosimilitud de una obra en la medida en que ésta trate de hacernos creer que se conforma a lo real y no a sus propias leyes; dicho de otro modo, lo verosímil es la máscara con que se disfrazan las leyes del texto y que nosotros debemos tomar por una relación con lo verosímil” (1972:13). Entonces, si se sigue a Todorov, “dos son los núcleos esenciales de lo verosímil: a) lo verosímil como ley discursiva inevitable y, b) lo verosímil como sistema de procedimientos retóricos, como máscara, que tiende a presentar estas leyes como otras tantas sumisiones o referentes” (J. Lagos 2003: 39).

Cualesquiera sean los ángulos de lo verosímil que se quiera destacar, existen a mi entender dos asuntos que merecen ser señalados y acrecentados para los efectos del presente estudio: que lo verosímil es cultural e histórico y que busca persuadir.

El primer asunto conduce a considerar que el verosímil es siempre arbitrario, pues muda sus demarcaciones de sentido según la época, los géneros literarios y la geografía de cada lugar. El discurso al que remite el buen sentido, lo socialmente aceptable, el sentido común, se da siempre en el marco de una cultura en un tiempo histórico dado.

J.B. Vico , entre los axiomas que propone al respecto, indica: “142. El sentido común es un juicio privado de reflexión, sentido de modo común por toda una clase, pueblo o nación, o por todo el género humano”(1964:136).

Tratando de distinguir el pensamiento “políticamente correcto” de aquél que no lo es, se suele pensar que las ciencias y todas las disciplinas y saberes de similar rigurosidad son logros del mundo desarrollado y occidental y que, desde allí, se hacen patrimonio común de toda la humanidad. Paralelamente, se argumenta que en las sociedades más “simples” se da un sentido de lo divino y un esbozo de interés por el conocimiento que suele ser útil y funcional a este tipo de sociedades, como si se tratara de entidades pragmáticas que buscan el bienestar en la superstición.

Si el sentido común es más que nada una interpretación de la inmediatez de la experiencia, como lo son el mito, la pintura, la epistemología o cualquier otro tipo de saber, entonces está, como ellos, construido históricamente y sujeto a pautas también definidas históricamente. Se trata, en suma, “de un sistema cultural, aunque por lo común no esté demasiado integrado, y descansa sobre la misma base en que lo hacen sistemas parecidos” (C. Geertz 1994:96) y esta plataforma implica la convicción de que su posición se relaciona con su valor y validez. En el fondo, como ocurre a todo nivel, las cosas son lo que uno quiera hacer con ellas.

Como lo expresa Clifford Geertz con meridiana claridad, “la religión basa su teoría en la revelación, la ciencia en el método, la ideología en la pasión moral; pero el sentido común se basa frecuentemente en la afirmación de que en la realidad no se dispone de otra teoría que la de la vida misma” (1994:95). En síntesis, el mundo es su autoridad.

El segundo asunto no es menor. El persuadir tiene que ver con dar sentido al discurso y otorgar sentido supone ser verosímil.

El discurso verosímil no sólo busca representar adecuadamente la realidad socio-cultural sino, además, es un verdadero simulacro montado para hacer parecer verdad aquello que no lo es y para ello debe ser convincente..

Esta forma de hacer cognoscitivo, el hacer persuasivo, “está ligado a la instancia de la enunciación y consiste en la convocación, por parte del enunciador, de todo tipo de modalidades para hacer aceptar, al enunciatario, el contrato enunciativo propuesto y, de este modo, volver eficaz la comunicación”(A.J. Greimas y J. Courtés 1990:304). Estas modalidades de persuasión pueden darse tanto por convicción como por manipulación. Incluso pueden darse formas mixtas y perversas, como cuando Robespierre advertía que la virtud sin el terror resultaba inefectiva. En el mismo horizonte argumentativo y a propósito del poder de la propaganda y de la coerción Paul Feyerabend ironiza sobre los racionalistas y les pregunta: “¿Y cual es la utilidad de un argumento que deja a la gente impertérrita?”(1990:16).

Este aspecto último y duro de la persuasión se hará presente, de un modo u otro, en los relatos del **Manuscrito**.

6.3 Sobre la noción de entimema

Lo verosímil, entendido como sistema de procedimientos retóricos, es tratado en Aristóteles – según Roland Barthes-, como “una retórica de la prueba, del razonamiento, del silogismo aproximativo (entimema) [actuando allí como]una lógica voluntariamente degradada al nivel del ‘público’, es decir, del sentido común, de la opinión corriente” (1974:18). De este modo, un conjunto de ideas serán consideradas como verosímiles “a partir de algo probable, es decir, a partir de lo que el pueblo piensa” (J.Lagos 2003:39) ,

Examinaré brevemente el concepto de entimema, tomando como demarcación los deslindes sugeridos por el problema central que me convoca. Del

mismo modo y por los vínculos ineludibles que plantea el entimema con el sentido común, remito al lector a las consideraciones señaladas en el apartado precedente.

En la lógica clásica (aristotélica en particular), estamos en presencia de un entimema cuando en el razonamiento deductivo no se halla explícita alguna de sus partes: una de sus premisas o la conclusión (Cfr. M. Rosental y P.F. Iudin 1965; F. Mora 1969)

Según el estagirita, el entimema es un “silogismo formado de proposiciones verosímiles o de signos” (Aristóteles 1974: 701) y que para el orador constituye el procedimiento más efectivo para realizar alguna demostración.

No obstante, es preciso recordar que el entimema se define por su carácter verosímil, buscando alcanzar en realidad la persuasión y no la demostración. En este sentido, el entimema arranca de un punto que no requiere ser probado y de allí se dirige hacia otro que necesita serlo (J. Lagos 2003). El punto de arranque, para que logre continuar su recorrido, necesita de la aceptación dentro del imaginario colectivo que recepciona la argumentación persuasiva. La desintegración analítica de la premisa implícita de la que extrae su autoridad el sentido común no pretende socavar dicha autoridad, sino restituirla.

En este tipo de silogismo, pues, se omite por sobreentendida algunas de sus proposiciones. Como lo sabemos por experiencia cotidiana, tanto el lenguaje común como el científico se expresan entimemáticamente. La explicación resulta llana y simple: la gran mayoría de las veces sucede que muchas de las proposiciones en juego ya son conocidas por las partes y parece ocioso desarrollar el razonamiento completo, en especial cuando se pretende ser retóricamente más persuasivo. En todo caso, como se puede advertir, este último comentario es válido para la retórica pero no se aplica al campo de la lógica.

Un ejemplo de razonamiento entimemático, en el que se omite la premisa menor, es el siguiente:

“Los dictadores son despiadados, pues todos los hombres ambiciosos son despiadados” (7)

Para determinar si un entimema es o no válido, Copi sintetiza dos pasos necesarios. El primero consiste en agregar las partes del razonamiento que faltan; el segundo propone someter a un test de validez al silogismo resultante. Si falta una de las premisas, “puede ocurrir que solamente la adición de una proposición poco plausible haga el razonamiento válido, mientras que cualquier proposición plausible lo tornaría carente de validez” (1969: 207).

Al finalizar estas consideraciones, se escurre sin invitación y con esa especie de descaro propio del espíritu adolescente, la figura contestataria de Paul Feyerabend cuando éste, al hacer alusión al pensamiento clásico que buscaba por medio de la educación algo así como someter a demarcación estricta al pensamiento, sostenía que al argumentar lo que se pretendía demostrar no era algo a que se coaccionaba exteriormente al educando, sino que se seguía de la naturaleza del objeto: “no los métodos educativos de una tradición, que siempre son casuales históricamente, sino las cosas indican ahora el camino, y, por cierto, de una forma ‘objetiva’, independiente de las opiniones existentes casualmente” (1998: 175). De esta manera, para la intelectualidad de la antigua Grecia surgía la posibilidad fecunda de despejar eventuales disputas a través de una y sólo una “verdad” y, en forma categórica, concluye Feyerabend: “Naturalmente, esto fue un error” (1998: 175)

6.4 Principios culturales andinos

Mediante la cultura las sociedades logran, a lo largo de su existencia, modos de ser en el tiempo y en el espacio que les permiten identificar problemas de diverso

orden y resolverlos con un estilo propio que puede ser similar o diferente al utilizado por otras sociedades.

Este modo de ser en el mundo se nos aparece como una forma de identidad que va configurando la arquitectura de sus propias normas, estilos, escala de valores y comportamientos aprendidos con los que “lee” la “realidad en sí”, la enfrenta y se apropia de ella, constituyendo de este modo la coherencia de su propio universo de manufacturas, socio-facturas e ideo-facturas.

El diseño de esta arquitectura cultural permea las mentalidades de la sociedad y constituye el soporte más profundo y estable de los conglomerados humanos, otorgándoles identidad y unidad frente a las diversidades producidas por los procesos permanentes de cambio histórico.

Este soporte lo constituyen en la cultura andina, sus “principios culturales”, que encuentran desarrollo en el ámbito temporal que Ferdinand Braudel denomina de “larga duración” (1968). No son puras esencias a priori, pues se construyen históricamente; de otro lado, tampoco se trata de entidades puramente fenoménicas que se desvanecen en el puro fluir.

Más aún, podría aseverar que precisamente cuando los principios culturales varían, son la(s) sociedad(es) y la(s) cultura (s) las que han mudado su existencia, pasando entonces a formar parte de otro tiempo histórico que ha experimentado cambios cualitativos en su ser.

Si por un instante pudiera detener los procesos temporales y pensar en la sociedad andino-colonial de Huarochirí como si se tratara de una estructura en la que prevalecen y priman las asincronías, podría suponer que esta sociedad dibujada a través de los relatos del **Manuscrito** suscribe los principios culturales andinos que señalo a continuación.

6.4.1 Reciprocidad o *Ayni*.

La actuación de este principio ha sido reconocida nítidamente en el plano de la circulación de los bienes y servicios. Involucra el intercambio – homogéneo o heterogéneo- de los mismos en el marco de una relación entre iguales, en el que la transacción se desarrolla bajo pautas culturales y en donde los lazos que se establecen entre las partes adquieren un carácter de mutua obligatoriedad, que no culmina con la mera devolución del bien o del servicio. El objetivo profundo radica en establecer una red de relaciones mutuas e indispensables, en la que no hay lugar para el lucro o la especulación. En verdad, las formas recíprocitarias son una función económica puesta al servicio de estructuras sociales de base comunitaria (B. Malinowski 1975; M. Mauss 1971; K. Polanyi 1947; Alberti y Mayer 1974 y M. Sahlins 1977). Este principio también actúa en aquellas relaciones que se producen entre los seres sobrenaturales que comandan las fuerzas del cosmos y del caos y entre los seres humanos y dichas entidades (Cfr. Luis A. Galdames 1988a y 1988b.).

6.4.2 Redistribución

Si el intercambio simétrico asume la forma de reciprocidad, el asimétrico cobra identidad como redistribución. Usualmente asociada también al plano de la circulación de los bienes y servicios, supone la existencia de un centro que recoge bienes a cambio de servicios y vice versa, y que más tarde los hará circular en la comunidad según pautas acordes al tipo de estructura social existente. En el marco de las relaciones con la naturaleza, que se supone actúa movida por la divinidad, la mecánica de la redistribución se concentra en los seres sobrenaturales, los que son capaces de proporcionar los dones de la abundancia o provocar la miseria de las comunidades. De allí la necesidad imperiosa del rito, de la ofrenda y del sacrificio que se llevan a cabo para satisfacer las demandas divinas y aplacar sus iras (Cfr. Luis A. Galdames 1988a y 1988b).

6.4.3. Tripartición, dualidad y división decimal

De esta tríada de principios, el primero alude a la integración de tres elementos de distinto status, en una sola entidad. Así, por ejemplo, en la sociedad Inka se reconocían los grupos Collana, Payán y Cayao, en donde el primero agrupaba a los jefes, el segundo a un ambiguo conjunto constituido por los allegados a los Inkas, pero en calidad de servidores o asistentes. Finalmente, el grupo Cayao incluía a poblaciones vencidas por el Inka (N. Wachtel 1973).

El principio de dualidad organiza y distingue a los miembros de la sociedad, al tiempo y al espacio, a la naturaleza y al cosmos en unidades que integran lo opuesto pero complementario, V.gr. animales domésticos/animales salvajes; masculino/femenino; derecha/izquierda; arriba/abajo, entre otras modalidades.

Por lo que dice a la división decimal, ésta constituye un principio de organización social, política y administrativa. De él me interesa destacar aquellas instancias que se organizan en torno al número cinco, que aparece permanentemente en los relatos del manuscrito de Huarochirí. Este principio simbolizaría la máxima expresión de la totalidad espacial (Cfr. F. Pease 1967/8).

6.4.4. Chawpi

Esta voz significa “mitad, o el medio de cosas o lugares o tiempo, o obra” (González Holguín 1952:99). Se caracteriza por mediar entre dos mitades opuestas. Este centro es un lugar o realidad espacial que concentra potencias y que se debilita hacia la periferia. En los límites se crean áreas transicionales de alta inestabilidad y cuyo desarrollo más explícito lo realizaré en 6.4.8.

Simbólicamente este principio es bisexual o, mejor aún, sexualmente neutro.

6.4.5. Mita

El principio de la mita implica la vinculación de dos partes en un sistema rotativo. Se le utiliza para designar turnos en la interacción social y para referirse a la dinámica de lo natural y de lo sobrenatural. Remite indistintamente a un circuito espacio-temporal, de trabajo, de organización política, de culto, etc.

González Holguín nos enseña la expresión “Achacuti, o mita. Muchas veces” (1952:13).

6.4.6. Pachakuti

Vinculado al principio anterior, L. Bertonio se refiere a él como “Tiempo de guerra- y asimila de inmediato su interpretación teñida de cristianismo- y también ahora lo toman para significar el juicio final” (s/f:242). De modo similar, González Holguín lo define como “El fin del mundo, o grande destrucción, pestilencia, ruina, o pérdida, o daño común” (1952:270). Pero este principio va más allá. Los cronistas del Perú evocan al pachakuti como la vuelta del mundo; como el fin de una época y el inicio de otra en el ciclo eterno del tiempo mítico andino. Por extensión, es todo vuelco abrupto, la ruptura integral del orden socio-cultural preexistente que se vuelve caos pero que, al mismo tiempo, posibilita que se engendre un nuevo cosmos. (Cfr. Luis A. Galdames 1988^a, 1988b y 1995)

6.4.7. Tinkuy o tingu.

El *tingu* pone de manifiesto la idea de “encuentro” entre dos realidades homogéneas que, arrancando de puntos espaciales distintos, convergen en un mismo lugar donde se articulan o ajustan. Se trata de un encuentro tensionado por las fuerzas o poderes que se tocan. Una de las lecturas posibles y pertinentes de este fenómeno es aquella que privilegia el atributo conflictivo de la relación; otra lectura, no menos verosímil y razonable, favorece la cualidad opuesta, esto es, que el encuentro

produce la unidad equilibrada de potencias contrapuestas. (Cfr. Luis A. Galdames 1988a y 1988b y 1990)

6.4.8. Principios vinculados a límites

Finalmente concluyo y subsumo aquí un abigarrado conjunto de principios culturales andinos que dicen relación con esa suerte de reticulado que dibuja el espacio andino y que posibilita distinguir límites divisorios en él. Por un lado podemos reconocer aquellos principios-puente que iluminan el ámbito de los procesos transicionales, de aquellos espacios liminales que se caracterizan por la indeterminación que ocurre allí donde una realidad deja de ser lo que es para convertirse en otra. De otro lado, principios divisorios que si bien ligan puntos similares de la realidad espacial van “cortando” e incomunicando otros espacios que se repelen, impidiendo así que áreas de la periferia se interconecten con los centros.

Por lo que dice a los principios-puente, todos ellos recogen conceptos que cumplen con la condición de vincular instancias diversas, posibilitando el tránsito entre las mismas. El primero de ellos es el de *chaqa* o puente, que se nos aparece simbólicamente en contenidos de relatos oníricos, en los el paso a “la otra vida” se realiza mediante un puente. Dos vocablos andinos: *kürmi* (arco iris) y *tocco* (ventana, hornacina, oquedad o cueva, según traducen los glosarios tempranos), se utilizan para establecer contacto (en principio verticalmente) entre el mundo de arriba y el mundo de abajo o de dentro. Por último, ahora desde una perspectiva más horizontal, la cultura andina construyó la categoría de *punqu* (puerta), que también liga instancias diversas; así, por ejemplo, el paso de un sitio ecológico a otro. (Cfr. Luis A. Galdames 1988a, 1988b, 1989, 1990 y 1995).

FIGURAS: II. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

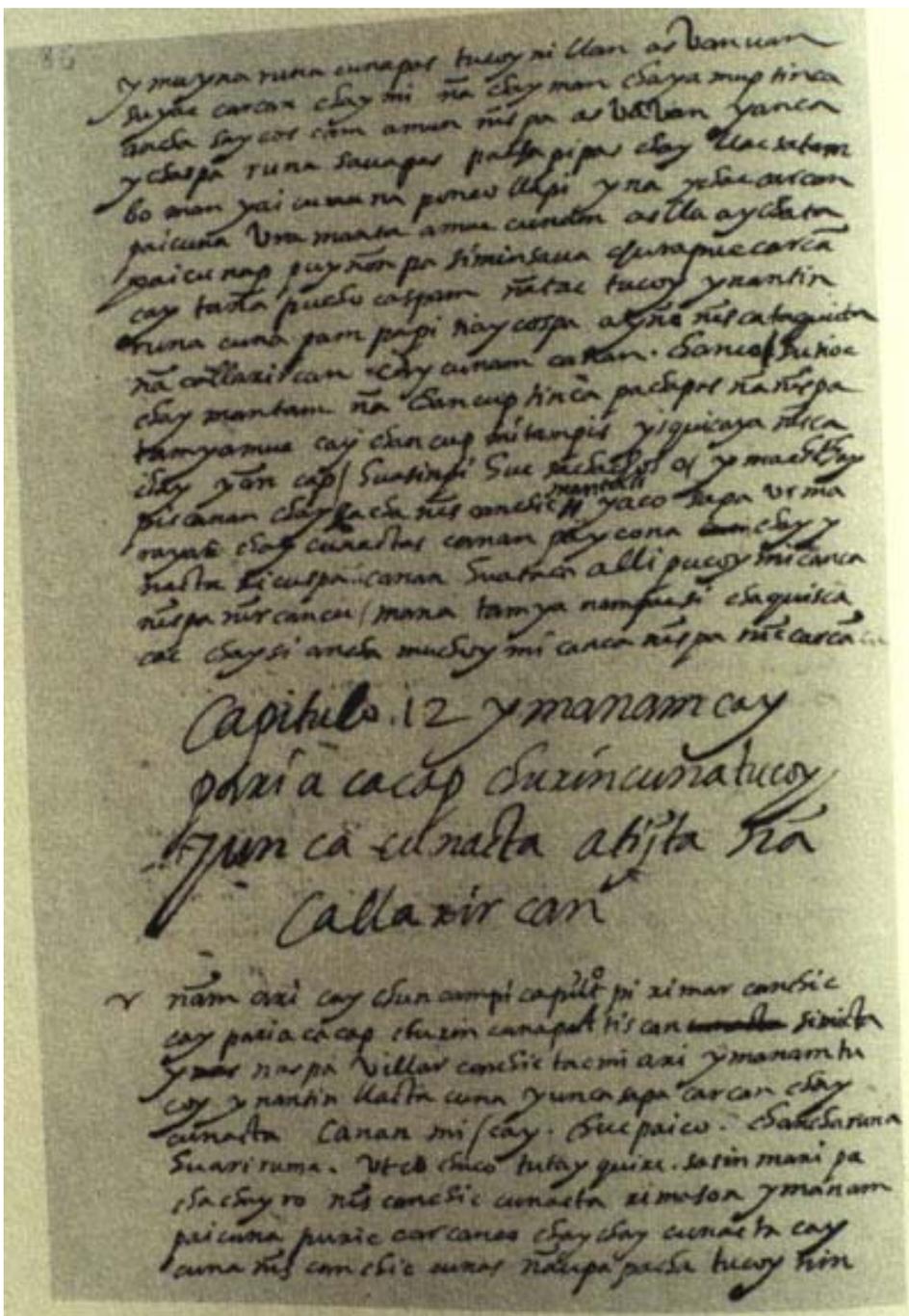


Figura 1
 Folio del Manuscrito de Huarochirí que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid.
 Fuente: Ver <http://www.K12wisc.edu>

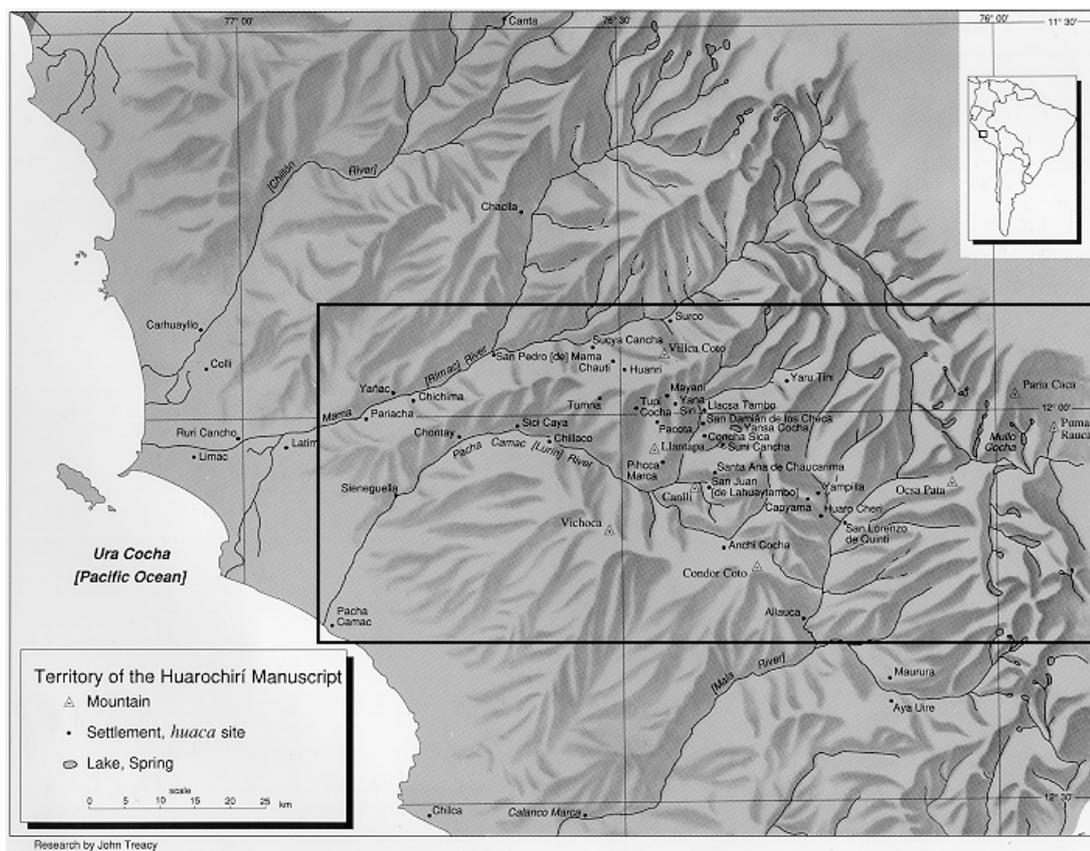


Figura 2

Mapa que registra el territorio que habitaron los personajes míticos a que se refiere el Manuscrito.

Fuente: <http://www.k12.wisc.edu>



Figura 3

Pareja de nevados de Pariacaca, espíritu del lugar que fuere adorado por inkas, yauyos y otros grupos étnicos, como una deidad principal.

Fuente: <http://www.k12.wisc.edu>

NOTAS: II. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

- (1) Según anota G. Taylor, John Rowe habría identificado al redactor-coordinador y editor de los textos quechuas del Manuscrito de Huarochiri como Cristóbal Choquecaxa.
- (2) A propósito de este asunto, cabe recordar aquí los planteamientos que sobre el particular sostiene Claude Levy-Strauss en diversos trabajos, especialmente en Antropología Estructural.
- (3) Como lo referiré durante el proceso de análisis del **corpus**, los criterios seleccionados son el fruto de experiencias cognitivas que trascienden el mero punto de vista subjetivo. En efecto, los relatos evidencian estructuras que se reiteran en todos los capítulos del **Manuscrito** y temas como los escogidos, con mayor o menor fuerza en el mismo, se reiteran más allá de mi propio interés y énfasis. En este sentido, lo que pudiera aparecer como un **corpus** restringido en exceso, representa fielmente el conjunto de todos los relatos míticos del **Manuscrito**.
- (4) El término *actante* fue acuñado por L. Tesnière y, en general, se le puede concebir como el que realiza o el que sufre el acto, al margen de otras determinaciones. Siguiendo a A.J. Greimas, este concepto posee en semántica literaria una extensión mayor que el término ‘personaje’, ya que comprende no sólo a los seres humanos sino, también, a los animales, los objetos o los conceptos.
- (5) Resulta interesante percatarse que un concepto tan caro en el Mundo Andino como el de ‘dualidad’, no disponga en las lenguas quechua y aymara de un vocablo específico. Luis Millones me ha señalado al respecto que la información sobre el término es más fácil de obtener por pares: *hanan/hurin* (arriba/abajo), *ichoq/allauca* (izquierda/derecha), entre otros. No pocas

veces la sacralidad, el respeto o el temor que infunde un concepto hace que se lo use en metáforas o juegos de retórica para nombrarlo.

- (6) De hecho, tanto el problema como la hipótesis propuestos aquí ya resultan más específicos y delimitados que los explicitados durante la proposición del proyecto de tesis, cuestión que habrá de reflejarse en las Conclusiones de esta investigación.
- (7) Se trata de un ejemplo tomado de L. Susan Stebbing en su libro *Introducción a la lógica moderna* (1965), en el que se omite la premisa menor.

III. PREMISAS TEÓRICAS Y CRITERIOS METODOLÓGICOS.

“Hay que aprender a distinguir los rostros en la multitud”

J. Fadiman, Psicología Transpersonal.

En las páginas que siguen esbozaré los asuntos teóricos y metodológicos que orientan y encarrilan los ejes del presente trabajo.

El diseño de la ruta trazada para recorrerla y detenerse en las distintas estaciones que me habrán de conducir al logro de los objetivos de la presente investigación supone y lo advierto, una cierta estética conceptual que tiene mucho de personal estilo.

Habrà durante el recorrido argumentaciones que se esgriman y que se puedan advertir como contradictorias; se podrá notar la ausencia de algunas convenciones disciplinarias propias de las aspiraciones de las teorías de largo alcance; se iluminará con ideas, tal vez en exceso, algunos territorios cognitivos ya recorridos, en desmedro de parajes y hondonadas sombrías que habrían merecido mayor claridad en beneficio de una mejor intelección de los asuntos tratados.

En este sentido, de seguro el lector empírico de estas páginas podrá barruntar, eventualmente, la ausencia de la presencia de “ideas claras y distintas”.

Siendo en lo personal tributario de formaciones disciplinarias emparentadas pero diferentes e hijo reconocido de experiencias de vida colectivas pero asimiladas individualmente, tanto el problema que he propuesto como los medios utilizados para resolverlos resultan –y no puedo evitarlo- poco ortodoxos para muchos y hasta contrapuestos para otros. Pero mi visualización y diseño de ellos (del problema, de

las teorías empleadas y de los métodos requeridos) no quiere ni puede ser de otro modo y así lo manifiesto.

Si por teoría entendemos el lugar desde donde vemos el mundo y lo modelamos, parece oportuno destacar que frente a los desafíos intelectuales que nos presenta la lectura del **corpus** del **Manuscrito** propongo su abordaje desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica, teniendo como soporte teórico-metodológico de trasfondo perspectivas de análisis que reconocen grados más o menos profundos de parentesco con la semiología.

Esta suerte de declaración resulta principal si se recuerda que, en última instancia, lo que busco es aproximarme con la mayor rigurosidad y pertinencia posibles a la comprensión del universo de creencias que comparte la población andina de Huarochirí, y que subyacen en los relatos del **Manuscrito**.

La palabra hermenéutica proviene del griego *hermeneia* y ésta se asocia a la figura de Hermes, una de las figuras del Olimpo griego, que buscaba hacer comprensible para el ser humano aquello que trascendía la comprensión de este último (1). Éste es el reto que se propone la perspectiva hermenéutica.

En este sentido, cuando se trata del pensamiento mítico, resulta pertinente recordar y tener presente que los relatos orales míticos no fueron hechos para ser leídos sino para ser vividos y, por medio de la palabra, instauran su sentido. De aquí la relevancia de comprender este tipo de relato no como si se tratara de textos aislados sino siempre en contextos; no intentando el abordaje de los mismos como lo haría, por ejemplo, aquél que descifra criptogramas y que comparte sus estructuras y códigos lingüísticos desde un mismo o muy similar origen cultural, sino aceptando que los textos cobran sentido propio al interior de la propia cultura que los elabora.

Si se tiene presente, adicionalmente, que dentro del concepto de *Mitos* es posible hallar vínculos con la noción de *mysthes* (el iniciado) y ella, a su vez, se liga

con la de *mysterion* (misterio), atributo propio del ceremonial y ritual a que acceden los iniciados puede desprenderse que el hermeneuta, al leer un texto, participa también del mensaje de un relato simbólico “respetando su dimensión mística” (Cfr. Fidel Tubino 1989).

Dicho así, la comprensión del mensaje de los relatos míticos da a luz al reubicarlos en el contexto cultural del que forman parte indisolublemente. La posibilidad de comprensión tiene lugar porque hay algo que se quiere entender y, desde la hermenéutica, ello supone revivir en uno la vivencia del otro.

A mi juicio, este proceso de comprensión nunca logra alcanzar el grado de pureza que uno quisiera. Lo que en verdad parece ocurrir es una suerte de fusión de horizontes distintos de entendimiento que germina en el momento de la interpretación. Aunque parezca obvio y vuelvo a recordarlo, comprendemos siempre desde una cierta perspectiva de las cosas (y no de otra) y el saber resultante se verá indefectiblemente condicionado por el punto de observación.

Reconocida esta limitación, que impide a cabalidad colocar entre paréntesis nuestras propias experiencias de vida y nociones adquiridas podemos, no obstante, ser concientes de ella y por ende dejar a la vera del camino la pretensión de imponerla como unidad de medida de todo lo cognoscible.

Para la mejor y más adecuada comprensión de los relatos míticos que constituyen el **corpus** del **Manuscrito**, me parece indispensable hacer mención de las perspectivas teóricas y estrategias metodológicas que voy a utilizar, con las adaptaciones e innovaciones que dejaré al descubierto cuando corresponda.

Un primer asunto dirá relación con las teorizaciones referidas al fenómeno del mito, en donde suscribo la sistematización que lleva a cabo G.S. Kirk, retomando ahora

desde un nivel diferente los planteamientos que efectuara sobre el asunto en **Consideraciones Preliminares**.

A continuación me detendré a examinar algunas cuestiones que se originan en la semiótica textual. Aquí rescataré lo que estimo un aporte significativo del estructuralismo: su capacidad para formalizar un texto narrativo (relato mítico en mi caso), de modo que las estructuras dejan de ser meras entidades dadas casi obviamente al entendimiento, para convertirse en objeto de reflexión. Relevaré para este efecto los aportes específicos de Claude Bremond y de Julien A. Greimas.

Mi tarea será fructífera en este ámbito en cuanto logre elaborar un esquema meta textual, esto es, una construcción realizada sobre los fundamentos de otras construcciones (la del propio **Manuscrito**, sin ir más lejos)

Finalizaré esta exposición con una herramienta conceptual proveniente de la Psicología: el Análisis Transaccional (AT), que me permitirá dilucidar en los diálogos concretos de los relatos del **Manuscrito** las distintas modalidades del Yo que participan en ellos a través de las voces de sus personajes. Su uso me permitirá, como veremos más adelante, vincular estas instancias o categorías psicológicas con los contextos culturales del período andino-colonial.

Cierro el circuito metodológico de tratamiento de los relatos, en un distinto nivel de formalización de los relatos: el lógico formal.

En efecto, a través de la identificación de entidades entimemáticas arribaré al reconocimiento de las premisas mayores del razonamiento y para ello resultará de utilidad indispensable haber procedido previamente a formalizar las estructuras de los relatos del **corpus**. Deberé razonar en esta instancia de manera inductiva, pues tomado el relato como un sólo gran razonamiento, las ideas y creencias productivas que se encuentran ocultas en cada relato no se encuentran explicitadas. En otros términos, no se advierte la presencia de la premisa mayor. Ahora, cuando nos

encontremos al interior del relato, allí también aparecerán ideas y creencias que, al formalizarse en un silogismo, probablemente asomen como premisas mayores explícitas y lo que se encontrará será la otra premisa menor o la conclusión faltantes..En esta última instancia estaré procediendo inductivamente.

La identificación de entimemas y su demostración completa, que forma parte de la lógica formal clásica, se llevará a cabo derechamente en la IV parte de este trabajo, esto es, en el **Análisis General del Corpus**, especialmente porque la discusión del concepto fue ya desarrollada en **Consideraciones Preliminares**. Cabe indicar, no obstante lo anterior, que el uso de la lógica formal al discurso retórico, al lenguaje dinámico, es una apuesta personal que hacemos en vista a los propósitos de la presente indagación.

1. CUANDO LA CONSTRUCCIÓN DE DISCURSOS SE CONVIERTE EN SUJETO DE SOSPECHA

Previo a explicitar los antecedentes teóricos y los criterios metodológicos que utilizaré en esta exposición, puedo suponer que para algunos resulte razonablemente discutible la validez del empleo de conceptos, categorías de análisis y procedimientos intelectuales de cuño europeo-occidental o tributarios de esta tradición, en la reflexión a propósito de relatos míticos andinos.

La aprensión aludida no es impropia ni carece de fundamento. La historia de América Latina está plena de experiencias y ejemplos de diverso orden que demuestran el uso acrítico de teorías, métodos o saberes de origen externo, que se han utilizado para dar cuenta nuestro continente, en un vano ejercicio imitativo y mecánico.

De lo anterior da cuenta y lo demuestra la permanente imitación y hasta copia de modelos educativos, cuerpos legales (incluyendo Constituciones), métodos y técnicas de investigación, corpus disciplinarios, categorías de análisis y criterios

estéticos, entre otros, que se acogen y aplican ideológicamente; esto es, que no son sometidos a contrastación, rectificación ni adaptación de alguna especie, con nefastas consecuencias la gran mayoría de las veces (Cfr. Leopoldo Zea 1965 y 1970; T. Todorov 1995; Miguel Rojas Mix 1991; H. Neira 1997)

Tras bambalinas quizás se deje entrever la cara oscura de occidente, que suele atribuirse todo el peso de la sabiduría y que, acaso por ello, no tiene el menor interés en dejar crecer en su interior una potencial capacidad empática frente a realidades que trascienden su existencia y el horizonte de su mirada.

Empero, lo atendible de esta aprensión crítica no conduce, al menos por ahora, a rutas alternativas reconocidas como tales. Podemos compartir el sueño pero no confundirlo con la vigilia.

No se trata de dar una pirueta seductora ni dejarse someter pasivamente a los designios de un espíritu colonizador; se trata, en breve, de ser razonablemente racional frente a saberes que, aunque cambiantes, se hallan normados y hasta institucionalizados a pesar de nosotros.

Esta suerte de “realismo” se ratifica si asumimos que el pensar “culto” y aún parte significativa del “saber popular” son parte de Occidente. La fuerza conjunta de la cruz, la pluma y la espada dan razón de ello.

De hecho, las realidades que conocemos de nuestro continente, “que aún reza a Jesucristo y aún habla en español”, son construcciones llevadas a cabo desde algún punto del espectro que se desliza desde las ciencias duras hasta las humanidades. Conceptos como “Estado”, “clase social”, “estructura social”, “cultura” y “sociedad”, entre otros muchos, son nociones acuñadas en la matriz europeo-occidental.

Tampoco podemos desechar, voluntariosamente, la cultura en que hemos nacido y la enciclopedia que portamos.

Con no poco esfuerzo, nuestras aspiraciones cognitivas respecto al “otro” pueden llegar a establecer un cierto compromiso afectivo, una cierta sensibilidad empática respecto a los que son distintos de uno, logrando de esta manera distinguir rasgos ajenos que usualmente no advertiríamos.

Paralelamente se puede asumir, de otro lado, que existen atributos que son universales a los seres humanos, las sociedades y las culturas, de modo que lo que nos es útil y pertinente a nosotros lo es también, en algunos ámbitos, para otros que no somos nosotros.

2. MITOLOGÍA. “El amigo de la sabiduría es también amigo del mito” (Aristóteles).

Ante el fenómeno del mito y de acuerdo a ideas que se han deslizado en estas páginas, es posible distinguir dos grandes actitudes epistemológicas: una de racionalidad científica, positivista, que pretende describir y explicar este fenómeno desde la objetividad. La otra es la hermenéutica, que pretende comprender el fenómeno mítico en su relación subjetiva con la comunidad cultural que lo crea, lo percibe y lo interpreta.

Al optar por la segunda actitud, se constituye en riesgo evidente el que nuestra propia subjetividad se confunda con el objeto mítico (Cfr. Raúl Acevedo 1991) y se vuelva así en un objeto indiferenciado.

Para mitigar el riesgo, parecería oportuno disponer de la primera actitud a modo de control eventual.

Como asevera Joseph Campbell “la mitología ha sido interpretada por el intelecto moderno como un torpe esfuerzo primitivo para explicar el mundo de la naturaleza (Frazer); como una producción de fantasía poética de los tiempos prehistóricos, mal entendida por las edades posteriores (Müller); como un sustitutivo

de la instrucción alegórica para amoldar el individuo a su grupo (Durkheim); como un sueño colectivo, sintomático de las urgencias arquetípicas dentro de las profundidades de la psique humana (Jung); como el vehículo tradicional de las instituciones metafísicas más profundas al hombre (Coomaraswamy); y como la Revelación de Dios a Sus hijos (la Iglesia). La mitología es todo esto” (1998: 336-337).

A propósito de estas diversas miradas, abundan los estudios específicos o globales que se refieren a las funciones del mito y que exploran las relaciones entre mito y ciencia, mito y rito, mito y símbolo y mito y filosofía, entre otros posibles vínculos, y que arriban a distintos resultados y conclusiones según el marco teórico del que arrancan los estudios (Cfr. P. Auger s/f; G. Bateson 1993; P. Bourdieu y J-C. Passeron 1975; R. Callois 1998; E. Cassirer 1945 y 1972; M. Eliade 1985 y 1997; H. Frankfort et. Al. 1958; S. Freud 1948; J. Hill 1988; L. Kolakowski 1990; C. Lévi-Strauss 1972 y 1986; B. Malinowski 1994; L. Millones S-G 1989); L. Rivano 1987).

Por mi parte, quisiera proponer y suscribir aquí los planteamientos que G.S. Kirk formula en su obra *El Mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas* (1985). Este autor sustenta una postura revisionista y crítica frente a teorías y definiciones del mito que pretenden ser universales.

En verdad, más que un aporte a la teoría, lo que Kirk realiza es una sistematización inteligente de las múltiples teorías que se han propuesto sobre el mito (Cfr. Luis Rivano 1987; M.T. Viviani 1991).

G.S. Kirk distingue tres hitos en lo que concierne al pensamiento sobre el mito: “el primero fue la verificación de que los mitos de las sociedades primitivas son de la máxima importancia para la consideración global del asunto, verificación que se asocia especialmente a los nombres de Tylor, Frazer y Durkheim. El segundo de ellos fue el descubrimiento del inconsciente por parte de Freud y su relación con

los mitos y sueños. El tercero es la teoría estructural del mito propuesto por el gran antropólogo francés Claude Lévi-Strauss” (1985: 55).

Desde la perspectiva epistemológica, Kirk organiza las distintas teorías sobre el mito en torno a dos grandes concepciones. Por una parte, aquellas que tienen una visión objetiva del mundo; al frente de ellas, las teorías que ven en la psique humana el elemento productor del mito (Cfr. M.T. Viviani 1991).

La primera agrupación de teorías incluye, por una parte, aquellas de tipo naturalista, para las que el mito es la expresión de fuerzas naturales referidas a los fenómenos meteorológicos, a la fertilidad, al origen de los seres vivos y de la tierra, a entidades sagradas y tabúes.

Otro segmento de este universo de teorías atribuye a los mitos carácter estatutario o normativo; es decir, estos relatos no tendrían otra pretensión que la de confirmar costumbres, instituciones y creencias.

También es posible identificar en esta primera agrupación de teorías, aquellas que siguen las ideas de Mircea Eliade, esto es, que postulan que los mitos tendrían intenciones de índole práctico-mágicas que quieren relevar el tema de los orígenes. De allí que el eterno retorno busque precisamente traer al presente el tiempo primordial.

J.G. Frazer y otros pensadores vinculados principalmente a la escuela de Cambridge, establecieron lazos indisolubles entre mito y rito, al punto de llegar a sostener que son una misma entidad.

Finalmente está el grupo de estudiosos liderados por V.W Turner, para el que los mitos poseen carácter liminar. Posibilitan el tránsito de una situación a otra, como sucede con las instancias existenciales más significativas de la comunidad.

La segunda macro agrupación de teorías estaría constituido por aquellas que ven al mito como un producto de la psique.

Aquí resalta el pensamiento magistral de Sigmund Freud, para quien los mitos y los sueños ofrecen una visión semejante de la realidad, particularmente por los vínculos que se aprecian entre los símbolos del sueño y los del mito.

Para el psicoanalista, “los mitos tradicionales proceden de un estado oral primitivo de la cultura que condiciona el desarrollo ulterior de la humanidad así como las experiencias infantiles gobiernan el desarrollo del hombre adulto” (M.T. Viviani 1991: 30).

Esta suerte de analogía, que busca poner de manifiesto la determinación de la vida adulta por la infancia personal y de las comunidades tradicionales por la infancia de las mismas, catapulta al decir de Kirk la teoría de Karl Abraham y Otto Rank que sostiene que el mito asoma de una suerte de inconsciente social heredado.

También Durkheim suscribirá la idea de que en la creación de los mitos está la presencia de una mente colectiva, pero ésta se originaría en las mentes individuales. En este autor se evidenciaría la idea de la “mentalidad primitiva del salvaje” que acuñaran Tylor y Lucien Lévi-Bruhl.

Como antropólogo, a Clyde Kluckhohn le preocupará el lazo entre el mito y el rito, los que responderían a un único sentir psicológico y que se corresponderían con un estado de angustia que se mitigaría gracias a los mismos.

En Carl Jung, los mitos y los sueños serán revelaciones del inconsciente colectivo heredado que se expresará mediante arquetipos o símbolos claves que asomarán como una constante en el pensamiento mítico.

Finalmente, G.S. Kirk se refiere a Claude Lèvi-Strauss, quien entiende los mitos como expresiones especulativas o el reflejo de algún problema, una vez que son comprendidos adecuadamente. Esta recta comprensión “requiere una concentración en la estructura de relaciones que los sustenta, más que en sus contenidos explícitos o cualquier interpretación estrictamente alegórica” (1985: 20). La finalidad del mito radicaría así en proporcionar un modelo lógico capaz de superar una contradicción.

Este aporte alterará radicalmente la teoría sobre los mitos. Sin embargo, el estructuralista francés se equivocará, al decir de Kirk, cuando pretende que los mitos cumplen en todas las culturas similar función; esto es, la de ser “mediadores” en las contradicciones.

3. PENSANDO LAS ESTRUCTURAS, BUSCANDO SIGNIFICADOS

He indicado con anterioridad que la investigación que aquí desarrollo reconoce, por raíz o por cercanía, vínculos con la semiología. No pretendo aquí validar su modelo sino servirme de él.

La semiología o semiótica tiene como objeto de estudio todos los sistemas de signos; le interesa el conjunto de reglas por las cuales se estructuran los fenómenos signícos. En su sentido original y estrecho, a la hermenéutica- arte de interpretar textos (especialmente sagrados) para fijar su verdadero sentido-, solamente le interesa el significado del signo. Desde esta distinción, mi trabajo será inicialmente hermenéutico y específicamente semiótico.

Metodológicamente, José Romera Castillo (1977) identifica y diferencia dos grandes paradigmas. El primero de ellos, referido concretamente al signo, se organiza en torno a las ideas de Charles Morris. En ellas se distinguen tres planos: a) el sintáctico, que estudia las relaciones signo-signo; b) el semántico, que examina los lazos signo-objeto, y c) el pragmático, que analiza las relaciones signo-sujeto.

El segundo paradigma corresponde a Tzvetan Todorov, que centra sus comentarios en relatos. Este autor también visualiza tres aspectos: a) el semántico, que estudia los contenidos que el relato representa y evoca; b) el sintáctico, que se refiere a las relaciones de las unidades que articulan el relato, y c) el verbal, que examina las frases concretas a través de las que llega al lector empírico la composición del relato.

De la amplia y variada gama de asuntos que le interesan y trata esta disciplina tomaré, en la medida en que me sean pertinentes y necesarios, aspectos que se inscriben en ámbitos de la morfosintaxis, de la semántica y de la pragmática; estos dos últimos abarcados en un sólo y único conjunto.

El examen morfosintáctico me permitirá formalizar las estructuras que subyacen en los relatos del **corpus** del **Manuscrito** seleccionados para la ocasión. A través de este enfoque lograré poner de manifiesto aquellas unidades mínimas relacionadas entre sí en cada relato.

En el ámbito de la semántica-pragmática, que se refiere a los símbolos, al contexto, a los vínculos sociales y culturales de los textos con quién o quienes escriben o dicen los relatos y aquellos que los leen o escuchan, trataré de determinar hasta qué punto los relatos dan cuenta de la cultura andino-colonial y, dentro de ella, las ideas y creencias que les otorgan verosimilitud.

Finalmente, incluiré en este último ámbito aquellos ángulos del Análisis Transaccional de los que me serviré para el análisis e interpretación de los diálogos de los textos.

3.1 La propuesta de Claude Bremond.

Claude Bremond entiende que previo a toda descripción de un género definido, se hace necesario trazar el plano de las posibilidades lógicas del relato. Con

esta condición, “el proyecto de una clasificación de los universos del relato, basada en caracteres estructurales tan precisos como los que sirven a los botánicos o a los naturalistas para definir los objetos de su estudio, deja de ser quimérico” (C. Bremond 1972: 87).

Para este logro, la unidad de base continúa siendo la *función*, aplicada a las *acciones* y a los acontecimientos que, reunidos en *secuencias*, dan origen a un relato.

Lo primero en que debemos fijar la atención son las *secuencias*, entendidas como agrupación de funciones o macroestructuras narrativas básicas.

Dos son los tipos de *secuencias* más característicos:

- 1) Secuencias elementales, aquellas que agrupan una tríada de *funciones* que corresponde a las tres fases obligadas de todo proceso (Cfr. José Romera Castillo 1977). A saber: “a) una función que abre las posibilidades del proceso en forma de conducta a observar o de acontecimiento a prever; b) una función que realiza esta virtualidad en forma de conducta o de acontecimiento en acto; c) una función que cierra el proceso en forma de resultado alcanzado” (C. Bremond 1972: 87).
- 2) Secuencias complejas, que son el resultado de la combinación de secuencias elementales. Estos enclaves pueden asumir diversas maneras. En nuestro caso, para los temas del “engaño” y de las “situaciones tensionales entre actantes”, escogeremos la aplicación del encadenamiento por continuidad, una de las combinaciones más típicas y cuyo esquema se puede representar visualmente del modo que indicamos aquí: (figura1)

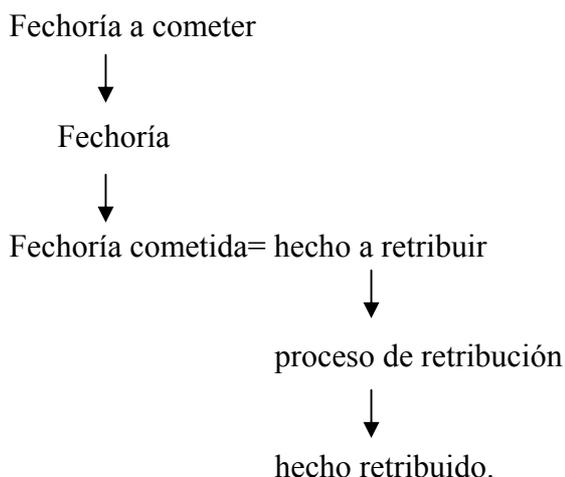


Figura 1

Aquí el signo = “significa que el mismo acontecimiento cumple simultáneamente, en la perspectiva de un mismo rol, dos funciones distintas” (C. Bremond 1972: 88). En el ejemplo del esquema propuesto, la misma acción reprensible “se califica desde la perspectiva de un ‘retribuidor’ como clausura de un proceso (la fechoría) respecto del cual juega un papel pasivo de testigo y como apertura de otro proceso donde jugará un papel activo (el castigo)” (C. Bremond 1972: 88). Veremos que ocurre al aplicar a los relatos del *corpus* este esquema de análisis.

También me interesaré por aplicar otro de los esquemas que postula Bremond, y que dice relación con el mecanismo del engaño. Como sintetizara brillantemente su autor, “engañar es a la vez disimular lo que es, simular no que no es y sustituir lo que es por lo que no es, ofreciendo una apariencia en que la víctima reacciona como ante un ser verdadero” (C. Bremond 1972: 101). Cabe indicar aquí que para que la víctima se rinda al engaño, necesita creer en lo que se le presenta y no abrigar la menor sospecha sobre los mecanismos que se han empleado para producirle la situación de engaño. Así, el engañador deberá utilizar aquellos recursos que lo hagan creíble cuando se lo vea, se lo escuche o se lo vea actuar. Y aquí me parece que el rol de la cultura es central, puesto que los códigos que utilice el

engañador (Vgr. Código vestimentario) habrán de ser coincidentes con los que utiliza y reconoce como válidos la víctima engañada. Estos códigos, que son aprendidos al interior de la cultura, deberán también ser conocidos por el engañador y posibilitarán que el acto de comunicación resulte eficaz y eficiente para ambas partes involucradas.

El esquema de esta circunstancia se puede representar entonces de la siguiente manera: (Figura 2)

Perspectiva del engañador

Perspectiva del engañado

Víctima a atrapar

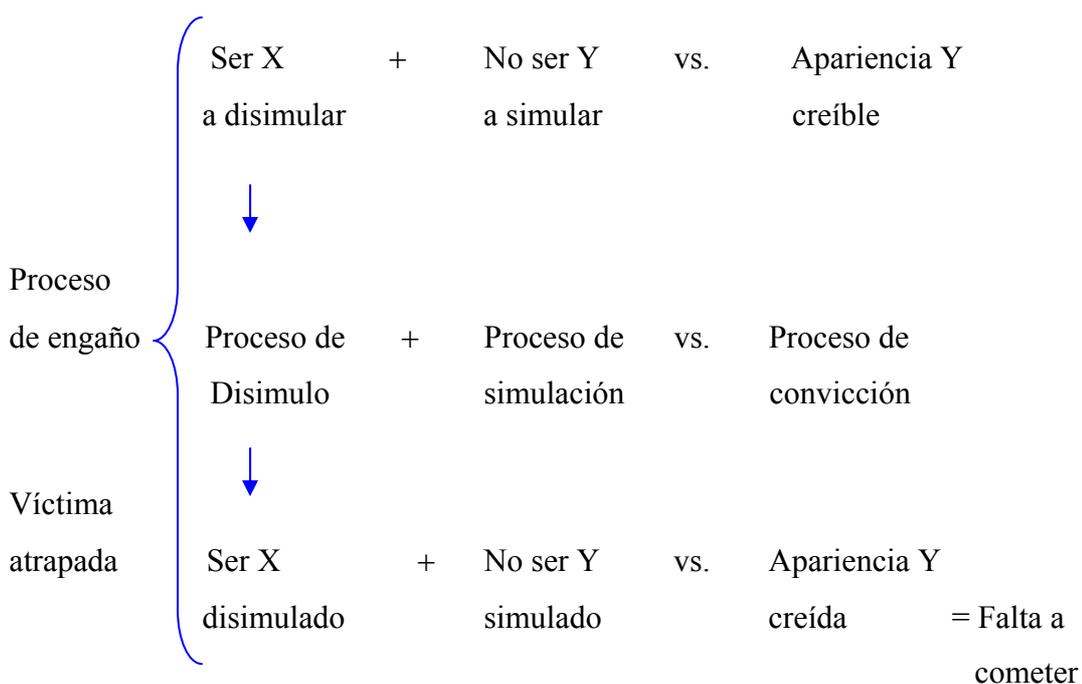


Figura 2

Por lo que se refiere a las *funciones*, éstas son unidades narrativas mínimas, son lo que quiere decir un enunciado, lo que lo constituye en unidad formal y no la forma en que está dicho.

Finalmente, lo que al análisis semiológico le interesa es el estudio de las *acciones*. Aquí interesa analizar las acciones en sí mismas sin ponerlas en relación con otros elementos, pudiendo llegar a ver las tendencias a la repetición de éstas en los personajes, en las descripciones, etc.

En suma, el modelo que ofrece Claude Bremond es “lógico”, esto es, formula un esquema que figura una “red” de tipo combinatorio que representa las posibilidades teóricamente propuestas al narrador como el juego de opciones dicotómicas que inaugura en el relato la gama de sus “posibles narrativos”.

3.2 El modelo actancial de A.J. Greimas

Sin perjuicio de los múltiples tópicos que Algirdas Julien Greimas ha abordado y desarrollado en el ámbito de las ideas asociadas a la semiótica estructural, he estimado oportuno y por sobre todo pertinente tomar de él uno de sus aportes más significativos en el análisis de relatos.

En efecto, Greimas ha otorgado al modelo metodológico la precisión debida al establecer su modelo actancial.

El autor de origen lituano toma prestado de la lingüística estructural el término *actante*, proponiendo la existencia de seis de ellos en textos de carácter narrativo.

En una de las consideraciones en torno a éste término, Greimas informa en su **Semántica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje**, que “el actante puede concebirse como el que realiza o sufre un acto” (1987: 23). Sobre todo en semántica literaria, este concepto posee mayor extensión que el término personaje, pues además de los seres humanos comprende a los animales, a los objetos o los conceptos.

En el análisis de mitos, cuentos populares, relatos, etc., se hace complicado para el que realiza la descripción establecer la nómina de actantes. Por ello Greimas estima oportuno distinguir entre el actor (el personaje oficial, aquél cuya identidad es afirmada específicamente) y el actante (término que designa la clase de actores).

A.J. Greimas propone tres categorías de actantes: una que corresponde al sujeto y el objeto que se dan en todo discurso normal, otra segunda constituida por el remitente y el destinatario; y otra final, conformada por los circunstantes que indican las circunstancias bajo las que se desarrolla el proceso del relato.

Así pueden resultar los siguientes tipos de actantes: (Figura 3)

Fuente	vs.	Destinatario
Sujeto-Héroe	vs.	Objeto-valor
Ayudante	vs.	Oponente-Traidor.

(Figura 3)

De conformidad al comentario que realiza José Romera Castillo, entre estas tres categorías actanciales se pueden establecer otros tanto predicados de base, a saber: “a) En la primera, los actantes (sujeto/objeto) están vinculados por una relación de deseo.

b) En la segunda (remitente/destinatario), la relación corresponde a la modalidad del saber, cuya realización más característica es la comunicación (la confidencia).

c) En la tercera (auxiliar/opponente), la relación es de poder o participación” (Romera Castillo 1977: 57)

A.J. Greimas, en su **Semántica Estructural** (1987), sugiere el siguiente ejercicio de actantes que resuelve así: dice Greimas que “para el filósofo clásico:

Sujeto.....	Filosofía
Objeto.....	Mundo
Remitente.....	Dios
Destinatario.....	Humanidad
Oponente.....	Materia
Ayudante.....	Espíritu” (1987 277).

De este modo, procederemos a la aplicación de parte de este modelo actancial a los relatos que he escogido del Manuscrito, intentando identificar los actantes y los vínculos que se advierten entre los mismos.

3.3. Análisis Transaccional: antecedentes generales, aplicaciones y adaptaciones

El psiquiatra Eric Berne es el creador del Análisis Transaccional (AT), teoría y técnica con una aceptable base científica estrechamente ligada a Gestalt, Psicoanálisis y Biogenética. Como modelo integrador de orientaciones cognitivas y psicodinámicas de la psicoterapia, planteaba que la conducta de una persona se encontraba notablemente influida por los sentimientos y las experiencias grabadas durante la infancia.

Los ejercicios terapéuticos de su modelo provienen de su experiencia con terapia Gestalt. A través de sus investigaciones observó que las personas lleva a cabo toda una planificación, a nivel inconsciente, que los conducirá a la muerte.

Esta planificación obedece a unas influencias sociales, culturales y familiares. Ella constituye el guión de la vida, que va desde el nacimiento hasta la muerte. Esta etapa de guiones en el pensamiento del autor canadiense constituye una extensión del psicoanálisis.

Berne estuvo de acuerdo en que los tres estados Padre (P), Adulto (A) y Niño (N) no refieren al ego, puesto que este último es algo diferente, cuya fundamentación proviene del inconsciente.

Los Estados del Yo que propone Berne son reacciones que se dan en general en todas las personas; estos Estados son los siguientes: (Figura 4)

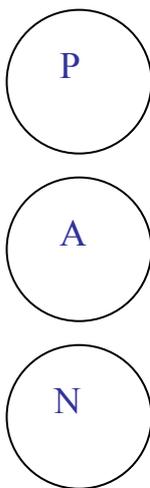


Figura 4 Estados del Yo según Berne.

3.3.1. El Padre (P)

Según esta teoría, el P. Es el contenido de las normas, patrones y prohibiciones impuestas desde fuera durante la infancia por progenitores, familiares, profesores y personas adultas.

A su interior Berne descubre dos características: la Crítica © y la de Protección o Nutricia (n).

Las principales acciones del P son “dictar o actuar conforme a moldes cerados de comportamiento, dar normas, generalizar, acusar, cuidar, mimar, criticar,

castigar, prohibir, nutrir, proteger, disculpar, dominar, prejuizar, etc.” (M. Poblete 1983: 26)

De otro lado, cuando las frases, los gestos, las expresiones corporales y las conductas en general son de índole protectoras frente a terceros, el que se ha hecho presente es el Yo Padre Nutricio (Pn).

Por el contrario, cuando las conductas apuntan a la agresión, son severas, rígidas, autoritarias, estamos en presencia del Yo Padre Crítico (Pc).

3.3.2. El Adulto (A).

El A se conduce como si se tratara de un ordenador; recibe y procesa información. Es el área que circunscribe la racionalidad, ejercitada sobre datos “objetivos”. Sus principales acciones suelen ser: recibir información, organizarla, tomar decisiones a partir de ella, planificar, estudiar, reflexionar, informar, preguntar, investigar, entre otras de similar naturaleza.

3.3.3. El Niño (N)

Representa los sentimientos, los impulsos y las emociones. Este estado se encuentra conformado por los impulsos vitales, la herencia biogenética y el bagaje de experiencias y “grabaciones” realizadas por el medio ambiente, especialmente por el padre que lo crió, en los primeros años de vida.

Sus principales características son: ambivalencia afectiva (se siente bueno-malo, amado-odiado, etc.), impulsividad, egocentrismo, alegría, miedo. En fin, el N fantasea y miente (Cfr. E. Berne 1975).

Cuando el N se muestra asustado, tímido, con la vista baja, llora, se ruboriza, tenemos un N sumiso (Ns). Por el contrario, si el sujeto muestra altivez, rabia, mirada desafiante, burla, etc., quien se ha manifestado es el N rebelde (Nr).

3.3.4. Contaminaciones

Berne sostiene que a veces surgen anomalías en la estructura de la personalidad, siendo una de las más comunes la contaminación.

La contaminación viene a ser una intromisión de estado del Yo en otro, utilizando una zona común a ambos.

a) Contaminación del Adulto por el Padre.

Existe contaminación cuando el A admite como verdaderos, juicios infundados del P; son los llamados prejuicios. Gráficamente se expresaría así (Figura 5):

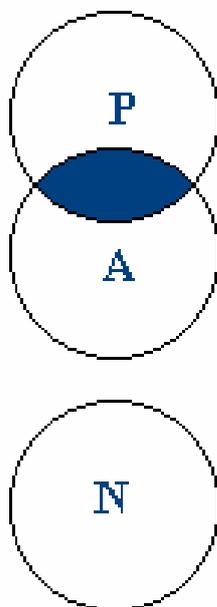


Figura 5

El mecanismo de contaminación entre el P y el A se inicia en la infancia. Un ejemplo de este tipo de contaminación lo constituyen los refranes. Son fragmentos de realidad que arrojan ciertos datos con una determinada lógica interna, la que se generaliza por intromisión del P y se hace axioma que, luego, o se confirma o se ignora.

La contaminación del A por el P obedece según esta teoría a razones de seguridad. Puede resultar más seguro disponer de determinadas pautas de comportamiento macadas, que asumir la responsabilidad de comprobar en cada momento la realidad y tomar decisiones en función de dicha comprobación.

b) Contaminación del Adulto por el Niño.

Esta clase de contaminación ocurre cuando el A admite como verdaderas las distorsiones de la realidad procedentes del N, racionalizándolas. Ejemplos de esta clase son las ilusiones y las alucinaciones. Uno podría estirar algo más el argumento de este tipo de contaminación e incluir en ella al pensamiento mítico en su conjunto.

Gráficamente se representaría así (Figura 6)):



Figura 6

En ocasiones, la situación se plantea de tal modo que la ilusión se confirma; de aquí que el pensamiento mágico sea una creencia y una práctica tanto en el estado infantil como en la vida adulta (3).

Formuladas estas aclaraciones de nociones claves en el Análisis Transaccional, introduzco una adaptación personal al modelo proponiendo el diseño de la Tabla que muestro a continuación, donde además especifico los significados de los campos que contiene (Figura 7)

IDENTIFICACION	P		A	N		A/P	A/N
	C	N		R	S		
Diálogos (D)							

Figura 7

Con la tabla que he diseñado más arriba busco organizar y sistematizar aquella información relevante que, desde la perspectiva del Análisis Transaccional, estimo oportuna y relevante.

El campo superior izquierdo, que he denominado “Identificación”, titula el diálogo (secuencia en este caso) que se va a desarrollar. En la columna vertical que le sigue, la letra “D” identifica entre qué personajes se da el mencionado diálogo. Este se expresa textualmente y entre comillas. El campo que va a la derecha de “Identificación” posee los siguientes significados:

“P” para referirse al Padre. Éste, a su vez, se divide en dos subcampos: “c” y “n” para identificar al Padre Crítico y al Padre Nutricio, respectivamente.

“A” es la letra con la cual se reconoce la presencia del Adulto.

“N” indica la presencia del Niño, dividido en dos campos menores: “R” para indicar la presencia del Niño Rebelde y con “S” apuntamos a la existencia del Niño Sumiso.

A/P me sirve para representar la existencia de la contaminación del Adulto por el Padre.

A/N la utilizo como marcador de la existencia de la contaminación del Adulto por el Niño.

Las columnas que se desprenden de estas estructuras del Yo y al lado derecho de los diálogos, habrán de servir para marcar con la letra “x” a qué tipo de estructura del Yo correspondería cada frase del diálogo, cuestión que no siempre es del todo nítida y que de seguro, merecerá algún comentario aclaratorio.

El propósito de esta Tabla es dar cuenta de los diálogos que aparece en cada uno de los relatos del **corpus**. De este modo estoy en condiciones de sistematizar la información referente al predominio de estructuras del Yo en cada uno de los personajes, como si los hubiese oído en el momento y en el lugar un psicólogo perteneciente a esta corriente del AT.

Si se tiene presente que muchos de los entimemas se asocian a premisas mayores o a enunciados legales implícitos o explícitos, veremos que el Padre es un tipo de estructura del Yo que se expresa precisamente a través de juicios categóricos en los que no media la razón. Como contrapartida, el Niño surge como opuesto complementario que da consistencia a vínculos tensos propios de una sociedad y cultura autoritarias.

NOTAS: III. PREMISAS TEÓRICAS Y CRITERIOS METODOLÓGICOS

- (1) Según J.A Pérez-Rioja en su **Diccionario de símbolos y mitos**, “Hermes (identificado con el romano Mercurio), sin poseer un dominio claramente determinado, invade los de las demás divinidades olímpicas: la inventiva, la versatilidad, unida a la fascinación, marrullería y sagacidad son sus principales características (...) Como guía en los caminos desconocidos, es el conductor de las almas en sus peregrinaciones por el Imperio” (1971: 239).

- (2) Otro ejemplo que sugiere Greimas se refiere a la ideología marxista, y reza así: “Sujeto.....Hombre:
Objeto.....Sociedad sin clases;
Destinador.....Historia:
Destinatario.....Humanidad:
Oponente.....Claseburguesa
Adyuvante.....Clase obrera” (A.J. Greimas 1987: 277)

- (3) Ejemplos de esta contaminación del A por el N son los complejos de inferioridad y de superioridad, la superstición y otros comportamientos provocados por una situación de miedo.

IV. ANÁLISIS GENERAL DEL CORPUS.

“En el octavo libro de la Odisea se lee que los dioses tejen desdichas para que a las futuras generaciones no les falte algo que contar...”

J.L.Borges Del culto de los libros.

En este punto central de la presente investigación, procederé a examinar los cuatro relatos que conforman el **corpus** del **Manuscrito de Huarochirí**.

Procederé, entonces, al análisis de R1, R2, R3 y R4 aplicando los instrumentos metodológicos enunciados en **Premisas teóricas y criterios metodológicos** y que constituyen nuestro modelo de aproximación al problema planeado en este trabajo. Además, estableceré para cada uno de los relatos escogidos del **Manuscrito** las interpretaciones y conclusiones que, a mi juicio, se desprendan del análisis reflexivo del corpus y de su contexto histórico-cultural. Finalizo el análisis de cada relato con la enunciación de los entimemas que se hacen presentes en ellos.

1. R1 (CAPÍTULO 2º “UNA TRADICIÓN SOBRE CUNIRAYA HUIRACocha”)

1.1 Formalización de R1.

1.1.1. Determinación de secuencias y sus funciones

Procedo a continuación a establecer las secuencias (S) que reconozco en el relato aludido más arriba, así como las funciones (F) que en ellas se dan, esto es, la que abre el proceso (F1), la que lo media (F2) y una última que lo cierra (F3).

S1

F1 Cuniraya desea preñar a Cahuillaca

F2 Cuniraya, mediante engaño, procede a preñar a Cahuillaca.

F3 Cahuillaca queda preñada.

S2

F1 Cahuillaca da a luz a su hijo.

F2 Cahuillaca desea conocer la identidad del padre de su hijo.

F3 Cahuillaca convoca a los *huacas* y *huillcas* del lugar para saber quien de ellos es el padre.(2)

S3

F1 Cahuillaca pide a su hijo que reconozca al padre.

F2 El hijo reconoce a Cuniraya como su padre.

F3 Cahuillaca no acepta que su hijo pueda haber sido engendrado por un ser aparentemente miserable.

S4

F1 Cahuillaca huye encolerizada con su hijo en dirección al mar.

F2 Cuniraya exterioriza su imagen poderosa para que Cahuillaca, al verlo, se enamore de él.

F3 Cuniraya persigue a Cahuillaca, sin que ella se percate de la verdadera identidad del primero.

S5

F1 Durante la persecución, Cuniraya va solicitando información en el camino a diversos animales sobre la posibilidad de alcanzar a Cahuillaca.

F2 Cuando la respuesta de los animales satisface a Cuniraya, éste les ofrece felices augurios; cuando la respuesta es negativa, lo que reciben son maldiciones.

F3 Cuniraya llega a orillas del mar sin encontrar a Cahuillaca, por lo que retorna a Pachacamac.

S6

F1 En Pachacamac encuentra Cuniraya a dos jóvenes hermanas.

F2 Cuniraya viola a la menor de las jóvenes.

F3 Cuniraya huye a la orilla del mar.

S7

F1 Urpayhuachac, madre de la joven violada, se indigna con Cuniraya.

F2. Urpayhuachac persigue a Cuniraya para, mediante engaño, destruirlo.

F3 Cuniraya, gracias a su astucia, huye de la ira de la madre y se dedica a deambular por el territorio engañando a *huacas* locales y hombres.

Sintetizaré a continuación el conjunto de todas las secuencias anteriores en cuatro macro secuencias:

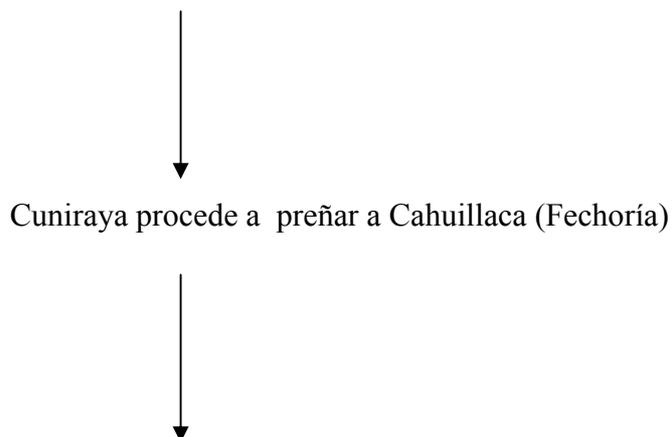
- 1) Cuniraya fecunda a Cahuillaca mediante engaño.
- 2) Cahuillaca, al conocer la supuesta identidad del padre de su hijo y pensar que se trata de un ser miserable, huye de él con su hijo.
- 3) Cuniraya experimenta una doble frustración o fracaso: no logra alcanzar a Cahuillaca ni consigue que ésta conozca su verdadera identidad.
- 4) Cuniraya se dedica entonces a recorrer el territorio engañando a los *waqa* y a la gente del lugar.

Volveré a estas secuencias más adelante, cuando les aplique el análisis actancial a alguna de ellas.

1.1.2. Los esquemas de C. Bremond

Ahora me detendré en la aplicación del esquema que Bremond sugiere en relación a “fechoría cometida” y “hecho o daño a retribuir”. Según se desprende de las secuencias elementales, encontramos:

Secuencias 1 a 4: Cuniraya desea preñar a Cahuillaca mediante engaño (Fechoría a cometer)



Cuniraya preña a Cahuillaca sin que ella conozca su identidad (Cahuillaca, intentando averiguar la identidad del padre de su hijo, retribuye la fechoría cometida huyendo de Cuniraya).

En la S5, durante la persecución de Cuniraya a Cahuillaca, el primero va interrogando a diversos animales que encuentra en el camino sobre la posibilidad de alcanzar a Cahuillaca. Por turno, algunos animales le hacen ver a Cuniraya la imposibilidad de alcanzar a la madre de su hijo, mientras que otros le aseguran que su búsqueda será exitosa.

Tanto la zorrina, el zorro y el loro le señalan que ya no podrá Cuniraya alcanzar a Cahuillaca. Ante esta respuesta no deseada, Cuniraya les maldice.

Por el contrario, el cóndor, el puma, y el halcón le auguran el éxito en la búsqueda de Cahuillaca, por lo que reciben premios por parte de Cuniraya.

En ambas situaciones, de premio o de castigo, la tensión entre Cuniraya y los animales a quienes interroga es directa y se resuelve sin mediar engaño. No aplica en este caso, pues, el esquema de "Fechoría cometida y hecho a retribuir".

No obstante, en las secuencias 6 y 7 el esquema funciona plenamente:

-Cuniraya desea violar a una de las hijas de Urpayhuachac (Fechoría a cometer).



-Cuniraya ataca sexualmente a una de las hijas de Urpayhuachac (proceso de la Fechoría)



-Cuniraya viola a la joven (Fechoría cometida)= Urpayhuachac decide vengar a su hija (Hecho a retribuir).

Luego, los acontecimientos dan un giro en ciento ochenta grados y la madre agraviada se transforma ahora en madre vengadora. Es el turno para el protagonismo de la adversaria circunstancial de Cuniraya en un proceso que se puede visualizar, en los términos de Bremond, del modo que a continuación indico (ver secuencia 7):

- Urpayhuachac, mediante engaño, desea vengar a su hija violada por Cuniraya (Fechoría a cometer)



- Urpayhuachac simula amabilidad para dar muerte a Cuniraya (proceso de la fechoría)



-Urpayhuachac se acerca a Cuniraya para darle muerte (no alcanza a producirse la Fechoría cometida) = Cuniraya, advirtiendo las intenciones de la mujer, huye del lugar mediante astucia o engaño. (Hecho a retribuir)

Se ha visto que en las secuencias 1-4 el “hecho a retribuir” se consuma a modo de huída por parte de Cahuillaca, dejando a Cuniraya sin la posibilidad de unirse a ella. En las secuencias 6 y 7 puede uno advertir que el “hecho a retribuir” tiene el mismo resultado: ahora se trata de la huída de Cuniraya de los intentos de Urpayhuachac por darle muerte.

No obstante, asoma una diferencia sustancial en las huidas referidas en ambos grupos de secuencias. En el primero, la huída de Cahuillaca ocurre porque ésta no es capaz de percatarse de la naturaleza poderosa de Cuniraya y huye creyendo hasta el final que esta entidad “sobrenatural” es en verdad un ser miserable. En el segundo grupo de secuencias, la huída de Cuniraya sucede porque éste sí advierte las intenciones vengativas de Urpayhuachac hacia él. Más aún, el poder de Cuniraya le otorga la oportunidad de engañar a la madre de la hija violada, fingiendo que ya regresa en circunstancias que lo que realmente concreta es su huída del lugar para seguir engañando a otros seres del lugar. Se produce así un proceso de engaño acompañado de malicia, una suerte de juego en la que no participan ni la rabia ni el

rencor sino, simplemente, la demostración sutil de poder por parte de quien es y se siente más poderoso que sus eventuales adversarios.

Observemos ahora las instancias estructurales que emergen cuando se utiliza el esquema “Perspectiva del engañador” y “Perspectiva del engañado”.

Veamos como aplica en las secuencias 1-4. En lo principal, el esquema nos muestra:

	Perspectiva del engañador	Perspectiva del engañado
	Perspectiva del engañador	Perspectiva del engañado
Víctima por atrapar (a Cahuillaca)	Cuniraya es poderoso y lo disimula	Cuniraya no es pobre y simula serlo V/S Cahuillaca ve a Cuniraya como pobre y cree en ello

En las secuencias 6 y 7, que refiere la tensión que se produce entre Urpayhuachac y Cuniraya por la violación que este último ha realizado en una de las hijas de la primera, el esquema funciona del modo que indico a continuación:

	Perspectiva del engañador	Perspectiva del engañado
Víctima por atrapar (a Cuniraya)	Urpayhuachac es vengativa y lo disimula	Ella no es amable y simula serlo V/S Cuniraya conoce las intenciones de Urpayhuachac y no cree en su amabilidad.

La “perspectiva del engañador” funciona, como se aprecia, de modo similar tanto en las secuencias 1-4 como en las secuencias 6 y 7. Sin embargo, desde la “perspectiva del engañado”, la situación varía. En efecto, en las secuencias 1-4, la “víctima por atrapar” (Cahuillaca en este caso) cree que la apariencia miserable de Cuniraya corresponde a la realidad y no ve el engaño. Por el contrario, en las secuencias 6 y 7, la “víctima por atrapar”, Cuniraya, jamás se deja sorprender por el intento de engaño de Urpayhuachac, dominando en todo momento la situación. En este sentido Cuniraya, en tanto entidad poderosa, posee la capacidad de engañar a terceros menos poderosos que él y de advertir, del mismo modo los intentos engañosos de los mismos hacia él.

1.1.3. Determinación de los actantes.

Ahora señalaré la distribución actancial que nos presenta R1, de acuerdo al modelo que nos propone A.J. Greimas.

Recordaré las cuatro macro secuencias para la aplicación del modelo y observaremos cómo se distribuyen los actantes.

Primera macro secuencia: “Cuniraya fecunda a Cahuillaca mediante engaño”

Sujeto: Cuniraya

Objeto: Preñar a Cahuillaca

Remitente: Cuniraya (él es el demandante de la acción).

Destinatario: Cuniraya

Opositor: No lo hay.

Ayudante: la lúcuma y la capacidad de engaño mediante metamorfosis de Cuniraya.

La ausencia de opositor se origina en la capacidad de simulación y de disimulación, respectivamente, que posee Cuniraya. Es posible que si Cahuillaca

hubiese llegado a conocer desde el inicio el poder de Cuniraya, cabe la posibilidad de que ella misma se hubiere presentado como Opositor.

Segunda macro secuencia: “Cahuillaca, al conocer la supuesta identidad del padre de su hijo y pensar que se trata de un ser miserable, huye de él con su hijo”.

Sujeto: Cahuillaca

Objeto: Cahuillaca, cuyo deseo es impedir las consecuencias que traería aparejadas el contraer vínculos con un ser miserable..

Remitente: el prejuicio de Cahuillaca que identifica apariencia con realidad.

Destinatario: Cahuillaca y su hijo.

Oponente: el poder de Cuniraya, y los animales que lo alientan a alcanzarla mediante noticias favorables.

Ayudante: Cuniraya con su capacidad de simulación que logra convencer a Cahuillaca de su identidad miserable.

Tercera macro secuencia: “Cuniraya experimenta una doble frustración o fracaso: no logra alanzar a Cahuillaca ni consigue que ésta conozca su verdadera identidad”

Sujeto: Cuniraya.

Objeto: Cuniraya que desea ser reconocido en todo su esplendoroso poder por Cahuillaca.

Remitente: Cuniraya.

Destinatario: Cuniraya (la satisfacción de su deseo).

Oponente: Cuniraya (su propia capacidad de engaño que no logra revertir), la creencia de Cahuillaca referida a la imposibilidad de unión con un ser aparentemente inferior a ella y los animales que le dan malas noticias cuando persigue a Cahuillaca.

Ayudante: los animales que le dan buenas noticias sobre la posibilidad de alcanzar a Cahuillaca.

Cuarta macro secuencia: “Cuniraya se dedica entonces a recorrer el territorio engañando a los waqa y a la gente del lugar”

Sujeto: Cuniraya.

Objeto: Cuniraya , que pretende continuar con sus engaños.

Remitente: Cuniraya (su propia identidad que lo obliga a engañar a terceros).

Destinatario: los waqa y gentes del lugar

Oponente: aparentemente nadie (mientras encuentre seres inferiores en poder a él, procederá a engañarlos).

Ayudante: Cuniraya (su propio poder de simulación y de disimulación)

1.1.4 Estructuras que se hacen presente al aplicar el Análisis Transaccional.

A continuación graficaré los diversos diálogos (D) que se desarrollan en R1, separando cada uno de ellos (D1, D2, D3, etc) para poder realizar los comentarios que correspondan al pie de los mismos.

En el relato uno que aquí nos preocupa (R1), el diálogo uno (D1) se nos presenta del modo que indico en la figura que sigue:

DIR1 (Cahuillaca convoca a los waqas y huillcas del lugar para averiguar la identidad del padre de su hijo).	P		A	N		A/P	A/N
	C	N		R	S		
<p>Cahuillaca: “¡Miradlo! varones, señores, ¡reconoced a este niño! ¿Quién de vosotros es el padre?” (Ninguno reconoce ser el padre. Entonces la madre pide al hijo que lo identifica, señalando éste a Cuniraya).</p> <p>Cahuillaca (gritando) “¡Ay de mí! ¿Cómo habría podido yo dar a luz el hijo de un hombre tan miserable? (Entonces carga a su hijo y se dirige al mar)</p> <p>Cuniraya Huiracocha: “¡Ahora sí me va a amar! (se viste con traje de oro y va tras ella)</p> <p>Cuniraya: “Hermana Cahuillaca” “¡Mira aquí! Ahora soy muy hermoso”</p>	X X						
				X		X	
				X	X	X	
					X		

Figura 1

P= Padre; C= Padre Crítico; N= Padre Nutricio; A= Adulto, N= Niño; R= Niño Rebelde; S= Niño Sumiso; A/P= Contaminación del Adulto por el Padre, y A/N= contaminación del Adulto por el Niño (3)

De este primer diálogo (Figura 1) se desprende que Cahuillaca, al dirigirse a las waqas del lugar, muestra rasgos que corresponden al Yo Padre Crítico y al Yo Niño, dos atributos que se dan, a mi juicio, como antípodas pero, también, como prácticamente únicas posibilidades de expresión del Yo en personas de carácter autoritario. Si bien pudiere parecer correcto haber marcado con “x” la celda del Adulto cuando pregunta por la identidad del padre de su hijo, el tono de toda la

intervención inicial de Cahuillaca corresponde plenamente a la de Yo Padre. En efecto, su pregunta es en realidad una orden imperativa.

Durante la segunda intervención de Cahuillaca, he marcado la presencia de un prejuicio, es decir, la contaminación del Adulto por el Padre (A/P). En realidad, esta señal aparece como razonable para nosotros, pero del contexto del relato se puede advertir que para los personajes del relato, hijos de la cultura andino-colonial y de su tiempo, el que un miserable sea el padre del hijo de una *waqa* es inaceptable para las creencias subyacentes que asumen como intolerable el que seres de distinta jerarquía se vinculen por lazos de sangre.

Para Cuniraya he marcado con “x” tanto expresiones que corresponden al Yo Niño, como contaminación del Adulto por el Padre (A/P). En este último caso, se trata una vez más de una lectura desde Occidente; para Cuniraya y los demás presentes, lo obrado por él es plenamente válido y se corresponde con la enciclopedia de la época. Por lo demás, mostrar su verdadera identidad a Cahuillaca es una manera, también, de reestablecer el orden cósmico de las cosas.

Procedo a continuación a descomponer el D2 en tres figuras (Figuras 2, 3 y 4) para destacar las estructuras de Yo allí presentes.

D2 R1 (Cuniraya se encuentra con diversos animales a quienes pregunta sobre Cahuillaca)	P		A	N		A/P	A/N
	C	N		R	S		
<p>a) (Cuniraya/Cóndor)</p> <p>Cuniraya: “Hermano, ¿dónde te encontraste con esa mujer?”</p> <p>Cóndor: “Aquí cerca está, ya casi la vas a alcanzar”</p> <p>Cuniraya: “Siempre vivirás (alimentándote) con todos los animales de la puna, cuando mueran, ya sean guanacos, vicuñas o cualquier otro (animal), tú te los comerás; y si alguien te mata, él también morirá a su vez”.</p>			X				
<p>b) (Cuniraya/zorrina)</p> <p>Cuniraya: “Hermana” “¿Dónde te encontraste con esa mujer?”</p> <p>Zorrina: “Ya no la alcanzarás; ya está muy lejos”</p> <p>Cuniraya: “Por lo que me has contado, no caminarás de día sino de noche, odiada por los hombres y apestando horriblemente”</p>	X	X					
			X				
	X						

Figura 2

D2 R1 (Continúan los diálogos entre Cuniraya y los animales para averiguar el paradero de Cahuillaca)	P		A	N		A/P	A/N
	C	N		R	S		
c) (Cuniraya/puma) Puma: “Ella todavía anda por aquí; ya te estás acercando” Cuniraya: “serás muy querido” “y las llamas, sobre todo las llamas del hombre culpable te las comerás tú; y, si (alguien) te mata, primero te hará bailar en una gran fiesta, poniéndote sobre la cabeza; todos los años te sacará y, después de haberte sacrificado una llama, te hará bailar”	X	X	X				
d) (Cuniraya/zorro) Zorro: (Le indica a Cuniraya que Cahuillaca está ya lejos y no la alcanzará) Cuniraya: “Aunque andes a distancia, los hombres llenos de odio te tratarán como zorro malvado y desgraciado; cuando te maten te botarán a ti y tu piel como algo sin valor”	X		X				

Figura 3

D2 R1 (Continúan los diálogos entre Cuniraya y animales para averiguar paradero de Cahuillaca)	P		A	N		A/P	A/N
	C	N		R	S		
<p>e) (Cuniraya/halcón)</p> <p>Halcón: (Le asegura a Cuniraya que va a alcanzar a Cahuillaca).</p> <p>Cuniraya: “Tendrás mucha suerte;” “ y cuando comas, primero almorzarás picaflores, y después (otros) pájaros; el hombre que te mate llorará tu muerte sacrificándote una llama y bailará poniéndote sobre su cabeza para que resplandezcas allí”.</p>	X		X				X
<p>f) (Cuniraya/loros).</p> <p>Loros: (Le señala a Cuniraya que Cahuillaca va ya muy lejos y por ello no la alcanzará).</p> <p>Cuniraya: “Andaréis gritando muy fuerte y, cuando escuchen vuestro grito, y sepan que tenéis la intención de destruir sus cultivos, sin tardar los hombres os ahuyentarán y así habréis de vivir con mucho sufrimiento, odiados por ellos”.</p>	X		X				

Figura 4

He procedido a descomponer el D2 en figuras (Figuras 2, 3 y 4) que recogen las conversaciones entre Cuniraya y distintos animales a propósito de la indagatoria que hace el primero para ver la factibilidad de alcanzar a Cahuillaca.

Las figuras ponen de manifiesto la estructura dual, de opuestos complementarios en que participa Cuniraya en su encuentro con diversos animales. Secuenciadamente, interroga primero a un animal que le da buenas noticias sobre la posibilidad de alcanzar a Cahuillaca; luego, la pregunta se dirige a otro animal cuya respuesta es adversa a esa posibilidad. El mismo esquema se reitera con los demás seres vivos que encuentra en el camino, produciéndose así un circuito de opuestos que funciona como si se tratara de turnos.

En D2: “a) Cuniraya/cóndor” y “b) Cuniraya/zorrina”, se advierte que en el primero de ellos Cuniraya interviene primero como Yo Adulto al realizar una pregunta, para luego manifestarse claramente con expresiones verbales que corresponden al Yo Padre, primero como Nutricio (Pn) en la primera parte de la oración, mientras que en la segunda parte lo hace como Padre Crítico (Pc). (Supra, Figura 2).

En el mismo diálogo, pero ahora “b) Cóndor/zorrina”, se reitera el Yo Adulto al interrogar Cuniraya sobre Cahuillaca, pero en la segunda intervención es nítidamente un Padre Crítico (Pc). (Supra Figura 2).

Es interesante poner de relieve que en todo momento los animales se expresan como seres racionales en sus respuestas y argumentaciones, tal como lo haría un Yo Adulto.

Para los diálogos “Cuniraya/puma” y “d) Cuniraya/zorro) (Figura 3), el patrón de preguntas y respuestas reitera el comentario anterior y muestra igual forma que la arquitectura de la Figura 2.

Finalmente, la Figura 4 nos ofrece los diálogos “e) Cuniraya/Halcón” y “f) Cuniraya/Loros”, en los que una vez más se reiteran las estructura del Yo de los personajes. En esta ocasión, no obstante, en el diálogo “e)” se observa contaminación del Adulto por el Niño (A/N), cuando Cuniraya le otorga el don de “la suerte” al

halcón, por la respuesta favorable que recibe de éste. Se produce de esta manera un vínculo de reciprocidad asimétrica propia de seres que ocupan diferentes status en el cosmos.

1.1.5. Interpretaciones, conclusiones y categorías entimemáticas.

Aquí me propongo establecer comentarios (interpretaciones por ende) y algunas conclusiones en torno a los resultados que arroja el análisis del R1, a partir de la utilización de distintos formatos metodológicos que identificara en **Premisas Teóricas y Criterios Metodológicos**.

En primer término, en R1 se puede apreciar que los temas del “engaño” y de las “situaciones tensionales” se hallan imbricados en un mismo tejido. Dicho de otro modo, no ocurre lo uno sin lo otro, introduciéndose así el riesgo o la posibilidad de la intromisión de vínculos y relaciones desestructuradores del orden y, por ende, favorecedores de la instalación del caos en su reemplazo (Cfr. El principio cultural andino del *pachakuti*). Excepción notable la constituye el diálogo entre Cuniraya y los animales que encuentran en el camino durante la persecución a Cahuillaca. En efecto, allí la tensión no se halla mediatizada por celada alguna: premios y castigos surgen prístinos y directamente ligados a lo favorable o desfavorable de las respuestas que dan los animales a la pregunta de Cuniraya por Cahuillaca.

Las tensiones poseen expresión espacial. Diversos acontecimientos del relato ocurren entre la costa y el mar. Así tenemos la huída de Cahuillaca en dirección al océano o, en la persecución de Cuniraya por Urpayhuachac, la huída del primero desde la costa hacia la serranía andina, proceso de movimiento que hace recordar el principio cultural andino de *mita* (turno), así como principios vinculados a espacio como el de *tinqu* (tensión) y el de *punqu* (umbral).

Otro plano fuerte que se muestra característico de la época y de la matriz cultural del lugar, dice relación con la tensión entre apariencia y realidad. Cuniraya

simula ser pobre y disimula todo su poder cuando engaña a terceros. Las relaciones se hacen conflictivas precisamente por la intervención del engaño, que distorsiona lo habitual y cotidiano y lo vuelve inestable.

También advierto un significativo plano pasional, que se moviliza por las pulsiones destructivas de Urpayhuachac hacia Cuniraya, pretendiendo utilizar la celada para satisfacer su deseo de venganza. Pero además se hacen presente las pulsiones eróticas, como las que gatillan la violación que Cuniraya realiza en una de las hijas de Urpayhuachac, o cuando éste busca preñar a Cahuilaca mediante engaño

Las “situaciones tensionales” y el engaño parecen sustentarse en la creencia de la comunidad cultural de Huarochirí, en orden a suponer que entre apariencia y realidad debería producirse necesaria correspondencia. De este modo, el cosmos conservaría su equilibrio y no dejaría lugar a la participación del caos.

Este orden admitiría diferenciadas jerarquías que no soportan su disolución por la vía de la confusión que supondría el otorgar determinados atributos a quien no corresponde, generando con ello expectativas de rol que tampoco se condicen con la “realidad”. Estos comentarios referidos a niveles de jerarquización del poder se ven confirmados, a mi entender, por la abundante participación del Yo Padre y del Yo Niño en los diálogos del relato.

Sin embargo, es menester tomar algunas precauciones y no detenernos aquí en

el análisis. En efecto, en el plano normativo este orden de las cosas puede verse violentado al ser vulnerado por el no cumplimiento de otras normas que no están explícitas en R1. Así, cuando Cuniraya es marginado por la comunidad (y particularmente por Cahuillaca), se transgreden pautas culturales andinas y cristianas al unísono.

Como sabemos, para la cultura andina la existencia del *huaccho* (huérfano) alude a aquél que no tiene redes parentales activas, lo que lo constituye en un

“pobre”, puesto que por oposición la riqueza en los Andes deriva de la gente que se es capaz de movilizar para las faenas del agro y del pastoreo de animales. Entonces, por propia conveniencia comunitaria, el abandonar a un hombre sólo es inadmisibles para la ética y las relaciones productivas andinas.

De otro lado, desde la mirada cristiana que se hace presente en el relato, la carencia de caridad frente al desposeído es también ausencia de una de las virtudes más caras al mandato bíblico.

De este modo, si se estima por parte del *logos* andino que apariencia y realidad se corresponden, ello no es óbice para marginar al “pobre”. Precisamente esta exclusión es la que introduce el riesgo de la pérdida de los equilibrios, provocando por mano humana la armonía que teje en unidad lo que la racionalidad occidental distingue como si se tratara de dos mundos contrapuestos: el “natural” y el “sobrenatural”.

Finalizados estos comentarios, procederé a proponer los juicios entimemáticos que se encuentran implícitos en el R1, haciendo explícita aquella premisa que se encuentra ausente durante los razonamientos que asoman durante el desarrollo del relato que sirve de base a este ejercicio.

En esta dirección podemos aseverar, respetando el orden secuencial de R1, que cuando Cuniraya se presenta como hombre pobre en la comunidad que comparte Cahuillaca y es despreciado por ella provocando la necesidad en Cuniraya de mostrar su verdadera identidad, la premisa mayor no explícita pero si compartida por el común es, en primer término:

“ Todos los miembros de la comunidad de Huarochirí deben ayudar a los pobres”.

En segundo lugar, y a propósito del cambio de imagen de Cuniraya que se viste con sus mejores galas para mostrar su verdadera fisonomía, es posible arribar a una segunda premisa mayor implícita que reza así:

“Todos los seres que tienen apariencia de pobre son pobres”.

Con posterioridad el relato nos describe el diálogo que Cuniraya sostiene con distintos animales, para indagar sobre las posibilidades de alcanzar a Cahuillaca, premiando a aquellos que lo alientan en la búsqueda y castigando a aquellos animales que le responden que ya no será posible para Cuniraya alcanzar a la mujer.

Puedo advertir de este diálogo que la situación descrita se desprende lógicamente de otro juicio universal que tampoco se expone en el texto, a saber::

“Todos los animales de Huarochirí pueden ser premiados o castigados por Cuniraya”.

Durante el mismo juego de relaciones entre Cuniraya y los animales, como pasará más adelante en los próximos relatos y con otras divinidades, es posible percatarse con toda certeza que los vínculos son autoritarios. Nada hay en los diálogos que indique una actitud racional, de “adulto”, de verdadera escucha frente a los argumentos que proporcionan los animales a Cuniraya. De este modo, si se quiere comprender qué idea, qué creencia subyace a esta forma de interacción social, se debe pensar en un juicio como el que ahora propongo:

“Todas las divinidades de Huarochirí se relacionan autoritariamente con los animales”.

Finalmente y en lo que dice relación con diferentes pasajes del relato, se advierte que Cuniraya utiliza el engaño como mecanismo habitual de relación con los

demás. Si esto es así, entonces podemos proponer que la idea, el supuesto implícito a modo de entimema es el que sigue:

“Todas las *waqas* y personas del área de Huarochirí pueden ser engañados por Cuniraya”.

2. R.2. (CAPÍTULO 5ª “AQUÍ EMPIEZA [EL RELATO D]EL ORIGEN DE PARIACACA).

2.1. Formalización de R2.

2.1.1. Determinación de secuencias y sus funciones.

Reiterando los pasos metodológicos utilizados en R1, indicaré las secuencias que advierto en R2, especificando las funciones de las mismas.

S1

F1 Tamtañamca, que es un hombre poderoso y que finge ser adivino y dios, enferma gravemente.

F2 Tamtañamca quiere sanarse y para ello convoca a sus adivinos y doctores.

F3 Los sabios no identifican la causa de la enfermedad.

S2

F1 Huatyacuri, hijo de Pariacaca que venía desde el mar hacia la sierra, se entera por la conversación de dos zorros de la causa de la enfermedad de Tamtañamca.

F2 Huatyacuri llega al pueblo del enfermo con apariencia de hombre pobre y, fingiendo ignorancia, pregunta si hay alguien enfermo en la comunidad.

F3 Huatyacuri propone a la hija de Tamtañamca sanarlo a cambio de que ella se quede con él.

S3

F1 La hija de Tamtañamca informa a su padre de la oferta de Huatyacuri.

F2 Los sabios se burlan de la oferta por provenir de un hombre pobre.

F3 Tamtañamca acepta el ofrecimiento de Huatyacuri.

S4.

F1 Huatyacuri propone personalmente a Tamtañamca el sanarlo a cambio de su hija.

F2 El marido de la hija mayor (un hombre rico) se indigna con lo propuesto por el hombre pobre.

F3. Tamtañamca acepta la oferta de Huatyacuri.

S5

F1 Huatyacuri informa a Tamtañamca que el adulterio de su mujer es la causa de la enfermedad.

F2 Como condiciones adicionales para sanarlo, Tamtañamca deberá destruir su casa en la que moran dos serpientes que se lo están comiendo y un sapo de dos cabezas debajo de un batán y, además, deberá adorar a Pariacaca.

F3. Tamtañamca ordena destruir su casa y sana.

S6

F1. Tamtañamca entrega su hija a Huatyacuri.

F2 Huatyacuri y su mujer se dirigen al cerro Condorcoto..

F3. Huatyacuri y la mujer pecan en el lugar.

S7

F1. El marido de la hija mayor de Tamtañamca, un hombre rico, al enterarse de lo ocurrido desafía a Huatyacuri a un conjunto de pruebas para avergonzarlo.

F2. Pariacaca ofrece ayudar a su hijo Huatyacuri en todas las pruebas.

F3. Huatyacuri gana todas las pruebas al hombre rico.

S8

F1. Huatyacuri es quien desafía ahora al hombre rico a una competencia de baile.

F2. El hombre rico se pone a bailar.

F3. Huatyacuri irrumpe asustando al hombre rico, que se convierte en venado y huye del lugar.

S9

F1. La mujer del hombre rico decide ir a morir junto a su marido.

F2. Huatyacuri se enoja con la mujer y la amenaza con darle muerte junto a su marido.

F3. Huatyacuri alcanza a la mujer en el camino a Anchicocha y la convierte en piedra, para que la gente que pase por el lugar vea sus vergüenzas.

Este conjunto de secuencias que conforman el R1, puede ser sintetizado en las tres macro secuencias que indico ahora y que serán la base para aplicar, más adelante, el modelo actancial del que nos habla Greimas. Estas macro secuencias pueden ser enunciadas del siguiente modo:

- 1) Tamtañamca, un hombre poderoso que se finge adivino y sabio, cae gravemente enfermo.
- 2) Huatyacuri, hijo de Pariacaca y que es percibido por los demás como un hombre pobre, propone sanar a Tamtañamca a cambio de la hija de éste.
- 3) Huatyacuri sana a Tamtañamca y, con la ayuda silenciosa de Pariacaca, vence en los desafíos que le propone el marido de la hija mayor de Tamtañamca, que no soporta las peticiones y actos de sanación de un hombre pobre.

2.1.2. Los esquemas de C. Bremond.

El modelo de “fechoría cometida” y “hecho a retribuir” no es posible de ser aplicado a las secuencias de relato. No se cumplen en ellas las condiciones que favorezcan y justifiquen el empleo del modelo.

Por el contrario, si es factible de emplear el modelo de “perspectiva del engañador” y “perspectiva del engañado”, en atención al que el tema del engaño, de la simulación y del ocultamiento se desliza cómodo entre las secuencias de R2.

Secuencia 1:

	Perspectiva del engañador	Perspectiva del engañado
Víctima por atrapar (a la comunidad)	Tamtañamca es un hombre y lo disimula.	Tamtañamca no es adivino ni Dios y simula serlo. VS. La comunidad duda del poder de Tamtañamca al ser incapaz de sanarse .

En este caso, claramente, la apariencia hasta antes de enfermar de Tamtañamca era absolutamente creíble, pero se instala la duda razonable al no tener el poder de sanarse a sí mismo. Aquí se advierte claramente que, para la comunidad, el ser un hombre rico da poderes terrenales específicos, pero la naturaleza del poder es distinta a la que detentan los “espíritus del lugar”, los seres “sobrenaturales” o las divinidades en general.

Secuencias 2, 3 y 4.

	Perspectiva del engañador	Perspectiva del engañado
Víctima por atrapar (a Tamtañamca y a la comunidad)	Huatyacuri es poderoso y lo disimula	Huatyacuri no es un hombre común y simula serlo
		V/S a) Tamtañamca cree en el poder de Huatyacuri para sanarlo b) El yerno de Tamtañamca no cree en el poder y sí en la apariencia de pobre (apariencia creida)

2.1.3. Determinación de los actantes.

Tomando como referencias las macro secuencias del relato en comento, la distribución actancial puede ser dibujada como sigue.

Primera macro secuencia: “Tamtañamca, un hombre poderoso que se finge adivino y dios, cae gravemente enfermo”.

Sujeto: Tamtañamca.

Objeto: Tamtañamca desea sanar de su enfermedad.

Remitente: Tamtañamca.

Destinatario: Tamtañamca, que desea restaurar su estado de salud.

Opositor: el falso poder de Tamtañamca, el adulterio de su mujer y la ignorancia de sus sabios.

Ayudante: Huatyacuri y la hija de Tamtañamca.

Segunda macro secuencia: “Huatyacuri, hijo de Pariacaca y que es percibido por los demás como un hombre pobre, propone sanar a Tamtañamca a cambio de la hija de éste”.

Sujeto: Huatyacuri.

Objeto: Huatyacuri desea quedarse con la hija de Tamtañamca.

Remitente: Tamtañamca.

Destinatario: Huatyacuri.

Opositor: La apariencia de hombre pobre de Huatyacuri y la desconfianza de los sabios y del marido de la hija mayor de Tamtañamca hacia él.

Ayudante: El deseo de sanarse de Tamtañamca y el propio poder de Huatyacuri.

Tercera macro secuencia: “Huatyacuri sana a Tamtañamca y, con la ayuda silenciosa de Pariacaca, vence en los desafíos que le propone el marido de la hija mayor de Tamtañamca, que no soporta las peticiones y actos de sanación de un hombre pobre”.

Sujeto: Huatyacuri.

Objeto: Huatyacuri desea vencer los desafíos que se le presentan.

Remitente: Huatyacuri.

Destinatario: Huatyacuri y Tamtañamca.

Opositor: La apariencia de pobre de Huatyacuri, los sabios y especialmente el marido de la hija maor de Tamañamca.

Ayudante: Pariacaca y la obediencia de Huatyacuri hacia él.

2.1.4 Estructuras que se hacen presente al aplicar el Análisis Transaccional.

La figura 5 del primer diálogo de este segundo relato (D1 R2) que presento a continuación contiene, como podrá advertir el lector, los contenidos singulares de una conversación a medio camino entre la costa y la sierra que sostienen dos zorros,

personajes míticos presentes hasta hoy en la tradición popular que se distribuye a lo largo y ancho de los pisos ecológicos andinos (4).

Una pregunta interesada y abierta y una respuesta extensa y precisa otorgan a este diálogo un sentido completo que no amerita mayores precisiones introductorias.

Veamos la adaptación que para estos diálogos he realizado acudiendo al Análisis Transaccional.

D1R2. (Dialogan el zorro de arriba y el zorro de abajo sobre la enfermedad de Tamtañamca)	P		A	N		A/P	A/N
	C	N		R	S		
<p>Zorro de abajo: “Hermano, ¿cómo está la situación en la huillca de arriba?”</p> <p>Zorro de arriba: “Lo que está bien está bien”...”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. He aquí por qué se enfermó. Un grano de maíz de varios colores saltó del tiesto donde su mujer estaba tostado y tocó sus vergüenzas: después ella lo recogió y se lo dio de comer a otro hombre. 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 éstos quienes se los están comiendo”</p>			X				
			X				

Figura 5.

De esa figura 5 llama la atención una suerte de permanencia que se reitera a lo largo del **corpus** del **Manuscrito**, en relatos en los que participan animales.

En efecto, tal como sucediera en el R1 durante los diálogos entre Cuniraya y diversos animales, en el D! R2 la conversación entre el zorro de arriba y el zorro de abajo tiene lugar en aquél espacio de la psique que sirve de hábitat al Yo Adulto.

Los dichos de estos animales se visten de plena racionalidad; incluyen descripciones y explicaciones que desde la perspectiva occidental actual podrían eventualmente ser incluidos más propiamente en el ámbito de la contaminación del Adulto por el Niño (A/N), pero que en el contexto del relato y de su época resultan, sin lugar a incertidumbres, como expresiones razonables y racionales.

¿Qué nos muestra la Figura 6?

D2 R2. (Huatyacuri ofrece a la hija menor de Tamtañamca sanar a su padre)	P		A	N		A/P	A/N
	C	N		R	S		
<p>Huatyacuri: “Quédate conmigo”. “Por ti, voy a sanar a tu padre”.</p> <p>La hija (Chaupiñamca): (deja en suspenso la respuesta hasta contársela a s padre)</p>		X					

Figura 6

En el brevísimo diálogo que sostiene Huatyacuri con la hija de Tamtañamca, las expresiones del primero son afables y protectoras, propias de un Yo Padre nutricional. La acogedora propuesta de esta divinidad, que se reitera en las apariciones de este personaje, nos ubica en presencia de una divinidad cercana en algunos atributos del Dios cristiano.

Las expresiones de Huatyacuri se asemejan parcialmente al Dios vetero testamentario, pero en su faceta más amable y menos castigadora. Un cierto dejo de humildad y un deseo de proteger a los demás, si verse conmocionado por las pasiones más oscuras, aleja a esta divinidad de las demás deidades del Manuscrito que han aparecido hasta ahora y que presentan un semblante más andino.

En la figura que se visualiza a continuación, se dibuja el cuadro de tensiones que se teje entre Huatyacuri, Tamtañamca, los sabios y el marido de la hija mayor del enfermo.

D3 R2. (Tamtañamca, los sabios, el marido de la hija mayor de Tamtañamca y Huatyacuri discuten sobre la oferta de este último)	P		A	N		A/P	A/N
	C	N		R	S		
<p>Sabios: “Estaríamos nosotros aquí curándolo, si un hombre pobre como éste fuera capaz de hacerlo?”</p> <p>Tamtañamca: “¡Que venga cualquiera [que se diga capaz de curarme] ¡”.</p> <p>Huatyacuri: “Padre, si deseas, voy a curarte. Pero me tienes que dar a tu hija”</p> <p>El marido de la hija mayor de Tamtañamca: “¿Cómo podría aceptar que la cuñada de un hombre tan poderoso como yo se una a semejante pobre?”.</p>	X				X	X	

Figura 7

La interrogante que formulan los sabios no esperan en realidad, una respuesta. Aunque formalmente se enuncia como tal, evidencia los prejuicios que los sabios tienen hacia la imagen aparentemente disminuida de Huatyacuri.

Tamtañamca, por su parte, asustado clama ayuda, denotando un claro estado de Yo Niño sumiso.

Huatyacuri, con firmeza, ofrece sin disimulo su ayuda al enfermo, solicitando a cambio a la hija de éste. Si bien sus expresiones se encuadran en modalidades autoritarias, su tono no parece agresivo. Tampoco se muestra protector ni particularmente afable.

El marido de la hija mayor de Tamtañamca retoma el mismo acento y dirección que los dichos de los sabios. Su reclamo se muestra preñado de prejuicio y resentimiento hacia el “pobre”. Se trata, a mi entender, de una clara contaminación del Adulto por el Padre (A/P).

Estamos, finalmente, en presencia del último diálogo y de la figura final del presente relato.

D4 R2. (Huatyacuri procede a sanar a Tamtañamca).	P		A	N		A/P	A/N
	C	N		R	S		
Huatyacuri: “Padre”, “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. Cuando ya te hayas curado, tendrás que adorar a mi padre por encima de todo. Sólo 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”	X	X					

Figura 8

Aquí se trata más bien de un monólogo dirigido por Huatyacuri a Tamtañamca. En sus dichos se entremezclan el expresiones correspondientes tanto al Yo Padre crítico como al Yo Padre nutricio. Otra vez asoma con fuerza la mano “hispana”, la influencia del proceso de extirpación de idolatrías y de las campañas evangelizadoras.. En efecto, los rasgos psicológicos de Huatyacuri se aprecian muy cercanos al dios normativo, al dios “ojo”, al dios castigador y protector que parece primar en el Dios del Antiguo Testamento.

2.1.5. Interpretaciones, conclusiones y categorías entimemáticas.

Desde el punto de vista temático, nuevamente resurge en este segundo relato el tema del engaño, en esta ocasión personificado en la figura de Tamtañama, el hombre poderoso de la comunidad, que finge “ser adivino y dios”.

Huatyacuri puede ser incluido en una vertiente más sutil del engaño desde el saber andino: se presenta como un hombre humilde y de trato mas bien amable y, sin embargo, con la capacidad de sanar (5) a un enfermo. De otra parte y para el mundo cristiano que alberga la conquistador y colonizador hispano, la condición de pobreza no inhibe la capacidad de sanar que nace de la cualidad divina de Cristo.

Los momentos tensionales – el otro tema del **corpus** – eclosionan vigorosamente entre Huatyacuri y los sabios de la comunidad que se burlan de él y que por lo argumentado recién a propósito de la pobreza los convierte sin transición en ignorantes.

Otra tensión, más frontal aún, se hace patente en la actitud que exterioriza el marido de la hija mayor de Tamtañamca, quien además de la burla agrega el desafío desde la seguridad que le otorga su supuesta superioridad para avergonzar desde ella a Huatyacuri.

Desde el punto de vista psicológico, mientras los animales del relato persisten en expresarse desde el Yo Adulto, Huatyacuri lo hace como Yo Padre. Los sabios de la comunidad y el marido de la hija mayor de Tamtañamca se instalan en la engañosa posición de la contaminación del Adulto por el Padre (A/P). En medio de todos se sitúa Tamtañamca, dominado en sus cuatro costados por el Yo Niño.

Al igual que durante el R1. el plano normativo rige los hilos de R2. A primera vista, pudiera estimarse que el menosprecio, la desconfianza y la impotencia del pobre son consustanciales a su esencia. En parte esta creencia es consistente sociológicamente con los que piensan los andinos de Huarochirí. Ya he indicado antes, en síntesis, que quien carece de parentela es pobre y, en este sentido, es incapaz de generar lealtades que lo apoyen en las labores agrícolas o pecuarias, lo que sucede precisamente porque no dispone de mano de obra para ir a cumplir con los demás comuneros las obligaciones que mueve la reciprocidad andina.

De otro lado, desde lo normativa presente en el R2, en cambio, la existencia de pobres es un marcador, precisamente, de lo mal que está funcionando la reciprocidad al interior y exterior de la comunidad, la que lejos de resolver el problema castiga al miserable dejándolo en la soledad social de la pobreza. No parece necesario insistir en que, desde la perspectiva cristiana, la pobreza en una ofensa a Dios.

¿Cuáles son, pues, las creencias, valores y aspiraciones no explícitas que debo relevar a un primer plano para una sociedad andino-colonial como la de Huarochirí?

Por lo comentarios que he realizado precedentemente, parece que estamos e presencia de un sincretismo. Cuando Huatyacuri asoma como un personaje aparentemente no poderoso, los miembros de la comunidad debieran ofrecerle, a lo menos, el beneficio de la duda cuando éste señala ser capaz de sanar a Tamtañamca.

Mientras en el R1 se advierte sobre la necesidad de acoger al pobre, en el R2 la premisa mayor faltante alude a la necesidad de respetar al pobre por la eventualidad de que se trate de un ser divino con capacidad de disimular su verdadero ser y, por ende, con la posibilidad de castigarlos.

De esta manera puedo enunciar dos premisas mayores que guardan estrecho parentesco con las de R1. A saber:

“ Todas las divinidades de Huarochirí pueden asumir la imagen de pobre” y

“ Todas las divinidades de Huarochirí son capaces de sanar a los enfermos”.

3. R3. (CAPÍTULO 6° “/ SE DICE QUE / PARIACACA, CONVERTIDO EN HOMBRE, YA GRANDE, SE PUSO A BUSCAR A SU ENEMIGO”)

3.1. Formalización de R3.

3.1.1. Determinación de secuencias y sus funciones.

Del análisis de las estructuras de R3. puedo determinar las siguientes secuencias y funciones que se dan cita en el aludido relato.

Secuencias:

S1

F1. Pariacaca llega a una comunidad de *yuncas* mientras se celebraba una fiesta bebiendo.

F2. Pariacaca se sienta a un lado, como lo hacen los pobres.

F3. Ningún miembros de la comunidad ofrece de beber a Pariacaca.

S2.

F1. Una mujer de la comunidad, desagradablemente sorprendida porque nadie le ofrece bebida a Pariacaca, le sirve chicha.

F2. Pariacaca, indignado con la comunidad y agradecido de la mujer, le avisa a ésta que se debe ir del lugar con su hijo, porque en cinco días algo grave le ocurrirá a la comunidad.

F3. La mujer se compromete a guardar silencio frente a los demás y se retira del lugar junto a su familia.

S3.

F1. Los demás miembros de la comunidad continúan bebiendo (6).

F2. Pariacaca sube al cerro del lugar y desde allí se transforma en tempestad de lluvia

F3. La tempestad arroja a toda la gente hacia el mar, sin “perdonar” a nadie.

El R3. incluye otro relato menor relacionado con la ayuda interesada que Pariacaca brinda a la hermosa mujer Chuquisuso, que para los propósitos de esta investigación no resulta relevante.

Durante el proceso de sistematización del R3 han surgido ciertas estructuras que vertebran el relato en las macro secuencias que construyo a partir de sus elementos centrales y que puedo enunciar como sigue:

1) “Buscando a Huallallo Carhuincho para destruirlo y aparentando ser pobre, Pariacaca arriba a una comunidad *yunca* mientras se celebra una fiesta en la que nadie lo atiende, salvo una mujer que se compadece de él”

2) “Pariacaca decide vengarse castigando a la comunidad, excepto a la mujer que le ofreció de beber y a su familia”

3) “Pariacaca sube a un cerro y desde allí envía una tempestad que arrastra a los comuneros hacia el mar”

3.1.2. Los esquemas de C. Bremond.

Examinaré a continuación aquellas secuencias que pueden ser iluminadas al aplicarse a ellas los esquemas de Bremond.

Reviso a continuación aquellas secuencias que cobran un sentido diferente al ser construidas y leídas desde el modelo de “fechoría a cometer y “hecho o daño a retribuir”.

Es interesante que en el R3, la estructura de las secuencias permite una doble lectura dependiendo del personaje que tomemos como protagonista o antagonista: Pariacaca o la comunidad. Para ello propongo que asumamos en primer término a la comunidad como protagonista. El esquema sería el siguiente para el conjunto de las secuencias, especialmente la primera y la número tres:

La comunidad de *yuncas* desea marginar a Pariacaca de la fiesta por parecerle un hombre pobre (fechoría a cometer).



La comunidad de *yuncas* no ofrece de beber a Pariacaca (proceso de la fechoría).



La comunidad de *yuncas* margina a Pariacaca = Pariacaca se veng de la comunidad arrojándolos al mar (hecho o daño a retribuir)

Durante la aplicación de este esquema de Bremond, la única fuerza que motiva la no atención de la comunidad hacia Pariacaca se asienta en la indiferencia que alimenta el prejuicio hacia el pobre; no hay en su conducta intención conciente ni manifiesta de provocar un desaire. Salvo la mujer que lo acoge y le brinda el vino de la fiesta, el resto de la comunidad parece ignorar que están cometiendo un acto indebido. Pariacaca también está conciente de ambas situaciones; por ello decide

vengarse de la comunidad y ofrece la posibilidad de salvación a la mujer y su familia. Esta es la retribución de Pariacaca.

La otra lectura de estas secuencias cambia los roles de los protagonistas y ahora es Pariacaca el principal.

Pariacaca desea vengarse de la comunidad por la marginación que hace de él (fechoría a cometer).



Pariacaca se transforma en tempestad de lluvia y cae sobre la comunidad (proceso de fechoría)



Pariacaca arroja a la comunidad hacia el mar (fechoría cometida) =no hay hecho a retribuir por cuanto la presencia se ha hecho ausencia.

Vistas las secuencias desde la perspectiva que propone el segundo esquema de Bremond que he escogido, esto es el de “Perspectiva del engañador” y “Perspectiva del engañado”, las estructuras se expresan del modo que indico más abajo.

Para el relato que nos ocupa, el proceso de engaño cruza todas las secuencias de R3 y adquiere sentido y significación desde la perspectiva de la fisonomía de Pariacaca. En un caso, el proceso de inicia explícitamente al presentarse ante la comunidad como si se tratara de un ser pobre o miserable. En el otro caso, la

aparición de pobre es desalojada violentamente cuando Pariacaca sube al cerro y se transforma en el espectáculo atemorizante de la tempestad desatada.

Sintetizando ambas formas del engaño, el esquema resultaría así:

	Perspectiva del engañador		Perspectiva del engañado
Víctima por atrapar (a la comunidad)	{ Pariacaca es deidad poderosa y lo disimula	Ella no es pobre y simula serlo	V/S La comunidad cree en la pobreza de Pariacaca (aparición creíble)

La comunidad es la “víctima por atrapar” por Pariacaca. En efecto, ella rompe la estructura más profunda de la misma: su solidaridad interior. La reciprocidad la redistribución permite contrapesar las amenazas externas e internas que ponen en peligro el equilibrio del mundo social comunitario. Cuando ambos principios no se cumplen, la comunidad deja de serlo. Por ello, cuando Pariacaca castiga no lo hace con los individuos en cuanto tales sino en tanto conglomerado social. El castigo de Pariacaca consiste en destruir la comunidad, produciéndose así un *pachakuti*, el fin de un mundo que deberá dar origen a otro.

3.1.3. Determinación de los actantes.

Revisaré seguidamente cómo opera el esquema actancial de conformidad a las estructuras que presenta el R3. que estoy examinando. Paso a recordar las macro secuencias que identificamos en la ocasión, para proceder, por separado, a la aplicación del modelo de A.J. Greimas.

Primera macro secuencia: “Buscando a Huallallo Carhuincho para destruirlo y aparentando ser pobre, Pariacaca arriba a una comunidad *yunca* mientras se celebra una fiesta en la que nadie lo atiende, salvo una mujer que se compadece de él”.

Sujeto: Pariacaca

Objeto: El deseo de Pariacaca de ser atendido como corresponde por la comunidad durante la fiesta.

Remitente: Pariacaca y los principios culturales de reciprocidad y redistribución.

Destinatario: Pariacaca y la propia existencia de la comunidad *yunca*.

Oponente: La actitud y conducta poco solidaria de la comunidad *yunca*.

Ayudante: La mujer que lo ayuda y el propio poder de Pariacaca.

Segunda macro secuencia: “Pariacaca decide vengarse castigando a la comunidad, excepto a la mujer que le ofrece de beber y a su familia”

Sujeto: Pariacaca.

Objeto: El deseo de venganza de Pariacaca.

Remitente: Pariacaca.

Destinatario: Pariacaca y la comunidad.

Oponente: No lo hay.

Ayudante: El poder de Pariacaca.

Tercera macro secuencia: “Pariacaca sube a un cerro y desde allí envía una tempestad que arrastra a los comuneros hacia el mar”.

Sujeto: Pariacaca.

Objeto: Pariacaca busca destruir a los comuneros.

Remitente: El deseo de venganza de Pariacaca.

Destinatario: Pariacaca.

Oponente: No lo hay.

Ayudante: El poder de Pariacaca de transformarse en tormenta.

Como se puede apreciar a primera vista la primera macro secuencia da cuenta de todo el asunto del R3, mientras que la segunda y la tercera son muy semejantes entre sí.

3.1.4. Estructuras que se hacen presente al aplicar el Análisis Transaccional..

Del examen de R3 fluye un diálogo entre Pariacaca y la mujer que le ofrece de beber y que refiero a continuación:

D1 R3 (De la recepción de Pariacaca en una comunidad yunca durante una fiesta)	P		A	N		A/P	A/N
	C	N		R	S		
Mujer comunera: “¡Añañi! ¿Cómo es posible que no le hayan convidado a nada a este pobrecito?””		X					
Pariacaca: “Hermana, te alegrarás de haberme brindado esta chicha; dentro de cinco días, verás que algo [muy grave] le sucederá a esta comunidad; por eso, no debes estar aquí en ese día; tendrás que irte lejos de aquí; si no, podré equivocarme y matarte también a ti y a tus hijos” “ Mucho me ha enojado esta gente”. “No hagas saber ni una palabra de lo que te he dicho a esta gente sino te voy a matar a ti también”.	X	X					
	X						

Figura 9

El tono lastimero de la mujer conmovida por la marginación de Pariacaca, se liga al reproche que experimenta hacia los comuneros que no han cumplido con su deber. Es la típica conducta de una persona que actúa desde el Yo Padre nutricional.

En el servir al marginado hay, de alguna manera, una suerte de intento por restituir el orden, la armonía, el cosmos de las cosas e impedir que sobrevenga la noche del tiempo sagrado, que acecha y se despierta ante la conducta de los demás miembros de la comunidad de *yuncas*.

Pariacaca entremezcla dos tipos de decisiones que se inscriben en las modalidades del Yo Padre. Es nutricio cuando favorece la huída de la mujer junto a su familia para que no resulten castigados por lo que no han hecho y, de otro lado, el perfil crítico de Pariacaca, indignado por el no cumplimiento de las normas que obligan a la comunidad. Dentro de la lógica autoritaria que anima a este tipo de sociedades, las reglas existen para ser cumplidas, todos conocen las consecuencias funestas de no respetar el curso normal de un ritual, de lo fatal que suele suceder para la comunidad el alterar el orden “natural” de las cosas. Más aún, por el estrecho vínculo que guardan los “espíritus del lugar” con los linajes clanes, ayllus y comunidades, la desaparición o muerte de una de ellas arrastra a todas las demás en una suerte de ciclo o *mita* fatal que ha de cumplir con su propósito de expulsar a los transgresores y sustituirlos por un nuevo ciclo en el que se destruye el viejo orden y se instauro uno nuevo, “espíritus del lugar” incluidos.

3.1.5. Interpretaciones, conclusiones y categorías entimemáticas.

Al avanzar en la interpretación del R3 han ido emergiendo luces acerca del tejido de ideas que se hacen presente en el tejido del relato.

Principios culturales andinos como los de *mita* y *pachakuti* nos introducen de pleno en categorías de pensamiento vinculadas a tiempo y espacio. Ellas aparecen descarnadamente al producirse la fatal tensión entre una comunidad que pretende continuar su existencia sin demasiado apego ni respeto por las tradiciones y una divinidad contralora (Pariacaca) que se hace presente para verificar la presencia de la tradición.

La toma de acuerdos para la continuidad normal de la vida de una comunidad no surge tras una negociación simple entre ella y la divinidad local. Más aún, la no atención a Pariacaca como se lo merece, corta el circuito de la reciprocidad asimétrica entre desiguales tan propia de una sociedad autoritaria. La tensión ha sido originada por la comunidad, excepción hecha de la mujer que lo atiende como corresponde a Pariacaca., y este último no puede sino ejercer una suerte de destino que se larva en su propia constitución como divinidad. Más aún, la propia capacidad de Pariacaca de transformarse en tormenta para arrojar a los comuneros hacia el mar, marca el prelude dramático por el cual nos enteramos que una realidad social ha dejado de existir y, con ello, compromete por afinidad étnica a todas las demás comunidades *yuncas* del lugar. Y es que las tensiones del relato que evidenciando otro tipo de conflictos interétnicos, que a su vez encuentran soporte en medios ecológicos distintos, en hábitat que compiten con otros y para la cual establece alianzas estratégicas de expulsión o dominio de recursos ubicados en diferentes lugares y cuyo acceso les permite resolver los problemas de subsistencia del propio sistema que enfrentan los distintos grupos étnicos.

Dejar de lado la reciprocidad la redistribución, ignorar los turnos y olvidar los *pachakuti* deja a una comunidad al borde la extinción. Este es el gran recuerdo, la base normativa que erigen los relatos del corpus y, en especial, el R3.

A la luz de estos antecedentes trataré de enunciar las “leyes” que a modo de premisa mayor no explícitas nutren el R3.

En la lógica de los relatos anteriores, podemos ver reiteradas ideas y creencias como las siguientes:

“Todo el mundo de las creencias de las comunidades *yuncas* asume que cuando alguien se presenta como pobre, es pobre”

“Todos los pobres que se presentan a una comunidad que se encuentra en una fiesta, son pobres que deben ser atendidos como un igual”

“Todas los principios culturales andinos deben ser respetados para que no sobre venga el caos”

“Todas las normas del orden que no se respetan en una comunidad provocan la venganza de Pariacaca”.

R4 (CAPÍTULO 8° “CÓMO PARIACACA SUBIÓ [AL CERRO], CÓMO UN HOMBRE SIGUIÓ SUS INSTRUCCIONES Y REGRESÓ CON SU HIJO [A SU TIERRA] Y CÓMO [PARIACACA] LUCHÓ CON HUALLALLO CARHUINCHO.”

4.1. Formalización de R.4.

4.1.1. Determinación de secuencias y funciones.

Arribo aquí al último relato que abrocha el **corpus** del **Manuscrito de Huarochirí**. Procedo entonces a construir, a partir de los datos del relato, la única secuencia con sus respectivas tres funciones que dan cuenta de R4.

S1.

F1. Un hombre triste lleva a su hijo y otras especies como ofrenda a Huallallo Carhuincho.

F2. Uno de los hermanos de Pariacaca que se encuentra con el hombre le ordena que le entregue a él las ofrendas, que retorne a la comunidad con su hijo y que vuelva en cinco días para que sea testigo de cómo derrota con agua el fuego de Huallallo.Carhuincho.

F3. El hombre, atemorizado, acepta la propuesta..

Lo breve del desarrollo secuencial obvia la sugerencia metodológica de elaborar una macro secuencia, de modo que cuando corresponda organizar el análisis actancial, acudiré a la única secuencia del relato. En todo caso, cabe advertir que más adelante aparecen otras secuencias relacionadas con la lucha con Huallallo Carhuincho, pero para mi propósito resulta otro relato que no es ni relevante ni necesario para el conjunto de operaciones intelectuales a intentar.

4.1.2. Los esquemas de C. Bremond.

Para los efectos de los esquemas de “fechoría a cometer”- “hecho o daño a retribuir” y “perspectiva del engañador” y “perspectiva del engañado”, ambos no se aplican al relato en comento. No hay celada ni figura alguna que haga sospechar algún intento por sacar provecho de la situación por parte de Pariacaca. Más aún, el “hombre triste” saca provecho de la orden de Pariacaca para salvar a su hijo evitando el sacrificio a Huallallo Carhuincho, los que no logra impedir, sin embargo, el sentimiento de temor que lo atenaza en lo más profundo de su ser.

Será en otros relatos que incluye el Manuscrito, cuando Pariacaca lucha contra Huallallo Carhuincho, que surgen situaciones que ameritan el uso de los esquemas de Bremond.

4.1.3. Determinación de los actantes.

Más arriba señalé que la única secuencia que se encuentra en R4 y que interesa a nuestros propósitos se constituye, para los efectos prácticos, en la macro secuencia a trabajar desde perspectiva de Greimas.

Los resultados alcanzados arrojan la siguiente distribución actancial:

Sujeto: El “hombre triste”

Objeto: Satisfacer a Huallallo Carhuincho mediante ofrendas.

Remitente: El temor a Huallallo Carhuincho.

Destinatario: El “hombre triste”, su hijo y Huallallo Carhuincho

Oponente: No lo hay .

Ayudante; El hermano de Pariacaca y el mismo “hombre triste”.

Este es un esquema actancial que merece algunos comentarios. Según medie algún tipo de presión externa que movilice al “hombre triste” en la misma dirección de sus deseos o en contra de ellos, tanto el “Ayudante” como el “Oponente” pueden variar.

En efecto, si el deseo íntimo del “hombre triste” es evitar el sacrificio de su hijo a Huallallo Carhuincho, entonces el “Ayudante” es el hermano de Pariacaca y el “Oponente” pasa a serlo el propio Huallallo con su capacidad de castigo.

De otra parte, si pese al dolor de entregar a su hijo en sacrificio, el temor del “hombre triste” hacia Huallallo Carhuincho es mayor que la pérdida a experimentar, entonces el “Oponente” es el hermano de Pariacaca y el “Ayudante” sería el poder de Huallallo Carhuincho. Como este último no interviene por el momento, he optado por la opción “no hay” en la categoría correspondiente al “Oponente”.

4.1.4. Estructuras que se hacen presente al aplicar el Análisis Transaccional.

El presente R4. incluye el diálogo que destaco para los efectos de este trabajo y que incluimos en la Figura 10.

Su contenido deja de manifiesto una serie de situaciones que reafirman planteamientos desarrollados durante el análisis del corpus e incorpora la dimensión de la libertad que no había sido tratada hasta ahora. Será precisamente una situación de tensión, mas no de engaño, la que traerá a colación este asunto.

Observemos los contenidos del diálogo:

D1 R4. (Uno de los hermanos de Pariacaca dialoga con un hombre que lleva ofrendas a Huallallo Carhuincho).	P		A	N		A/P	A/N
	C	N		R	S		
Hermano de Pariacaca: “Hijo, ¿a dónde vas llorando así?”		X					
Hombre triste: “Padre, llevo a mi hijo querido para dárselo de comer a Huallallo”.					X		
Hermano de Pariacaca: “Hijo, ¡no lo hagas! Llévalo de nuevo a tu comunidad; dame a mí ese mullu, esa coca y ese ticti, y después regresa [a tu casa] llevándote a tu hijo”.		X					

Figura 10

Desde la perspectiva del Análisis Transaccional emerge, una vez más, la participación de estructuras del Yo que se ubican en las antípodas y que corresponden al Yo Padre y al Yo Niño. La primera la personifica el hermano de Pariacaca; la segunda, el “hombre triste” que lleva a su hijo y otros productos como ofrenda a Huallallo Carhuincho.

El “hombre triste” se encuentra en una encrucijada: Huallallo Carhuincho le exige que cumpla con sus ofrendas, que incluyen la entrega de su hijo y, por otra parte, otra deidad poderosa, uno de los hermanos de Pariacaca, le ordena tres asuntos que de seguro habrán de provocar la ira de Huallallo Carhuincho. De un lado, le ordena el hermano de Pariacaca al “hombre triste” que retorne a su comunidad, con lo cual interrumpe el ciclo de reciprocidad hacia la primera divinidad. De otra parte, el hermano de Pariacaca le indica que regrese con su hijo, denotando una clara

diferencia entre los atributos de ambas divinidades en pugna. Por último, el hermano de Pariacaca clausura la lealtad del “hombre triste” hacia Huallallo Carhuincho al requerirle que le haga entrega del resto de las ofrendas. ¿Qué posibilidades de decisión le queda al “hombre triste”? He aquí el tema emergente de la libertad. Llevada ésta a su máxima longura, el “hombre triste” puede obedecer a Pariacaca; también puede hacer caso omiso de su orden y continuar su camino para cumplir con la ofrenda a Huallallo Carhuincho y, por último, no hacer caso a ninguna de las divinidades y retirarse a su comunidad con hijo y ofrendas. La pregunta crucial en este caso es si en las comunidades andinas de Huarochirí ¿es posible tener opciones de carácter individual, cuando todo el sistema comunitario parece otorgar legitimidad y posibilidad de existencia únicamente a los que vive en común y sacrifican espacios de libertad que se dan en otras formaciones económico-sociales?

Aunque este asunto escapa a los propósitos de este trabajo, me parece importante relevarlo por medio de una interrogante como la que he formulado recién.

4.1.5. Interpretaciones, conclusiones y categorías entimemáticas.

Durante el desarrollo de R4. sólo se hace presente el tema de las “situaciones tensionales”. El ámbito de la tensión o de la oposición ocurre aquí entre divinidades potentes, dejando al hombre corriente a la deriva en medio de tempestades y conflictos que no puede intervenir y en los que participa como un elemento más del engranaje socio-cultural, sin voluntad propia y sin otra alternativa que cumplir con las “leyes” del universo para que éste continúe siendo lo que es y no se transforme en un nuevo tipo de orden que cuestiona las distribuciones del poder vigentes.

Así, el cumplimiento de las normas no admite alternativas distintas a las ya existentes. Lo que el “hombre triste” sabe del universo es que sus posibilidades de subsistir radican en el estricto cumplimiento del universo normativo, cuyo movimiento cotidiano transcurre entrelazado con el tiempo y el espacio mágicos.

La búsqueda que Pariacaca y sus hermanos realizan para alcanzar a Huallallo Carhuincho y destruirlo, es posiblemente la metáfora del grupo étnico que desplaza a otro de un cierto territorio, aunque no sea más que desde el nivel simbólico. La competencia entre las divinidades en R4 es la expresión del principio cultural del *tinqu* aplicado a deidades supremas. Y en este principio, la tensión deja de ser tal cuando una de las fuerzas logra imponerse a la otra y cierra así una *mita* o un ciclo.

¿Qué creencias están detrás de las actitudes y de las conductas de los personajes que estructuran este relato?

Si el cosmos de Huarochirí tiene “reglas” que lo rigen y éstas nos muestran un universo plagado de fuerzas que se tensionan entre sí y, además, si el orden establecido se halla permanentemente amenazado por la voluntad de los seres divinos que pueblan el territorio, los habitantes del lugar, como el “hombre triste”, sólo pueden contribuir al cosmos en la medida en que satisfacen las reglas de reciprocidad y otros principios culturales andinos. Lo anterior supone, al mismo tiempo, que el poblador andino de Huarochirí tiene la capacidad de pensar el mundo real y de atribuirle significados..

De acuerdo a lo planteado aquí, las premisas implícitas que se pueden desprender de R4. serían:

En primer término, que “todo el cosmos de Huarochirí es una realidad sometida a reglas que permiten su funcionamiento”.

Para que los habitantes del lugar puedan actuar de modo tal que el citado cosmos siga funcionando sin que se produzcan desequilibrios que lo alteren significativamente, evitando con ello la entrada en escena de un nuevo orden regido por el principio cultural del pachakuti, entonces dichos habitantes deben saber de esas reglas silenciosas pero activas que urden la trama de su cosmos. Entonces, la premisa mayor podría expresarse así:

“ Todos los habitantes de Huarochirí conocen las reglas o principios que organizan el cosmos de Huarochirí”.

Frente a la existencia de esta suerte de categorías entimemáticos que advierto en R4., es claro que el ya tantas veces citado “hombre triste” es depositario de un saber que lo comparte con la comunidad toda del lugar.

NOTAS: IV. ANÁLISIS GENERAL DEL CORPUS.

(1) Cabe indicar que para los efectos de la grafía de los nombres propios, he respetado la empleada por Taylor en la obra que nos sirve de referencia en este trabajo.

(2) Waqa ha sido un concepto que ha sido dotado de una extensa gama de significados. Así, por ejemplo, el Inca Gracilazo de la Vega decía a propósito de él que para el habitante de los Andes “quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba; esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles en que el enemigo entraba para hacerles creer que era Dios (...). También llaman dacha a cualquier templo grande o chico y a los sepulcros que tenían en los campos y a los rincones de las casas...” s/f [1609] T. I:80).

Ricardo Latcham ha dado a este concepto el significado que me parece más certero y que respeta la óptica cultural de quienes lo acuñaron. Para este autor, waqa o wilqa (en quechua o aymara respectivamente), era la glosa nativa con que se designaba todo aquello que era considerado sagrado o tabú. De esta manera, se trataba más bien de un atributo o cualidad de las cosas. De allí que el indígena empleara esta voz como adjetivo y nunca como sustantivo, diciendo “es waqa” y jamás “es una waqa” al referirse a una entidad considerada sagrada (Cfr. Ricardo Latcham 1928)

(3) Para una lectura más fluida, reitero en esta primera figura el significado de las letras que se utilizan en ella, cuestión que ya fue realizado durante el desarrollo de Premisas Teóricas y Criterios Metodológicos.

(4) No puedo menos que recordar aquí el significativo título de la novela póstuma de José María Arguedas: **El zorro de arriba y el zorro de abajo**

que Losada, entre otras tantas editoriales, publicara hacia 1971 y que en parte escribiera durante un período de permanencia en Chile.

- (5) Es interesante acotar que esta capacidad de sanar el enfermo se inscribe en una concepción de salud presente hasta hoy en los Andes. Contrariamente a lo que sucede en la generalidad de occidente, en donde el objeto de sanación es la enfermedad, en los Andes la noción de salud es integral y compromete tanto a la persona enferma como a su entorno, de allí que se defina esta tipo de noción como holística en su enfoque.

- (6) Aunque se trata de un hecho conocido, puede resultar oportuno recordar que entre la población andina, especialmente entre la precolombina y también durante la época andino-colonial, el beber adquiría carácter ritual cuando el libar sucedía al interior de una festividad. Se ha sostenido que la ingesta de alcohol en estas circunstancias provocaría un estado mental propicio, semejando a cierto tipo de drogas, para contactar con los planos que en occidente denominaríamos sobrenaturales.

V. CONCLUSIONES.

Al comenzar estas páginas, he pretendido peregrinar – buscar significado – por las páginas del Manuscrito de Huarochirí intentando “espejar”, por caminos originalmente ajenos, algunos reflejos del mundo de las creencias de la ruta de ideas andino-coloniales.

Para ello me propuse, en principio, determinar la eventual existencia de vínculos entre la cultura andino-colonial que fluye del **Manuscrito** y algunas categorías entimemáticas implícitas en él, dando así cuenta de lo más hondo del mundo de las creencias de dicha cultura.

Del citado Manuscrito escogí mi propio **corpus**, conformado por cuatro relatos que poseían en común el hacer referencia a dos temas recurrentes en el **Manuscrito** pero, también, en la tradición oral andina: el del engaño y el de las situaciones tensionales o conflictos. Lo que resta del **Manuscrito**, con leves matices diferenciadores, reitera los asuntos principales del **corpus** o se aleja de las temáticas escogidas.

La hipótesis que construí postulaba que los entimemas que se hallaban presentes en los relatos develaban la presencia de principios culturales andino-coloniales en Huarochirí.

A mi juicio, el vínculo entimema/principios culturales se determinó, pero emergió un asunto que superó este propósito y nuestra propia expectativa.

En efecto y tal como recordaré más abajo cuando haga referencia a las conclusiones particulares establecidas para cada uno de los relatos y para el conjunto de ellas, amén de los vínculos con principios culturales dio a luz un conjunto breve

pero contundente de ideas subyacentes en los relatos, otorgando sentido y significado al saber, al sentido común y a la racionalidad de los habitantes de Huarochirí.

Premunido de herramientas metodológicas cuyas raíces, troncos y ramas reconocen filiación en occidente, me propuse contribuir a una mayor y mejor comprensión de aspectos relevantes del universo cultural andino-colonial.

Pareciéndome que un número relativamente numeroso de trabajos que han tenido como objeto de estudio la cosmovisión andina-colonial han tipificado sus características sin precisar mayormente el proceso racional demostrativo por el que han arribado a ellas, me pareció oportuno y necesario utilizar estrategias que contribuyeran a explicitar con rigor diferente esa suerte de matriz de ideas implícitas de las que se predicán otras ideas y creencias explícitas en los cuatro relatos del **corpus**. Aquí resultó fundamental, en el sentido fuerte del término, la utilización de metodologías como las que proponen y aplican A.J. Greimas y C. Bremond.

Tratando de respetar los dichos de cada uno de los relatos, procuré aminorar eventuales deformaciones y desviaciones del pensamiento andino-colonial al efectuar la lectura de ellos con los ojos foráneos de mi propia formación intelectual. De cualquier forma, tampoco procuré fundirme y diluirme en lo andino-colonial. Una empatía extrema, una identificación absoluta con “el otro” amén de parecerme imposible, me habría impedido la comunicación de los resultados logrados en esta indagatoria con quienes son los pares de la cultura a la que pertenezco.

Durante el análisis de R1 fuimos descubriendo, paulatinamente, cómo algunos de los principios culturales andino-coloniales asomaron su rostro por las extensiones de los cuatro costados del relato.

Ambos temas, el del “engaño” y el de las “situaciones tensionales” se fueron interdigitando en las fisonomías y en las filigranas, algunas veces finas y en otras

ocasiones gruesas, que orientan los principios culturales del *tingu*, de la reciprocidad, del *pachakuti* y de la *mita*.

El conflicto, la tensión del *tingu* suele amenazar con el caos y por ende abre las compuertas para que invada dominante el *pachakuti*.

El vínculo autoritario entre las divinidades de Huarochirí, las *wakas* menores y los pobladores andinos están marcados por el principio de la reciprocidad que, según acusa el relato, en ocasiones no se cumple con él. Este vínculo emerge nítido al aplicar el Análisis Transaccional en éste y en el resto de los relatos del **corpus**.

Finalmente, la estructura del propio relato y la ocurrencia del conflicto entre Cuniraya y Cahuillaca, evidencian el turno de las cosas, la vigencia y la presencia de la *mita*, que abre procesos y los cierra para dar origen a un nuevo ciclo.

Algunos de estos mismos principios culturales participan en todos los demás relatos del **corpus**.

El R2 está regido por el *tingu* y por las relaciones autoritarias, al igual que el resto de los relatos; pero, además, el texto del relato es el ámbito que releva la presencia de una divinidad (Huatyacuri) que presenta algunos atributos cristianos, evidenciando el periodo de extirpación de idolatrías que contextualiza el relato.

La crítica normativa que persiste en el **corpus** tiene como constante transversal la crítica por la ausencia de la vigencia del principio de reciprocidad por parte de los comuneros.

El R3 nos presenta nuevamente el desapego a la tradición de la reciprocidad. Pariacaca, la divinidad, es la entidad contralora que vela por la mantención de los equilibrios y que castiga severamente a los que no cumplen con las obligaciones que permiten la reproducción de la comunidad.

Por último, el R4 pone en primer plano la tensión entre dos divinidades poderosas (uno de los hermanos de Pariacaca y Huallallo Carhuincho), en donde el *tinqu* o la lucha deberá finalizar con la derrota de una de ellas. Aquí éste u otros conflictos no son eventuales, representan la precariedad cotidiana de la existencia.

Queda aquí de manifiesto el rol intrascendente del individuo en un contexto social comunitario; el “hombre triste” es un simple espectador del espectáculo de lucha que prometen las poderosas deidades de Huarochirí.

En los relatos de Huarochirí, entonces, la cultura del lugar otorga peculiaridad a las expresiones y dimensiones del conflicto.

El pensamiento mítico, que muestra rostros humanos y divinos en el **corpus**, supone la existencia de la renovación, de la reiteración vía oralidad, de la *mita* perpetua que es la propia renovación.

El **corpus** nos presenta divinidades que asoman a veces como los agoreros de la tragedia, y ello ocurre con ocasión de las permanentes apariciones de personas pobres (o divinidades que simulan ser personas y pobres) y que la comunidad no acoge, gatillando el castigo de los espíritus del lugar. Este punto pone de relieve un atributo principal de los comuneros de Huarochirí: para ellos apariencia y realidad son una misma cosa, de allí brota la posibilidad de ser engañados.

¿Cuáles son las premisas ausentes ante un eventual razonamiento elaborado desde la lógica de los propios relatos del **corpus**?

A mi juicio, más allá de la participación en los relatos de los principios culturales andino-coloniales, las cuatro narraciones enfatizan algunas ideas y creencias subyacentes que desnudan en parte importante los ejes conceptuales de la enciclopedia de los habitantes de Huarochirí.

- “Todos los habitantes de Huarochirí son comuneros que debe ayudar a los pobres”.
- “ Todos los seres que tienen apariencia de pobre son pobres”
- “ Todos los habitantes (humanos o divinos) de Huarochirí son seres que se relacionan autoritariamente entre sí”.
- “ Algunas divinidades de Huarochirí son seres que poseen la capacidad de engañar”.
- “ Algunas divinidades de Huarochirí son seres capaces de fingir pobreza”.
- “ Todas las divinidades de Huarochirí son capaces de sanar a los enfermos”.
- “ Todas las divinidades de Huarochirí tienen la capacidad de castigar a personas y animales”
- “Todas las divinidades de Huarochirí tienen la capacidad de premiar a las personas y los animales”.
- “ Todos los habitantes de Huarochirí son comuneros que asimilan apariencia y realidad”.
- “ Todos los habitantes de Huarochirí son comuneros que deben respetar el principio cultural de la reciprocidad para evitar ser castigados”.
- “ Todas las divinidades de Huarochirí son seres que desencadenan el caos cuando no se respeta el orden establecido”.
- “Todos los habitantes de Huarochirí son comuneros que conocen los principios culturales andino-coloniales que gobiernan el cosmos y evitan el caos”.

Estas son las premisas formalmente ausentes en los relatos y que ahora he explicitado. No las he distribuido por orden de importancia ni siguiendo criterio jerárquico pre establecido. Tan sólo pretendo hacer evidentes los juicios entimemáticos que explican la racionalidad de los relatos de Huarochirí.

Con lo señalado hasta aquí, espero haber colaborado con quienes piensan, como yo, en la necesidad de justipreciar al mito como una forma de realidad percibida y construida desde la cultura.

El pensamiento mítico es parte fundamental del patrimonio cultural de una sociedad; supone renovación y también recuperación del pasado, posee la capacidad de maravillarnos, de retornarnos a los orígenes para así no perder lo cotidiano.

Tenerlo presenta como objeto de preocupación científica y filosófica es asumir que la memoria es parte de la identidad de los pueblos, aunque ello suponga, como en el caso de Huarochirí, que se nos remita a una sociedad y cultura que vivió en precario equilibrio y en donde el espíritu de los comuneros parece haber estado colonizado por el miedo que suscita el frío, la soledad, lo desconocido y el hambre.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO, R. (1991) Estructura del discurso mítico tradicional. En: Cuaderno Judaico N° 19. Universidad de Chile, Santiago.
- ALBERTI, G. y E. Mayer (1974) Reciprocidad andina: ayer y hoy. En: G. Alberti, E. Mayer, (comp.) Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- ALCINA FRANCH, J. (1989) Mitos y literatura quechua. Alianza Editorial, Madrid.
- ARGUEDAS, J. M. (1975) Dioses y hombres de Huarochirí. Siglo Veintiuno Editores, 2ª. Edición, México.
- ARISTÓTELES (1947) Primeros analíticos. Obras completas, T. 3, Ediciones Florida, Bs. As.
- ARISTÓTELES (s/a) Retórica. Ediciones Aguilar, Madrid.
- ARRUABARRENA, H. (1986) Prólogo. En: C. Levi-Straus Mito y significado. Alianza Editorial, Bs. As.
- AUGER, P. (s/a) La ciencia de los mitos. En: El Correo, año XXVI, UNESCO. España.
- BARALE, G. (1998-1999) De los grandes relatos al relato de la novela. Límite N° 5-6. Universidad de

Tarapacá, Arica.

- BARTHES, R. (1974) Investigaciones retóricas. La antigua retórica. Editorial Tiempo Contemporáneo, Bs. As.
- BATESON, G. (1993) La unidad sagrada. Editorial Gedisa, Barcelona.
- BERNE, E. (1975) Análisis transaccional en psicoterapia. Editorial Psique, Bs. As.
- BERTONIO, L. (s/a) Vocabulario de la lengua aymara. CERES – IFEA – MUSEF, La Paz.
- BORDIEU, M. y J. Passeron (1975) Mitosociología. Editorial Fontanella, Barcelona.
- BÓRMIDA, M. (1960 – 1970) Mito y cultura. Revista Runa, vol. XII, partes 1-2. CAEA, Bs. As.
- BRAUDEL, F. (1968) La historia y las ciencias sociales. Alianza Editorial, Madrid.
- BREMOND, C. (1972) La lógica de los posibles narrativos. En: R. Barthes, A. J. Greimas, C. Bremond et al. Análisis estructural del relato. Editorial Tiempo Contemporáneo, 2ª. Edición: 87 – 109, Bs. As.

- BUNGE, M. (1965) Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2ª. Edición, Bs. As.
- BURNE, C. S. y J. A. Nyres (s/a) Notes and queries on anthropology: 210 – 22. Citado por B. Malinowski en Myth in primitive psychology.
- CAILLOIS, R. (1998) El mito y el hombre. Fondo de Cultura Económica, México.
- CAMPBELL, J. (1998) El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito. Fondo de Cultura Económica, México.
- CASSIRER, E. (1945) Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura. Fondo de Cultura Económica, México.
- CASSIRER, E. (1972) Filosofía de las formas simbólicas. 3 vols. Fondo de Cultura Económica, México.
- CIRLOT, J. (2000) Diccionario de símbolos. Ediciones Siruela, 4º edición, Barcelona.
- COLLINGWOOD, R. G. (1965) Idea de la historia. Fondo de Cultura Económica, 2º edición, México.

- COPI, I. (1969) Introducción a la lógica. EUDEBA, 8° edición, Bs. As.
- DÁVILA BRICEÑO, D. (1881 – 1887) Descripción y relación de la provincia de los Yauyos Toda, Anan Yauyos y Lurin Yauyos, hecha por... En: Marcos Jiménez de la Espada Relaciones Geográficas de Indias. Vol. 1 de 4, Madrid.
- DESCARTES, R. (1964) Discurso del método. Editorial Losada, Bs. As.
- DOLLFUS, O. (1991) Territorios andinos. Reto y memoria. Instituto Francés de Estudios Andinos. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- DORFLES., G. (1969) Nuevos ritos, nuevos mitos. Editorial Lumen, Barcelona.
- DUVIOLS, P. (1986) Cultura andina y represión. Centro de estudios rurales andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco.
- ECO, U. (1981) Lector in fabula. Editorial Lumen, Barcelona.
- ECO, U. (1989) La estructura ausente. Introducción a la semiótica. Editorial Lumen, 4ª edición, Barcelona.

- ELIADE, M. (1985) Mito y realidad. Editorial Labor, 6ª edición, Barcelona.
- ELIADE, M. (1997) El mito del eterno retorno. Ediciones Altaya, España.
- ESTRELLA, J. (1991a) Conocimiento y biología. Ediciones Pedagógicas Chilenas, Librería Francesa Hachette, Santiago.
- ESTRELLA, J. (1991b) Mito y ciencia. En: Cuaderno Judaico N°19, Universidad de Chile, Santiago.
- FERRATER MORA, J. (1969) Diccionario de filosofía. 2 Vol., Editorial Sudamericana, 5ª edición, Bs. As.
- FEYERABEND, P. (1989a) Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Editorial Ariel, 2ª edición, Barcelona.
- FEYERABEND, P. (1989b) Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo. Ediciones Paidós, Bs. As.
- FEYERABEND, P. (1991) Diálogos sobre el conocimiento. Ediciones Cátedra, Madrid.
- FEYERABEND, P. (1998) Adiós a la razón. Ediciones Altaya, Barcelona.
- FOLCH, F. J. (2000) Sobre símbolos. Editorial Universitaria,

Santiago.

- FOUCAULT, M. (1985) La arqueología del saber. Siglo Veintiuno Editores, 11ª edición, México.
- FRANK, M. (1995) ¿Necesitamos una nueva mitología? En: revista Talón de Aquiles, año 1, N°2, Santiago.
- FRANKFORT, H., H. A. Frankfort, J. A. Wilson y T. Jacobsen (1958) El pensamiento prefilosófico. V. 1 y V. 2, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, México.
- FREUD, S. (1948) Tótem y tabú. Obras Completas, vol. II, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- GALDAMES R., L. A. (1987) Vitalidad de la piedra y petrificación de la vida: notas sobre mentalidad andina. En: Diálogo Andino N°6, Universidad de Tarapacá, Arica.
- GALDAMES R., L. A. (1988a) Percepción el tiempo y del espacio en los andes. Crónica de la piedra y estudio de mentalidad. Tesis para optar al grado de Magíster en Etnohistoria por la Universidad de Chile.
- GALDAMES R., L. A. (1988b) Principios de percepción espacial en los Andes a través de los mitos de petrificación. En: O. Silva, E. Medina y

- E. Téllez (editores) Encuentro de etnohistoriadores. Serie Nuevo Mundo: cinco siglos N°1, Universidad de Chile, Santiago.
- GALDAMES R., L. A. (1990) Apacheta: La ofrenda de la piedra. En: Diálogo Andino N°9, Universidad de Tarapacá, Arica.
- GALDAMES R., L. A. (1995) Ayar, Wanka y Pururauca. En: Memorias Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana. Plural Editores, Bolivia.
- GRACILASO DE LA VEGA, Inca (s/a)[1609] Comentarios reales de los incas. Editorial Universo, 3T, Lima.
- GEERTZ, C. (1994) Conocimiento local. Ensayos sobre interpretación de las culturas. Ediciones Paidós, Barcelona.
- GOCHET, P. (1982) Prefacio. En: A. Robinet Mitología, filosofía y cibernética. Editorial Tecnos, Madrid.
- GONZALEZ HOLGUIN, D. (1952) Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado quechua. Instituto de Historia UNMSM, Lima.
- GRASSI, E. (s/a) De lo verdadero y de lo verosímil en

- Vico. En: J. B. Vico Crítica del ideal de la formación humana de nuestro tiempo y Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones. Universidad de Chile, Santiago.
- GREIMAS, A. (1987) Semántica estructural. Investigación metodológica. Editorial Gredos, Madrid.
- GREIMAS, A. J. Y J. Courtés (1990) Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje. Editorial Gredos, Madrid.
- GUILLÉN DE BOLVARTE, T. (1959) Las comunidades de Huarochirí. En: J. Matos Mar et al. Las actuales comunidades de indígenas: Huarochirí en 1955. UNMSM, Lima.
- HERNÁNDEZ, M. et al. (1985) Aproximación psico-antropológica a los mitos andinos. En: Boletín del Instituto francés de estudios andinos, Tomo XIV, números 3-4, pp. 65-79, Lima.
- HILL, J. (1988) Rethinking history and myth. University of Illinois, Press, USA.
- JUNG, C. (1961) Psicología y religión. Editorial Paidós, 3ª edición, Bs. As.
- JUNG, C. (1984) Arquetipos e inconsciente colectivo.

Ediciones Paidós, Barcelona.

KIRK, C. S. (1985)

El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas. Ediciones Paidós, Bs. As.

KOLAKOWSKI, L. (1990)

La presencia del mito. Ediciones Cátedra, Madrid.

KREBS, R. (s/a)

De lo histórico y de la superación de la historia en Vico. En: J. B. Vico Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo y Principios de una ciencia nueva entorno a la naturaleza común de las naciones. Universidad de Chile, Santiago.

KUHN, T. S. (1971)

La estructura de las revoluciones científicas. Fondo de Cultura Económica, México.

LACAN, J. (2002)

La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En: J. Lacan Escritos 1. Siglo Veintiuno Editores, Bs. As.

LAGOS, J. (2003)

La metalepsis y la actividad cooperativa del texto empírico. Estudios Filológicos, Anejo 16, Valdivia.

- LARRAIN, H. (1991) Bases antropológicas para abordar un pronóstico acerca del futuro de los seres místicos. En: Estudios Sociales N° 64, pp. 67 – 77, C. P. U., Santiago.
- LATCHAM, Ricardo (1928) Los incas. Sus orígenes y sus ayllus. Establecimientos Gráficos Balcells, Santiago.
- LEVI – STRAUSS, C. (1972) Antropología estructural. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 4ª edición, XLVIII + 371, Bs. As.
- LEVI – STRAUSS, C. (1986) Mito y significado. Alianza Editorial, Bs. As.
- LIENHARD, M. (1990) La voz y su huella. Casa de Las Américas, La Habana.
- LEMLIJ, M. (1989) Identidad y origen. El mito del nacimiento de Pariacaca. En: M. Lemlij (comp.) Mitos. Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima.
- MALINOWSKI, B. (1975) Los argonautas del Pacífico. Ediciones Península, 2ª edición, Barcelona.
- MALINOWSKI, B. (1994) El mito en la Psicología primitiva. En: B. Malinowski Magia, ciencia y religión. Editorial Planeta-Agostini, Argentina.

- MARZAL, M. (1983) La transformación religiosa peruana. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MAUSS, M. (1971) Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos. Editorial Tecnos, Madrid.
- MATOS MAR, J., T. Guillén et al. (1958) Las actuales comunidades de indígenas: Huarochirí en 1955. UNMSM, Lima.
- METZ, Ch. (1972) El decir y lo dicho en el cine: ¿hacia la decadencia de un cierto verosímil? En: R. Barthes et al. Lo verosímil. Editorial Tiempo Contemporáneo, 2ª edición, 17 – 30.
- MORANDÉ, P. (1984) Cultura y modernización en América Latina. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.
- MUÑOZ, P. (1986) Cuando se quiebra la rama dorada. ¿Estructuralismo o tipología? Fondo de Cultura Económica, México.
- MURRA, J (1975) Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- MURRA, J. (1983) Presentación. En: J. Urioste Hijos de Pariya Qaqa. La tradición oral de Waru

- Roman et al Análisis transaccional. Modelos y aplicaciones. Ediciones CEAC, Barcelona.
- POLANYI, K. (1947) La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. Editorial Claridad, Bs. As.
- POPPER, K. (1991) Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico. Editorial Paidós, Bs. As.
- POPPER, K. (1992) Consideraciones realistas de la lógica, la física y la historia. En: K. Popper Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista. Editorial Tecnos, 4ª edición, Madrid.
- POTTIER, B. (s/a) Teoría y análisis en lingüística. Editorial Gredos, Madrid.
- POTTIER, B. (1993) Semántica general. Editorial Gredos, Madrid.
- PULGAR VIDAL, J. (s/a) Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales del Perú. Editorial Universo, 7ª edición, Lima.
- REICHEL-DOLMATUFF, G. (1985) Aspectos chamanísticos y neurofisiológicos del arte indígena. En:

- C. Aldunate et al. Primeras jornadas de arte rupestre en Chile. Estudios de Arte rupestre, pp. 291-307, Santiago.
- REMPLEIN, H. (1977) Tratado de Psicología evolutiva. Editorial Lobos, 5ª edición, Barcelona.
- RIVANO, L. (1987) Los mitos. Su función en la sociedad y la cultura. Bravo y Allende editores, Santiago.
- ROBINET, A. (1982) Mitología, filosofía y cibernética. Editorial Tecnos, Madrid.
- ROMAN, J., A. Senlle, E. Pastor, M. Poblete & G. Gutierrez (1983) Análisis transaccional. Modelos y aplicaciones. Ediciones CEAC, Barcelona.
- ROMERA CASTILLO, J. (1977) El comentario de textos semiológicos. S. G. E. L., Madrid.
- ROJAS MIX, M. (1991) Los cien nombres de América. Editorial Lumen y Editorial Andrés Bello, Barcelona.
- ROSENTAL, M. Y P. F. Iudin (1965) Diccionario filosófico. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo.
- ROSTWOROWSKI, M. (1987) Presentación. En: G. Taylor Ritos y tradiciones de Huarochirí. Instituto de

Estudios Peruanos – Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.

RUSSEL, B. (1964)

La sabiduría de occidente. Editorial Aguilar, 2ª edición, Madrid.

SAIGNES, T. (1991)

Lobos y ovejas. Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino (siglos XVI – XX). En: S. Moreno y F. Salomón Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI – XX. Ediciones Abya – Yala, Quito.

SALOMÓN, F. (s/a)

Testimonio en triángulo: personajes de la Nueva Corónica de Guaman Puma y del manuscrito quechua de Hurochirí en el pleito sobre el cacicazgo de Mama (1588-1590). Chungará (En prensa), Arica.

SALOMÓN, F. (s/a)

Huarochiri. A peruvian culture in time. Disponible en: <http://www.anthropology.wis.edu>

SAHLINS, M. (1977)

Economía de la edad de piedra. Akal Editor, Madrid.

SÁNCHEZ – ARJONA, R. (1974)

La teología litúrgica y la pastoral de nuestras fiestas religiosas. En: Allpanchis, Vol. VII, Cusco.

- SCHULTZ, M. (1991a) Conciencia mítica y sentido de la metáfora. En Cuaderno Judaico N°19, Universidad de Chile, Santiago.
- SCHULTZ, M. (1991b) Algunas definiciones de mito. En: Cuaderno Judaico N° 19, Universidad de Chile, Santiago.
- SEEMAN, O. (1960) Mitología clásica ilustrada. Editorial Vergara, 2ª edición, Barcelona.
- SHERBONDY, J. (1982) El regadío, los lagos y los mitos de origen. En: Allpanchis, Vol. XVII, N°20, Cusco.
- SILLS, D. (director) (1979) Enciclopedia internacional de las ciencias sociales. Ediciones Aguilar, Bilbao.
- SMITH, J. (1982) La construcción del espíritu científico. En: Mundo Científico N°16, pp. 750-755. Editorial Fontalba, Barcelona.
- STEBBING, L. S. (1965) Introducción a la lógica moderna. Fondo de Cultura Económica, México.
- TAYLOR, G. (1987) Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Instituto de Estudios Peruanos - Instituto Francés de Estudios

- Andinos, Lima.
- TODOROV, T. (1995) La conquista de América. El problema del otro. Siglo Veintiuno Editores, 6ª edición, México.
- TUBINO, F. (1989) ¿Qué es el mito para un filósofo? En: Mitos universales, americanos y contemporáneos. Sociedad Peruana de Psicoanálisis, vol. 3, Lima.
- TURNER, V. (1979) El mito. En: D. Sills (director) Enciclopedia internacional de las ciencias sociales, Vol. 7, Editorial Aguilar, Bilbao.
- TURNER, V. (1987) La selva de los símbolos. Siglo Veintiuno Editores, Madrid.
- UNESCO / OREALC (1980) Cultura 1, Santiago.
- URIOSTE, G. (1983) Hijos de Pariya Qaqa: la tradición oral de Waru Chiri. Syracuse University, New York.
- VALADIER, P. (1982) Entre el mito y la ciencia, la moral. En: Mundo Científico N°16, p. 756-758, Barcelona.
- VALANTIE, M. (1998-1999) Mito y ciencias humanas. En: Límite N° 5-6, Universidad de Tarapacá, Arica.

- VAN DER LEEW, G. (1955) La religion dans son essence et ses manifestations. Editorial Payot, Paris.
- VICO, J. . (1956) Crítica del ideal de la formación humana de nuestro tiempo y Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones (selección). Colección Tradición y tarea, Universidad de Chile, Santiago.
- VICO, J. B. (1964) Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones. 4 tomos (edición de 1774), Biblioteca de Iniciación Filosófica, Editorial Aguilar, Bs. As.
- VIVIANI, M. (1991) El mito: teoría y definiciones según G. S. Kirk. En: Cuaderno Judaico N°19, Universidad de Chile, Santiago.
- VOLOSHINOV, V. (1992) El marxismo y la filosofía del lenguaje (los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje). Alianza Editorial, Madrid.
- WACHTEL, . (1973) Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

- WALLERSTEIN, I. (1996) Abrir las ciencias sociales. Siglo veintiuno Editores y UNAM, México.
- ZAVALA, I. (1991) La posmodernidad y Mijail Bajtin. Una poética dialógica. Editorial Espasa – Calpe, Madrid.
- ZEA, Leopoldo (1965) América latina y el mundo. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Bs. As.
- ZEA, Leopoldo (1970) América en la historia. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid.

VII. ANEXOS

R1 (Capítulo 2° “Una tradición sobre Cuniraya Huiracocha”)

R2 (Capítulo 5° “Aquí empieza [el relato d]el origen de Pariacaca”)

R3 (Capítulo 6° “/Se dice que/ Pariacaca, convertido en hombre, ya grande, se puso a buscar a su enemigo”)

R4 (Capítulo 8° “Cómo Pariacaca subió [al cerro], cómo un hombre siguió sus instrucciones y regresó con su hijo [a su tierra] y cómo [Pariacaca] luchó con Huallallo Carhuincho”)

R1 (Capítulo 2° “Una tradición sobre Cuniraya Huiracocha”)

1. Una tradición sobre Cuniraya Huiracocha.
2. /Dicen que, / en los tiempos muy antiguos, Cuniraya Huiracocha, convertido en hombre muy pobre, andaba paseando con su capa y su cusma hechas harapos.
3. Sin reconocerlo, algunos hombres lo trataban de mendigo piojoso.
4. Ahora bien, este hombre animaba a todas las comunidades.
5. Con su sola palabra [preparaba el terreno para] las chacras y consolidaba los andenes.*
6. Con nada más que arrojar una flor de *cañaveril* llamado pupuna* abría una acequia desde su fuente.
7. Así realizando toda clase de hazañas andaba humillando a los demás huacas locales con su saber.
8. Había una vez una mujer llamada Cahuillaca que también era huaca.
9. Esta Cahuillaca era todavía *doncella*..
10. Como era muy hermosa todos los huacas y huillcas deseaban acostarse con ella.
11. Pero ella siempre los rechazaba.
12. Sucedió que esta mujer, que nunca se había dejado tocar por un hombre, estaba tejiendo debajo de un lúcumo.
13. Cuniraya, gracias a su astucia, se convirtió en pájaro y subió al árbol.
14. Como había allí una lúcumo madura, introdujo su semen en ella y la hizo caer cerca de la mujer.
15. Ella, muy contenta, se la tragó.
16. Así quedó preñada sin que ningún hombre hubiera llegado hasta ella.
17. Nueve meses más tarde, como suelen hacer las mujeres, [Cahuillaca] también dio a luz, aunque fuese todavía *doncella*.
18. Durante un año más o menos, crió sola a su hijo, amamantándolo. Siempre se preguntaba de quién podía ser hijo.

19. Al cumplirse el año —el niño ya andaba a gatas— hizo llamar a todos los huacas y los huillcas a fin de saber quién era el padre.
20. Cuando oyeron el mensaje, todos los huacas se regocijaron mucho y acudieron vestidos con su ropa más fina, cada uno convencido de ser el que Cahuillaca iba a amar.
21. Esta reunión tuvo lugar en Anchicocha.*
22. Cuando llegaron al lugar donde residía esa mujer, todas los huacas y los huillcas se sentaron; entonces ella les habló: "¡Miradlo! varones, señores, ¡reconoced a este niño! ¿Quién de vosotros es el padre?"*. Y a cada uno le preguntó si había sido él.
23. Pero ninguno dijo que era su hijo.
24. Cuniraya Huiracocha —como suelen hacer los muy pobres— se había sentado a un lado; despreciándolo, Cahuillaca no le preguntó a él, pues le parecía imposible que su hijo hubiera podido ser engendrado por aquel hombre pobre, habiendo tantos varones hermosos presentes.
25. Como nadie admitía que el niño era su hijo, le dijo a éste que fuera él mismo a reconocer a su padre; antes, les explicó a los huacas que, [si el padre estaba presente], su hijo se le subiría encima.
26. El niño anduvo a gatas de un lado a otro [de la asamblea] pero no se subió encima de ninguno ¿asta llegar al lugar donde estaba sentado su padre.
27. Enseguida, muy alegre, se trepó por sus piernas.
28. Cuando su madre lo vio, muy encolerizada, gritó: "¡Ay de mí! ¿Cómo habría podido yo dar a luz el hijo de un hombre tan miserable?" y, con estas palabras, cargando a su hijito", se dirigió hacia el mar.
29. Entonces Cuniraya Huiracocha dijo: "¡Ahora sí me va a amar!" y se vistió con un traje de oro y empezó a seguirla; al verlo todos los huacas locales se asustaron mucho. "Hermana Cahuillaca" la llamó, "¡mira aquí! Ahora soy muy hermoso" y se enderezó iluminando la tierra*.
30. Pero Cahuillaca no volvió el rostro hacia él; se dirigió hacia el mar con la intención de desaparecer para siempre por haber dado a luz el hijo de un hombre

tan horrible y sarnoso*; [llegó] al sitio donde, en efecto, todavía se encuentran dos piedras semejantes a seres humanos, en Pachacamac mar adentro.

31. Al momento mismo en que llegó allí, se transformó en piedra.

32. Como creía que [Cahuillaca] iba a verlo, que iba a mirarlo, Cuniraya Huira-cocha la seguía a distancia gritándole y llamándola continuamente.

33. Entonces se encontró con un cóndor

34. "Hermano, ¿dónde te encontraste con esa mujer?"* le preguntó. "Aquí cerca está, ya casi la vas a alcanzar" respondió el cóndor. Entonces, [Curinaya] le dijo: "Siempre vivirás [alimentándote] con todos los animales de la puna; cuando mueran, ya sean huanacos, vicuñas o cualquier otro [animal], tú solo te los comerás; y, si alguien te mata, él también morirá a su vez"**.

35. Enseguida se encontró con una zorrina.

36. "Hermana" le preguntó, "¿Dónde te encontraste con esa mujer?" Ella le respondió: "Ya no la alcanzarás; ya está muy lejos". "Por lo que me has contado, no caminarás de día sino de noche, odiada por los hombres y apestando horriblemente". Así la maldijo, con mucho odio.

37. Enseguida se encontró con un puma.

38. Este le dijo: "Ella todavía anda por aquí; ya te estas acercando". "Serás muy querido" le [prometió Cuniraya], "y las llamas, - sobre todo las llamas del hombre culpable, te las comerás tú; y, si [alguien] te mata, primero te hará bailar en una gran *fiesta.*, poniéndote sobre la cabeza; todos los años te sacará y, después de haberte sacrificado una llama, te hará bailar"*.

39. Enseguida se encontró con un zorro.

40. El zorro le dijo que ella ya iba lejos y que no iba a alcanzarla. Entonces le dijo Cuniraya: "Aunque andes a distancia, los hombres llenos de odio, te tratarán de zorro malvado y desgraciado; cuando te maten, te botarán a tí y tu piel como a algo sin valor".

41. Fue así también como se encontró con un halcón.

42. Cuando el halcón le aseguró que Cahuillaca andaba todavía muy cerca y que ya casi la iba a alcanzar, Cuniraya le prometió: "Tendrás mucha suerte; y cuando comas, primero *almorzarás* picaflor, y después [otros] pájaros; el hombre que te

mate, llorará tu muerte sacrificándote una llama y bailará poniéndote sobre su cabeza para que resplandezcas allí".

43. Enseguida se encontró con unos loros*.

44. Los loros le dijeron que Cahuillaca iba muy lejos y que ya no iba a alcanzarla. "Andaréis gritando muy fuerte y, cuando escuchen vuestro grito, y sepan que tenéis la intención de destruir sus cultivos, sin tardar los hombres os ahuyentarán y así habréis de vivir con mucho sufrimiento, odiados por ellos".

45. Así, cada vez que se encontraba con alguien que le diera buenas noticias, le establecía un porvenir dichoso y seguía su camino.

46. Pero si alguien le daba malas noticias, Heno de odio le maldecía.

47. De esta forma llegó hasta la orilla del mar*; [desde] allí, regresó hacia Pachacamac.

48. Llegó al sitio donde se encontraban dos hijas de Pachacamac bajo la custodia de una serpiente.

49. Poco antes, la madre de las dos jóvenes había entrado en el mar para visitar a Cahuillaca. Se llamaba Urpayhuachac*.

50. Aprovechando su ausencia, Cuniraya Huiracocha violó a la hija mayor.

51. Cuando quiso hacer lo mismo a la otra, ésta se transformó en paloma y alzó el vuelo.

52. Por eso su madre se llamaba Urpayhuachac (la que pare palomas)

53. En aquella época, no había ni un solo pez en el mar.

54. Sólo Urpayhuachac los criaba en un pequeño estanque dentro de su casa.

55. Cuniraya, encolerizado porque Urpayhuachac había ido a visitar a Cahuillaca, los arrojó a todos al mar.

56. Por esto, ahora el mar también está lleno de peces.

57. Después, Cuniraya Huiracocha huyó hacia la orilla del mar.

58. Cuando sus hijas le contaron como [Cuniraya] las había violado, Urpayhuachac, furiosa, lo persiguió.

59. Llamándolo continuamente fue siguiéndolo. Entonces, Cuniraya aceptó esperarla.

60. "Sólo quiero quitarte las pulgas, Cuni", le dijo y empezó a espulgarlo.

61. Al mismo tiempo, hizo crecer una gran peña para que le cayera encima.

62. Pero Cuniraya, gracias a su astucia, pudo adivinar su intención y, diciéndole que quería retirarse unos momentos para defecar, huyó de nuevo hacia estas tierras.

63. Entonces anduvo mucho tiempo por estos parajes engañando a numerosos huacas locales y hombres*.

R2 (Capítulo 5° “Aquí empieza [el relato d]el origen de Pariacaca”)

1. Aquí empieza [el relato d]el origen de Pariacaca.
2. Ya hemos hablado en los primeros capítulos de las tradiciones que se refieren a los tiempos antiguos.
3. Sin embargo, no sabemos cuál fue el origen de los hombres de aquella época ni de dónde provenían.
4. (Los hombres que vivían en aquellos tiempos no hacían otra cosa que guerrear y luchar entre sí,
5. y reconocían como sus **curacas** sólo a los valientes y a los ricos.
6. A estos llamamos los purum runa).*
7. /Sabemos que/en aquella época, Pariacaca nació de cinco huevos en el cerro de Condorcoto*.
8. 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.
9. Vamos a hablar de cómo supo [del nacimiento de Pariacaca] y de los muchos misterios que realizó.
10. /Se dice que/ la gente de aquella época lo llamaba Huatiacuri porque, siendo muy pobre, se sustentaba sólo con papas huatiadas.
11. Había entonces un hombre llamado Tamtañamca*, un muy poderoso y gran señor.
12. Su casa entera estaba cubierta de alas de pájaros de las especies llamadas casa y cancho."
13. Poseía llamas amarillas, rojas y azules, es decir, de todas las variedades imaginables.*
14. Cuando se daba cuenta de la excelente vida* de este hombre, la gente llegaba de todas las comunidades para honrarlo y venerarlo.
15. Y él, fingiendo ser un gran sabio, no obstante sus conocimientos limitados, vivía engañando a muchísima gente.
16. Entonces, este hombre, Tamtañamca, que se fingía adivino y dios, contrajo una enfermedad muy grave.

17. 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.
18. Entonces, así como los huiracochas recurren a sus adivinos, a sus doctores, este hombre, que deseaba curarse, hizo llamar a todos los sabios*.
19. Sin embargo, ninguno supo [la causa de] su enfermedad.
20. Huatyacuri, que en aquel tiempo estaba viniendo del mar, subió al cerro que bajamos cuando vamos a Cieneguilla. Allí se adormeció.
21. Este cerro lleva hoy el nombre de Latausaco.
22. 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 huilca de arriba" .*
23. "Lo que está bien está bien" le contestó el otro, "aunque un señor, un huilca de Anchicocha, que finge ser un gran sabio, un dios, se ha enfermado.* Por esto, todos los adivinos hacen sortilegios para descubrir el origen de una enfermedad tan grave, pero nadie llega a saberlo. 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 éstos quienes se los están comiendo". Después de haber contado esto al zorro que venía de abajo,
24. el de arriba le preguntó sobre los hombres de la huilca de abajo.
25. 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" .*
26. (Este cuento, hasta el restablecimiento de la mujer, es muy largo. Lo transcribiremos después. Ahora vamos a volver al relato anterior).
27. Mientras conversaban, Huatiacuri escuchaba todo lo que estaban diciendo.
28. Este tan gran señor, que estaba enfermo por haber fingido ser dios, tenía dos hijas.

29. Había unido a la mayor con un hombre muy rico de su ayllu.
30. Entonces, Huatiacuri llegó al lugar donde se encontraba el señor enfermo.
31. Cuando estaba cerca de la casa de éste se puso a preguntarles a todos si no había alguien en aquella comunidad que estuviera enfermo.
32. La hija menor de [Tamtañamca] le respondió que era su padre el enfermo.
33. "Quédate conmigo", le dijo Huatiacuri. "Por tí, voy a sanar a tu padre".
34. (Comentario añadido al texto: No sabemos el nombre de esta mujer pero se dice que, más tarde, la llamaban Chaupiñamca).*
35. La mujer no aceptó enseguida su propuesta.
36. Le contó a su padre que un pobre le había dicho que iba a sanarlo.
37. Los sabios, que estaban allí, cuando escucharon sus palabras, se echaron a reír y dijeron: "¿Estaríamos nosotros aquí curándolo, si un pobre como éste fuera capaz de hacerlo?"
38. El señor [enfermo], sin embargo, deseaba ante todo librarse de su enfermedad e hizo llamar [a Huatiacuri]. "¡Que venga cualquiera [que se diga capaz de curarme]!" les dijo.
39. Huatiacuri entró y dijo al enfermo: "Padre, si deseas, voy a curarte. Pero me tienes que dar a tu hija". El otro, muy contento, aceptó.
40. 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.
41. Vamos a contar más adelante la lucha entre este hombre y Huatiacuri.
42. Por ahora, vamos a volver al [relato de] cómo Huatiacuri curó [al enfermo].
43. Huatiacuri empezó a curar [a Tamtañamca]. "Padre", le dijo, "tu mujer es adúltera.
44. 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. Cuando ya te hayas curado, tendrás que adorar a mi padre por encima de todo.* Sólo 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, [Tamtañamca] se espantó.

45. Le dio mucha pena que [Huatiacuri] fuera a destruir su casa tan hermosa.

46. A su vez, la mujer gritó: "Este miserable me insultó sin motivo. No soy adúltera".

47. Pero como el enfermo tenía muchas ganas de curarse, mandó destruir su casa.

48. Entonces, sacaron a las dos serpientes

49. y, enseguida, las mataron.

50. Pues era verdad lo que Huatiacuri había contado sobre la mujer de Tamtañamca, a saber que, cuando el grano de maíz de varios colores saltó del tiesto y tocó sus vergüenzas, lo recogió y se lo dio de comer a otro hombre.

51. Y entonces la mujer también reconoció que era culpable. "[Todo lo que ha contado] es la pura verdad" confesó.

52. Enseguida [¿Huatiacuri?] mandó levantar el batán.

53. Un sapo con dos cabezas salió y echó a volar hacia la quebrada de Anchicocha.

54. /Se dice que/ aún se encuentra allí en un manantial.*

55. Cuando los hombres llegan a este lugar, a veces los hace desaparecer, a veces los enloquece.

56. Después que Huatiacuri hubo cumplido todo esto, el enfermo sanó.

57. Entonces, {una vez}, el día señalado, Huatiacuri fue a Condorcoto.

58. Allí estaba Pariacaca [en forma de] cinco huevos.

59. Cerca de él, el viento empezó a soplar.

60. En los tiempos antiguos, el viento no había aparecido.

61. El día que Huatiacuri iba a salir [a Condorcoto], el hombre ya sano le dio a su hija.

62. Mientras los dos caminaban solos por el paraje donde se encuentra este cerro, pecaron.

63. Cuando el primer cuñado* se enteró de este hecho empezó a desafiar a Huatiacuri con el propósito de cubrirlo de vergüenza.

64. Así, un día, ese hombre le dijo [a Huatiacuri]: "Hermano, vamos a competir en distintas pruebas. ¿Cómo te atreviste tú, un miserable, a casarte con la cuñada de un hombre tan poderoso como yo?"

65. El pobre aceptó el desafío y fue a contarle a su padre* lo que el otro le había dicho.

66. "Muy bien" le dijo su padre, "cualquier cosa que te proponga, ven enseguida a verme".

67. He aquí la [primera] prueba.

68. Un día [su cuñado] le dijo: "Vamos a medir nuestras fuerzas bebiendo y bailando".

69. Huatiacuri, el pobre, fue a contárselo a su padre.

70. Este le dijo: "Vete a la otra montaña donde, convirtiéndose en huanaco, te echaras [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 porouguito y traerá también su tambor; al verte, creyendo que eres un huanaco muerto, pondrá 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 echarás a volar; ellos huirán, olvidándose de sus cosas y así irás a la prueba".

Estas fueron las palabras de su padre, Pariacaca.

71. Entonces, el hombre pobre hizo todo conforme a sus instrucciones.

72. Al empezar la competición, el hombre rico fue el primero en bailar.

73. Aproximadamente doscientas mujeres bailaron para él; cuando acabó, Huatiacuri, el pobre, entró solo con su mujer, los dos solitos.

74. Cruzaron el umbral y bailaron acompañados por el tambor de la zorrina; entonces, en toda la región, la tierra tembló.*

75. De esta manera, [Huatiacuri] venció en todo.

76. Después, empezaron a beber.

77. 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].*

78. Entonces, todos los hombres, que estaban sentados allí, vinieron a servirle chicha sin dejarle respirar.
79. Huatiacuri bebió tranquilamente todo lo que sirvieron.
80. 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.
81. Pero apenas se puso a servirles, yendo de un extremo al otro de la asamblea, cayeron todos sin sentido.
82. Como [Huatiacuri] había vencido [en esta prueba], al día siguiente, el otro quiso desafiarlo de nuevo.
83. Esta vez, la competición consistía en ataviarse con las más finas [plumas de] casa y cancho.*
84. Nuevamente, Huatiacuri fue a consultar a su padre.
85. Este le dio un traje de nieve.
86. Así venció [a su rival] deslumbrándolos a todos.
87. El otro le desafió a traer pumas.
88. Quiso vencer trayendo los que poseía.
89. Según las instrucciones de su padre, el hombre pobre fue muy temprano a un manantial de donde trajo un puma rojo.
90. ((Cuando se puso a bailar con el puma rojo, apareció en el cielo un arco iris semejante a los que vemos de nuestros días)).*
91. Entonces, [su rival] quiso competir con él en la construcción de una casa.
92. Como ese hombre tenía mucha gente a su servicio, casi acabó en un solo día la construcción de una casa grande.
93. El pobre no colocó más que los cimientos y pasó todo el día paseando solo con su mujer.
94. Pero, por la noche, todos los pájaros así como las serpientes, todas las que había en el mundo, construyeron su casa.
95. Entonces, cuando al día siguiente, [su rival] la vio ya acabada, se asustó mucho.
96. Desafió a Huatiacuri a una nueva competición: esta vez debían techar las casas.
97. Todos los huanacos, todas las vicuñas traían la paja [para el techo del hombre

rico].

98. Huatiacuri esperó encima de una peña el paso de las llamas que llegaban 'cargadas [con la paja]. Contrató la ayuda de un gato montes y, asustándolas, destruyó e hizo caer todo.

99. Así también venció [en esta prueba].

100. 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 tí aceptar el desafío que voy a hacerte yo". [El hombre rico] aceptó.

101. Entonces, Huatiacuri le dijo: "Ahora vamos a bailar vestidos con una cusma azul y huara de algodón blanco". El otro aceptó.

102. [El hombre rico] bailó primero como siempre solía hacer.

103. Mientras bailaba, Huatiacuri entró corriendo y gritando. El hombre [rico] se asustó, se convirtió en venado y huyó.*

104. Entonces, su mujer se fue tras él. "Voy a morir al lado de mi marido" dijo.

105. El hombre pobre se enojó mucho. "Vete, imbécil; vosotros me perseguisteis tanto que también a tí te voy a matar" le dijo y, a su vez, se fue tras ella.*

106. La alcanzó en el camino de Anchicocha. "Todos los que bajan o suben por este camino verán tus vergüenzas" le dijo y la colocó boca abajo en el suelo.

107. Enseguida se convirtió en piedra.

108. Esta piedra, parecida a una pierna humana completa con muslo y vagina, aún existe.

109. Hasta hoy, por cualquier motivo, la gente pone coca encima de ella.*

110. Entonces el hombre que se había convertido en venado, subió al cerro y desapareció.

111. Antiguamente el venado comía carne humana.

112. Después, cuando los venados ya eran muchos, [un día] mientras bailaban una cachua diciendo: "¿Cómo haremos para comer hombres?",

113. una criatura se equivocó y dijo: "¿Cómo van a hacer los hombres para comernos?".*

114. Al oír estas palabras, los venados se dispersaron.

115. A partir de entonces, los venados habían de ser comida para los hombres. Cuando Huatiacuri hubo terminado todas estas hazañas, Pariacaca [y sus hermanos] salieron de los cinco huevos [en forma de] cinco halcones.*

116. Cuando Huatyacuri hubo terminado todas estas hazañas, Pariacaca [y sus hermanos] salieron de los cinco huevos [en forma de] cinco halcones.

117. Estos se convirtieron en hombres y se pusieron a pasear.

118. Entonces, cuando se enteraron de cómo se había comportado la gente de aquella época y de cómo ese hombre llamado (Tamíañamca) 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 hasta el mar sin dejar que uno solo se salvase.

119. Había también en aquella época un pullao que crecía en el cerro Llantapa y llegaba hasta el cerro de Huichoca formando un arco.

120. Este pullao era un árbol muy grande.

121. Encima se encontraban monos, caquis y todas las variedades de pájaros.

122. También todos estos fueron arrastrados hasta el mar.*

123. Al cumplir [su castigo], Pariacaca subió [al cerro] que llamamos hoy Pariacaca.

124. De esto hablaremos en el capítulo siguiente.

R3 (Capítulo 6° “/Se dice que/ Pariacaca, convertido en hombre, ya grande, se puso a buscar a su enemigo”)

- 1./Se dice que/ Pariacaca, convertido en hombre, ya grande, se puso a buscar a su *enemigo*.
2. El nombre de éste era Huallallo Carhuincho.
3. Solía comerse a los hombres y beberse [¿su sangre?].
4. Vamos a hablar de estos hechos más adelante cuando narremos la lucha que hubo [entre los dos].
5. Ya hemos hablado en el primer *capítulo* de las tradiciones acerca de Huallallo Carhuincho, de cómo se comía a la gente y de todo lo que hacía.
6. Ahora vamos a hablar de lo que [Pariacaca] hizo en Huarochirí y en sus alrededores.*
7. He aquí este relato.
8. Cuando ya era un hombre grande, se encaminó hacia Pariacaca de Arriba donde se situaba la morada de Huallallo Carhuincho.
9. En la quebrada más abajo de Huarochirí había una comunidad de yuncas llamada Huayquihusa.
10. En esa época, los miembros de esa comunidad celebraban una fiesta importante con una gran borrachera.
11. Mientras bebían, llegó Pariacaca.
12. Se sentó a un lado como suelen hacer los pobres.
13. Ninguno de los huayquihusa le sirvió de beber.
14. Pasó el día entero así. Finalmente una mujer, que era también miembro de esa comunidad, exclamó: "/Añañi/ ¿Cómo es posible que no le hayan convidado a nada a este pobrecito?" y llevándole un gran pote blanco de chicha se lo ofreció.
15. Entonces, él le dijo: "Hermana, te alegrarás de haberme brindado esta chicha; dentro de cinco días, verás que algo [muy grave] le sucederá a esta comunidad; por eso, no debes estar aquí en ese día; tendrás que irte lejos de aquí; si no, podré equivocarme y matarte también a tí y a tus hijos. Mucho me ha enojado esta gente".

16. Y, enseguida, añadió: "No hagas saber ni una palabra de lo que te he dicho a esta gente sino te voy a matar a tí también".
17. Entonces, cinco días más tarde, la mujer, sus hijos y sus hermanos, se retiraron de aquel lugar.
18. Los [demás] miembros de la comunidad seguían bebiendo tranquilamente.
19. Pariacaca subió al cerro que está arriba de Huarochirí.
20. Este cerro se llama hoy día Mataocoto.
21. Más abajo hay otro cerro llamado Puypuhuana, por donde bajamos cuando vamos a Huarochirí. Así se llaman [los dos cerros]. En ese cerro [¿de Mataocoto?], Pariacaca [se transformó en] tempestad de lluvia
22. y [bajo la forma de] granizo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hasta el mar sin *perdonar* a nadie.
23. Entonces, esta gran cantidad de agua, hecha torrentes, cavó las quebradas de las alturas de Huarochirí.
24. Ya acabado [su castigo], Pariacaca atravesó el río y se fue hacia las chacras de los cupara sin visitar a las otras comunidades yuncas ni hablar con sus habitantes, los cuales, aunque habían visto lo que pasó, no lo comprendieron ni supieron [su causa].*
25. Los miembros de la comunidad de los cupara sufrían mucho por la falta de agua, que hacían llegar a sus chacras a partir de un solo manantial.
26. /Sabemos que/ dicho manantial brotaba en un cerro grande que domina el pueblo actual de San Lorenzo.
27. Este cerro se llama hoy Sunacaca.
28. /Se dice que/ allí no había más que una laguna grande.
29. Conducían el agua de esta laguna para que llenase una serie de estanques mas abajo que les servían para regar las chacras.
30. Había entonces en esta comunidad una mujer muy hermosa de nombre Chuquisuso.
31. Como el agua era muy poca y su maíz se estaba secando, esta mujer regaba su chacra llorando.
32. Cuando Pariacaca vio esto, cubrió la bocatoma de la pequeña laguna con su

manta.

33. Al darse cuenta [de que el agua seguía disminuyendo], la mujer lloraba todavía más fuerte.
34. "Hermana, ¿por qué lloras tanto?" le preguntó Pariacaca.
35. "Mi maicito se está secando por falta de agua" le contestó.
36. "No te aflijas" le dijo Pariacaca. "Voy a hacer salir una gran cantidad de agua de tu laguna; pero antes, vamos a acostarnos juntos".
37. "Primero tienes que hacer salir el agua y cuando mi chacra ya esté regada, aceptaré acostarme contigo".
38. Pariacaca aceptó e hizo salir una cantidad enorme de agua.
39. Muy feliz la mujer regó todas sus chacras.
40. Cuando acabó, [Pariacaca] de nuevo insistió en acostarse con ella
41. 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 deseara. "Voy a hacer llegar el agua del río a tu chacra" le dijo.
42. "Hazlo primero" le contestó, "y sólo entonces dormiremos juntos".
43. 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 hasta un cerrito más arriba de San Lorenzo— y la hizo llegar hasta las chacras de los cupara de abajo.
44. Pumas, zorros, serpientes y todas las variedades de pájaros limpiaron y arreglaron la acequia.
45. /Sabemos que,/ para realizar esto, los pumas, los *otorongos* y los demás discutieron entre ellos quién iba a ser el primero en trazar el curso de la acequia.
46. /Se dice que/ todos querían asumir esta carga.
47. Venció el zorro: "Soy yo el jefe; yo voy a ir adelante".
48. Así se adelantó el zorro.
49. Había llegado a medio camino cuando, allí en el cerro arriba de San Lorenzo, inesperadamente, alzó el vuelo una perdiz cuchichiando.*
50. El zorro se asustó y, dando un ladrido, cayó cerro abajo.

51. Entonces, los otros [animales] muy encolerizados, escogieron a la serpiente para seguir trazando la acequia.
52. Si no hubiera caído el zorro, la acequia pasaría por más arriba.
53. Ahora va un poco más abajo.
54. En efecto, las huellas de la caída del zorro se pueden ver aún hoy
55. y el agua baja por el camino abierto por su caída.
56. Cuando acabó todo eso, Pariacaca pidió de nuevo [a Chuquisuso] que se acostara con él.
57. Ella le contestó: "Vamos a la peña allí arriba; allí estaremos juntos".
58. Esta peña se llama hoy Yanacaca.
59. /Se dice/ que allí se unieron.
60. "Vayamos los dos a algún lado" dijo la mujer. Y Pariacaca: "¡Vamos!" y se la llevó a la bocatoma de la acequia <Je Cocochalla.
61. Cuando llegaron, la mujer llamada Chuquisuso le dijo: "Aquí en mi acequia me voy a quedar" y se transformó en piedra.
62. Pariacaca la dejó allí y siguió subiendo.
63. Vamos a hablar de eso más adelante.
64. La mujer llamada Chuquisuso aún se encuentra, petrificada, en la bocatoma de esta acequia de Cocochalla.
- 65.*Cuniraya también se había convertido en piedra y se encuentra mas arriba en otra acequia, de nombre Huincompa.
66. Fue allí donde Cuniraya acabó;
67. hemos de contar todo lo que hizo en los *capítulos* que siguen.

R4 (Capítulo 8° “Cómo Pariacaca subió [al cerro], cómo un hombre siguió sus instrucciones y regresó con su hijo [a su tierra] y cómo [Pariacaca] luchó con Huallallo Carhuincho”)

1. Cómo Pariacaca subió [al cerro], cómo un hombre siguió sus instrucciones y regresó con su hijo [a su tierra] y cómo [Pariacaca] luchó con Huallallo Carhuincho.
2. Es verdad que ya hemos hablado de las tradiciones que se refieren a Huallallo Carhuincho;
3. sin embargo, no hemos contado ni dónde residía ni cómo había establecido allí [su dominio].*
4. /Se dice que,/ antiguamente, [Huallallo] residía en Pariacaca de Arriba.
5. No sabemos muy bien cómo se llamaba este lugar pero hoy se lo conoce por el nombre de Mullococha.
6. Cuando Pariacaca, en el curso de su lucha contra Huallallo Carhuincho, quiso extinguir el fuego [en que éste se había convertido], transformó este sitio en laguna.
7. La morada de Huallallo se encontraba en el territorio [hoy cubierto por la laguna] de Mullococha.
8. /Se dice que,/ en esa época, toda [esta] tierra estaba densamente poblada por yuncas
9. y, como ya lo hemos contado en el primer capítulo donde dijimos que [Huallallo] solía comer carne humana, abundaban grandes serpientes, caquis y todas las especies de animales.
10. Los cinco Pariacaca fueron a dar batalla a Huallallo Carhuinche. [Por el camino], en Ocsapata,* se pusieron a arrojar sus rihuis."
11. El tiempo se enfrió mucho
12. y cayó una granizada mientras jugaban.
13. Entonces llegó un hombre llorando.* Llevaba en brazos a uno de sus hijos; traía también ofrendas de mullo," de coca y de ticti que iba a sacrificar a Huallallo.

14. Uno de los [hermanos de] Pariacaca* le preguntó: "Hijo, ¿a dónde vas llorando así?"

15. El hombre le contestó: "Padre, llevo a mi hijito querido para dárselo de comer a Huallallo". "Hijo, ¡no lo hagas! Llévalo de nuevo a tu comunidad; dame a mí ese mullo, esa coca y ese ticti, y después regresa [a tu casa] llevándote a tu hijo" le dijo [el otro].*

16. "Después de cinco días, vas a volver aquí para ser testigo de mi lucha [contra Huallallo]. Si lo venzo, gracias a la gran cantidad de agua [de que dispongo], me dirás: "Es nuestro padre el que triunfa". Si es él quien me vence por la abundancia de su fuego, me dirás: "Ya se ha acabado la lucha". [Al oír estas instrucciones,] el hombre atemorizado le dijo: "Padre, ¿no se enojará Huallallo Carhuincho conmigo?".

17. "¡Que se enoje!" respondió [Pariacaca]. "No podrá hacerte nada; al contrario, soy yo quien va a animar a la humanidad, a los que son protegidos por Ami y por Llata y a las mujeres protegidas por Añasi;* ((a los unos voy a animar como hombres, y asimismo a las otras como mujeres)).** Mientras hablaba, el aliento salía de su boca, semejante a humo (?) azul claro.***

18. Cuando el hombre lo vio, tuvo miedo y le dio todo lo que había traído.

19. Entonces, los cinco hombres consumieron el mullo, que crujía mientras lo masticaban, y todas las [otras] ofrendas también.

20. El hombre volvió [a su casa] llevando a su hijo.

21. Así, después de cinco días, siguiendo las instrucciones de Pariacaca, regresó a fin de asistir [a la lucha].

22. Cinco días más tarde, conforme a su palabra, Pariacaca empezó a luchar contra Huallallo Carhuincho.*

23. He aquí este relato.
24. Como Pariacaca [y sus hermanos] eran cinco hombres, cayeron [en forma de] lluvia de cinco lugares diferentes.
25. Esta lluvia era amarilla y roja.
26. Después, [convertidos en] relámpagos, se arrojaron también de cinco lugares diferentes.
27. Desde la mañana temprano hasta la puesta del sol, Huallallo Carhuincho [en forma de] fuego gigantesco, cuyas llamas llegaban casi hasta el cielo, ardía sin dejarse extinguir.
28. Toda el agua producida por las lluvias de Pariacaca bajó hacia el mar.
29. Antes que (?) entrara [en el mar], uno [de los hermanos de Pariacaca]* hizo caer un cerro más abajo, [por el camino que iba a seguir el agua,] y la detuvo.
30. Entonces esta agua formó una laguna.
31. Esta laguna hoy se llama Mullococha.*
32. /Se dice que,/ cuando la laguna ya estaba llena, el agua casi llegó a cubrir el fuego que todavía ardía.
33. Pariacaca seguía arrojando sus rayos sin darle tregua [a su enemigo].
34. Entonces, Huallallo Carhuincho huyó en dirección a los anti.*
35. Uno de los [que estaban allí], hijo de Pariacaca,* lo persiguió.
36. Se encuentra todavía en la entrada de los anti para impedir la vuelta de Huallallo.
37. /Sabemos que/ su nombre era Pariacarco.*
38. La mujer-demonio que se llamaba Manañamca había sido la compañera de Huallallo Carhuincho.*
39. Esta mujer residía por la parte baja de Mama.
40. [Cuando Pariacaca venció a Huallallo,] ella a su vez vino a luchar contra él.
41. Manañamca también [luchaba en forma de] fuego.
42. Pariacaca, entrando por la parte baja de Tumna, se enfrentó con ella.
43. [Manañamca], arrojando [sus llamas] desde abajo, alcanzó a uno de los hijos de Pariacaca llamado Chuquihambo en el pie.

44. Sin embargo, fue de nuevo Pariacaca quien venció, y la ahuyentó hacia la laguna.
45. Cuando ya había vencido a éstos, volvió al sitio donde se encontraba su hijo Chuquihambo, quien, al quebrarse el pie, se había quedado cojo.
46. Este le dijo: "No regresaré; voy a quedarme aquí para custodiar de cerca a esta mujer, Manañamca, e impedir que vuelva". Su padre estuvo de acuerdo y prescribió todo lo que iba a recibir como ofrendas.
47. "Toda la población de estos dos valles te traerá las primicias de sus cosechas de coca antes que alguien la haya probado; sólo cuando tú la hayas probado, la gente podrá mascar la coca de sus plantaciones; después te sacrificarán una llama estéril que nunca ha parido; tú siempre comerás primero las orejas cortadas ([de las llamas sacrificadas])" le dijo.
48. Respetando sus instrucciones, todos los dueños de cocaleros de Sacicaya, de Chontay, de Chichima, de Mama, de Huayocalla y de Suquiacancha le traían las primicias de sus cosechas.
49. Y aún hasta hoy observan esta costumbre a escondidas.