

Rituales y mitologías.
Tópicos del Seminario, 20.
Julio-diciembre 2008, pp. 71-111.

Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el *Manuscrito de Huarochirí*

Óscar Quezada Macchiavello
Universidad de Lima

1. Un mundo viviente de fuerzas en tensión

El *Manuscrito de Huarochirí* aparece como el primer testimonio indígena del mundo prehispánico en el Perú.¹ La extensión del texto (31 capítulos y dos suplementos) y su antigüedad (se remonta a finales del siglo XVI o a principios del XVII) hacen que sea el documento más importante sobre la remota religión andina.²

¹ Emplearemos las siglas *MH* para hacer referencia a la traducción de Taylor (2003). Cuando lo citemos, a la sigla la acompañaremos con el número de la respectiva página. Mantendremos el código tipográfico adoptado por Taylor, a saber, los agregados en cursiva designan complementos de información necesarios para la comprensión de pasajes oscuros, los hispanismos contenidos en el manuscrito quechua se conservan en negritas cursivas y los términos quechuas —o andinos— no traducidos se transcriben en negritas. “El Manuscrito de Huarochirí fue escrito en un dialecto quechua ya desaparecido y en una época en la que la aculturación lingüística y religiosa era mucho menos importante que hoy. Por eso, no se puede considerar que el conocimiento, aun excelente, de cualquier dialecto quechua hablado actualmente sea una base suficiente para traducir este texto.” G. Taylor, 2000, p. 1. (Ahí están los datos completos sobre sus diversas traducciones).

² El sentido del *MH* resulta oscuro para un lector de hoy. Los investigadores de la historia se esfuerzan por comprender mejor a los destinatarios del *MH*. Se

En el *MH* hay construido un mundo de dioses y de hombres en permanente interacción. Los seres sagrados en general son designados con el término *huaca*, que alude o bien a las deidades masculinas o femeninas, o bien a la diversa manifestación material de dichos seres sagrados, o bien al santuario donde se practicaba su culto. Se trata de un mundo en el que los huacas luchan entre sí por su hegemonía y reciben de los hombres, en agradecimiento por los dones concedidos (en especial por la “fuerza vital”) o por mero temor, un conjunto de rituales (fiestas, ceremonias y sacrificios). Hay muchos huacas locales, pero los principales, esto es, los que alcanzan una expansión regional, son dos: Cuniraya Huiracocha y Pariacaca (que derrota a Huallallo Carhuincho, deidad más antigua que, a su vez, había derrotado a otros huacas más antiguos aún: Yanañamca y Tutañamca). En torno a Pariacaca, en especial, se articula toda una constelación de deidades emparentadas de un modo u otro con él. La mayor parte de relatos se refiere a ellas.

Como hemos dicho, esos dioses interactúan con los hombres, básicamente agricultores y pastores. Entre esos hombres destacan a veces algunos héroes culturales que establecen relación directa con los dioses o que, incluso, se convierten en huacas. Pero la aparición de los hombres se da, en general, como actores colectivos localizados por medio de toponimias. Figuran como pueblos, como comunidades (*ayllus*), como linajes. En suma, estamos en un campo de fuerzas intencionales en perma-

sabe que fue redactado unos 75 años después de la muerte de Huayna Capac y de la llegada de Pizarro a Tumbes. El jesuita Ávila, primer encargado de la investigación sobre las prácticas “idolátricas” de los habitantes de la provincia de Huarochirí, era cura de la doctrina de San Damián de los Checas en la mencionada provincia. En lo que respecta al autor (o los autores) del *MH*, Taylor supone que el proyecto habría sido iniciado quizá por Ávila, quien luego habría confiado la redacción a uno de sus asistentes, tal vez el *Tomás* cuyo nombre figura al margen de uno de los folios. En todo caso, si se admite la hipótesis de varios autores, estos habrían sido miembros de esa comunidad. Más detalles al respecto, que incluyen la hipótesis de que Ávila no haya sido jesuita, en G. Taylor, 2000, pp. 2-3.

nente tensión: luchas entre huacas, combates entre hombres, seducción violenta de huacas masculinos a mujeres, castigos de coléricos huacas a los hombres malagradecidos, rituales para aplacar la cólera divina o para ganar la tutela o los favores de los dioses, constituyen algunas de las escenas predicativas de continua confrontación que caracterizan a ese tenso mundo. Dichas escenas se proyectan sobre la confrontación, más próxima, cercana y actual, en la que Cristo, el huaca de los huiracochas españoles, a través de sus delegados sacerdotales, lucha contra todos los huacas anteriores identificados con Satanás. Ese es el aquí-ahora del relato y la extirpación de idolatrías no es otra cosa que la figura más radical de esa lucha.

2. Confrontación de semiosferas

En efecto, la producción e inscripción del *MH* en la tradición escrita quechua se da en el proceso de extirpación de idolatrías.³

³ El análisis del manuscrito le permite a Taylor reconocer que su redactor dominaba varios idiomas: “su lengua materna era, sin duda, un dialecto aru (es decir, de la misma familia que el aymara del altiplano o del jaqaru de Tupe, Yauyos), tenía un perfecto conocimiento de la variante de la lengua general (quechua) manejada en la provincia y conocía seguramente los dialectos quechuas locales que constituyen el sustrato del manuscrito. Existen también en el texto rasgos de otro(s) idioma(s).” G. Taylor, 2003, p. 13. No obstante, a Taylor no le queda clara la tarea del *redactor*, o más bien, del *autor* del manuscrito. Le resulta difícil saber si estamos ante una recopilación de la tradición oral, lo que sería una labor precursora de la actual etnología. Se inclina a considerarlo una obra literaria “en la que no sólo transcribió los datos que le habían contado sino que también los ordenó y comentó. Tal vez inspirado por los pocos capítulos compuestos por Ávila, preparó un libro dividido en párrafos y capítulos organizados temáticamente: primero, los grandes mitos, base de la cosmogonía regional; luego, las tradiciones sobre las migraciones de sus antepasados y las conquistas atribuidas a dioses y héroes divinizados quienes, según las poblaciones locales, habían fundado sus comunidades.” *Ibid.*, p. 15. El *MH* no sigue, pues, una secuencia lineal. Por ahí no hay que buscar la cohesión del texto ni la coherencia del discurso. Hay que apuntar, más bien, a los vasos comunicantes que dan cuenta de diferentes órdenes “temático-narrativos”.

De acuerdo con la información histórica disponible, esa es la experiencia práctica en la que se inscribió la producción de ese texto.⁴ Pero no estamos ante el manuscrito original, ni siquiera ante una transcripción, sino ante el resultado de un arduo y exigente trabajo de traducción, establecimiento y edición, esto es, ante una versión normalizada por la investigación paleográfica, filológica y etnolingüística. Esa investigación ha dado lugar a una edición científica para estudiantes e investigadores, pero también a una edición “popular” que puede leerse “sin necesidad de recurrir constantemente a un aparato crítico de notas”.⁵ Reconocemos, por cierto, los méritos y los aportes de ese arduo y a veces árido trabajo de establecimiento y de edición del texto; nos apoyamos en él, pero buscamos “otra cosa”.

⁴ La remisión del texto a la práctica histórica en la que se produjo permite entender que no nos situaremos en la capa inferior del “texto lingüístico” sino en la capa superior de la práctica que le dio sentido y, en concreto, en la práctica interpretativa que le da sentido aquí, ahora. Se comprende, entonces, que las dimensiones “sensibles” y “corporales” no tienen que estar representadas en el texto para ser pertinentes, particularmente cuando se trata de articular la enunciación sobre una experiencia sensible y sobre una corporeidad profunda. En lo que respecta a nuestra pertinencia teórica, “es suficiente, por ejemplo, remitir las nociones dependientes de la ‘foria’ y de la ‘tensividad’ a una capa ‘proto-semiótica’ para procurarles un estatuto claro y operatorio. Las valencias perceptivas de la tensividad, entre otras, han sido criticadas frecuentemente en razón de la ausencia de todo anclaje, ausencia que da a su utilización imprudente un carácter particularmente especulativo; la ‘percepción’ semántica y axiológica de la que rinden cuenta forma parte del círculo sustancial (y no pertinente) de la enunciación textual; pero en un nivel superior, el de las prácticas semióticas (las prácticas de producción de sentido, las prácticas interpretativas, particularmente), encuentran toda su pertinencia: un universo sensible es dado a aprehender dentro de una práctica concreta, por las figuras de un texto, y entonces las valencias juegan su rol como ‘filtro’ práctico de la construcción axiológica”. J. Fontanille, “Pratiques sémiotiques: immanence et pertinence, efficience et optimisation”, 2006, pp. 22-23. (Traducción inédita de Óscar Quezada).

⁵ G. Taylor, 2003, p. 9. Hay dos versiones castellanas integrales del *MH*, la de José María Arguedas y la de Gerald Taylor. Una opción metodológica importante consiste en asumir, sin más, la normalización efectuada por Taylor y en proceder a la toma de posición desde la perspectiva de un lector moderno lego en temas paleográficos, filológicos y etnohistóricos. Conocemos las dos ediciones

Nos interesa partir de la hipótesis de que un sujeto de enunciación que fuera también un cuerpo, en el que se encarnarían tensiones fóricas, sería susceptible de dar testimonio de sus experiencias.⁶ En el caso que nos ocupa, la instancia de discurso opera sobre la encuesta que Ávila y/o el amanuense Tomás llevan a cabo para que anónimos encuestados manifiesten o expresen la experiencia de una creencia o de una pertenencia. Por cierto, cada encuestado remite, a su vez, a relatos heredados o recibidos de los portavoces de su tradición. Si nos dejásemos llevar por esa referencia, estaríamos ante un indefinido cordón de enunciaciones que conduciría hacia un origen inaccesible para la percepción directa, pero que estaría avalado por las huellas dejadas por los contactos sucesivos entre cuerpos intermedios.⁷

de Taylor, 1987 y 2003 pero, para los efectos del análisis que queremos emprender, nos basta la referencia a su edición “popular”, ya que nuestra pertinencia no es ni filológica, ni lingüística, ni lexicológica, sino semiótica; y, dentro de esa disciplina, está ajustada a un punto de vista parcial. Para poner las cosas claras, nuestro objeto no es la tradición oral sino la tradición escrita, traducida al castellano, normalizada, dada a leer por el especialista confiable a un público general; y nuestro enfoque teórico apunta sólo a los fenómenos fóricos y tensivos del discurso. Por eso, en este estudio no nos ocuparemos de analizar, por ejemplo, el componente onomástico del relato: es un tema polémico y complejo que excedería aquí nuestras posibilidades. Remito a Ferrel, 1990; Torero, 1990 y Manga 1994a, 1994b.

⁶ Hipótesis propuesta por J. Fontanille, 2008, p. 305. Aunque la he modificado levemente para dar cuenta de mi voluntad de integrarla a las tesis de Zilberberg, 2006. Hacer compatibles las especificidades teóricas de esos dos autores, implica “encarnar” las categorías de la *tensividad fórica* en el *cuerpo sensible*. En nuestro campo, tender las redes de la *tensividad fórica* sobre la construcción de la identidad corporal del actante de acuerdo con el modelo de la producción del acto, lleva a pensar que entre lo *mítico* y lo *tímico* hay algo más que un mero anagrama.

⁷ “En otros términos, el testimonio obedece a la misma cadena continua de enunciación que la de la tradición, si se admite que cada una de las inscripciones de huellas sucesivas es una ‘enunciación’ de los cuerpos en cuestión. Solo hay testimonio posible dentro de los límites de la ‘memoria figurativa’ de los cuerpos”. J. Fontanille, 2008, p. 306. Además, es bueno entender que “si la semiótica se viera obligada a declarar la naturaleza de su ontología, en caso de aceptar

Pero al final de ese cordón “sin comienzo”, esto es, en la instancia que da lugar al *MH*, encontramos una confrontación de cosmovisiones o, si se quiere, de semiosferas.⁸ El texto es producido materialmente en plena guerra de las idolatrías. En él quedan las huellas de la energía empleada por los evangelizadores para reconocer y cambiar la identidad del Otro. Así, por ejemplo, cuando en los capítulos 3 y 4 del *Manuscrito*, el enunciador narra, respectivamente, la historia de un diluvio y la de la muerte del sol, en el último párrafo de ambos relatos el embrague a “Nosotros los *cristianos...*” marca la diferencia entre el [*ellos / allá*], actante que interpreta los relatos narrados de acuerdo con sus ideas supersticiosas y el [*nosotros / aquí*] actante que lo interpreta en función de la única verdad que proviene del catecismo o de la Biblia.

Gracias a la lectura de la traducción más autorizada del manuscrito, es posible detectar fácilmente, en la superficie misma del texto, la constante repetición de ciertas frases endurecidas, congeladas, que nos informan acerca de lo que hemos dado en llamar *vectores fóricos*, pues aparecen como “reiterados giros” que, precisamente, “hacen girar” los esquemas y estructuras de los relatos. Dos en especial concentran y condensan una fuerte energía mítica productora de sentido que da impulso y dirección a la tensa toma de posición de la instancia de discurso. Se refieren, una, a la confusión (y engaño), que viene del diablo; la otra, a la transmisión (e infusión) de la fuerza vital, que viene de los (o las) huacas.⁹

alguna, esa sería negativa: no existen antecedentes intangibles, solo existen recuerdos creíbles”. C. Zilberberg, 2006, p. 137.

⁸ “Contrastada con la *cosmovisión*, entendida como algo compacto que tiende al cierre, a la clausura; la *semiosfera* especifica un ámbito poroso, activo, abierto, de traducción, paráfrasis, asimilación o rechazo. Si la *cosmovisión* es existencia, la *semiosfera* es, básicamente, praxis. No se trata, por ende, de conceptos antitéticos sino complementarios para comprender el mito como conocimiento e interacción, esto es, como ‘puesta en forma’ simbólica en la que se manifiesta originalmente, en tensión, una cu(ltu)ra”. O. Quezada, 2007, p. 345.

⁹ Esos “giros” textuales pueden también ser identificados como las más eficaces *figuras del discurso*. C. Zilberberg, 2006, p. 452. Se parecen, por su

Son, pues, el plano de la expresión de las vicisitudes que afectan a dos direcciones inmersas en la “moviente” e inestable confrontación fórica de semiosferas, esto es, en la polémica toma de posición que afecta a la instancia de discurso.¹⁰ Se trata de expresiones ritualizadas, primero por la escritura y luego por la traducción y la normalización del texto. Valen como núcleos cuyo correlato semántico es la diseminación de esa efervescencia fórica en la interacción corporal de los actantes: cabe notar aquí que, lo que siempre fue la “transmisión de fuerza vital” de parte de los huacas a los indios, se transforma, en la mira del proyecto de evangelización, en

iteratividad casi obsesiva, por el hecho de que “se meten” en las principales isotopías revelando la cosmovisión del enunciador, a lo que Keane, 1995, p. 72 llama figuras “macro” o “molares”, que organizan amplias secuencias de un texto, e, incluso, como en nuestro caso, del discurso en su totalidad. Esas figuras “molares” se distinguen así de las abundantes figuras “moleculares” que constituyen los conjuntos significantes. Keane se refiere a la archifigura de la “trampa” en el universo de Italo Calvino. En nuestro *corpus* esa figura es pertinente, pues el demonio —bajo diversas apariencias, en especial como dios o huaca — “hace caer” en ilusorias trampas a los indios.

¹⁰ Nuestro breve artículo tiene por objeto la(s) *fuerza(s)* del discurso. En esa línea, Zilberberg propone llamar *foremas* a las magnitudes que muestran la foria sin falsearla, sin inmovilizarla o disecarla. Foria que condensa las sub-dimensiones de *tempo* y de tonicidad, en la dimensión de la intensidad; y las de temporalidad y espacialidad, en la dimensión de la extensidad. “Para calificar discursivamente un *hacer* que ocurre en algunas de las sub-dimensiones, es importante reconocer tres ‘cosas’: su dirección, el intervalo recorrido y su impulso. [...] Como todo inventario, esa tripartición es ciega. En primer lugar, la dirección y la posición son presuponientes, y el impulso presupuesto. Hemos adoptado el término de forema para indicar que los presuponientes son deudores de su presupuesto. La primacía del impulso concuerda, por una parte, con el predominio del *padecer* sobre el *actuar*; por otra, con la rección de la intensidad sobre la extensidad. Desde otra perspectiva, la dirección aventaja a la posición y al impulso cuando el *actuar* se libera de la autoridad del *padecer* con el propósito de satisfacerlo, de colmarlo. Abordamos con esto la cuestión del sujeto, pero con la condición de pensar las vivencias del sujeto en términos de deformación, de acomodación, de respuesta, inmediata o diferida, a las solicitaciones del no-yo. Desde el punto de vista epistemológico *stricto sensu*, la valencia es identificada como la ‘intersección’ de un forema y una subdimensión”. C. Zilberberg, 2006, pp. 86-87.

“confusión del demonio”: dos puntos de vista antagónicos conviven en la instancia de discurso, el de la “confusión...” informa de una toma de posición actual, el de la “transmisión...”, de una potencial. Ambos, cuyos emblemas son esas frases, se refieren al mismo fenómeno. Pero el resultado, en un caso, es un proceso disfórico; en el otro, uno eufórico.

La fuerza vital, transferida finalmente de las creencias indígenas a la fe católica dominante, desemboca en la polarización axiológica de las magnitudes del discurso (*nosotros, religión verdadera vs. ellos, confundidos por el demonio*).¹¹ Veamos.

¹¹ Si oponemos, en el eje de contrarios del cuadrado semiótico, el *mundo cristiano* al *mundo indígena* y tomamos posición en la instancia de discurso correspondiente al actante fuente del *MH*, tendremos dos recorridos siempre disponibles y virtualmente activos. Un recorrido 1, que niega el *mundo indígena* y afirma el *mundo cristiano*, pasaría por la *extirpación* operada por el sacerdote o por su delegado; y un recorrido 2, que niega el *mundo cristiano* y afirma el *mundo indígena*, pasaría por la *confusión* operada por el demonio o por su delegado. “En consecuencia, cada uno de los dos sólo puede realizarse neutralizando al otro y la ‘energía’ desplegada por este hacer estará entonces en función de la resistencia opuesta por el recorrido contrario. La primera consecuencia de la polarización del sistema de valores es, pues, una tensión (una *diferencia de potencial*), entre el polo negativo y el polo positivo; la segunda consecuencia es la aparición de una *tensión* entre las dos direcciones posibles, es decir, entre dos recorridos de orientación opuesta”. J. Fontanille, 2001, pp. 55-56. Las negaciones y afirmaciones del cuadrado no son sólo operaciones lógico semánticas, son, sobre todo, fenómenos fóricos. Se puede decir que la tensión, originada en la conquista y continuada en la colonia, persiste hasta hoy. Ningún recorrido se ha realizado de modo absoluto. La diferencia de potencial pareció favorecer al conquistador, pero a ese temperamento excluyente y exclusivo se opuso la férrea voluntad de mezcla y sincretismo del indígena: debajo de los santos y del templo, seguía presente la huaca (qué mejor ejemplo arquitectónico que la huaca de la luna bajo el templo de Santo Domingo, en Cusco). Podemos decir que, cambiando la lexicalización de los sub-contrarios, ha subsistido el término complejo: lo cristiano se ‘andiniza’ y lo andino se cristianiza.

3. “Confundidos por el demonio”

Hay un conjunto de secuencias en las que, como correlato de ese vector, se despliegan escenas predicativas movidas por el diablo que confunde.¹²

Veamos algunas. En el capítulo 20, a propósito de las costumbres asociadas al culto de Llocsayhuancupa, leemos que un hombre llamado Gerónimo Canchoguamán,

al momento de morir, engañado por el demonio, cayó en este pecado *de la idolatría* y, engañado por varios hombres ancianos y diabólicos, cuando estaba a punto de morir, se *confesó según los ritos gentílicos*. Nuestro Señor *Dios* sabrá dónde se encuentra ahora. *MH*, 95.

El hijo de este hombre, don Cristobal Choquecasha, “hizo *juramento* sobre la *cruz*” y procede a relatar una emotiva historia que lo retrata como un heroico luchador contra la confusión del demonio, que se le presenta en casa de su enamorada, lugar que había sido el santuario de Llocsayhuancupa. Dicho relato de lucha, cambiando sus coordenadas espacio-temporales, se extiende al capítulo 21 en que el mencionado huaca, presentado como un horrible demonio malo, lo atemoriza apareciéndosele en un sueño que, extrañamente, no es sentido como sueño. Se trata, pues, en los capítulos 20 y 21, del relato de dos exorcismos que dan muy fuerte intensidad a la presencia del demonio y, por cierto, al combate que entabla don Cristóbal contra él. Más adelante, ya en el primer suplemento con el que concluye el *MH*,

¹² No olvidemos, al respecto, una pertinente acotación de valencia extensiva: lo opuesto de *symbolo* es *diábolo*. Aquel congrega, concentra, une; éste, disgrega, dispersa, desune. El *símbolo* cohesiona las partes de un todo. El *diábolo* las dispersa, al extremo de que ya no se reconozcan como partes. Un profundo estudio del término *Supay*, equivalente a Satanás, en G. Taylor, 2000, pp. 19-34. Entonces, la confusión diabólica, en términos de intensidad, debilita la presencia del verdadero dios y fortalece la del demonio, impregnada en las huacas; pero, en términos de extensidad, convierte la (com)unidad cósmica en diversidad caótica.

volvemos a encontrar tres referencias del narrador a la frase *confundidos por el demonio*: (i) Haciendo alusión a los rituales adoptados por las comunidades cuando nacían mellizos (**curis**), el narrador dice: “Es posible que, en todas las regiones, *confundidos por el demonio*, mantengan estas prácticas.” *MH*, 145. (ii) En referencia a las mismas prácticas exclama:

¡Cuán felices son hoy los **masas**, que no gastan tanto como en los tiempos antiguos! O tal vez, pensando en otros tiempos, se lamentan de no hacer más estas cosas. Quizá en las demás comunidades, *engañados por el demonio*, todavía no las hayan olvidado. *MH*, 150.

Este fragmento expresa una sintaxis intensiva descendente modulada primero por el “tal vez” y luego por el “quizá”: el punto de partida, de tono eufórico en la perspectiva del narrador, es la alegría —cristiana— de no gastar (*sólo más*), de ahí se pasa a la atenuación (*menos de más*: “se lamentan”) y, de ahí, a la aminoración (*más de menos*: “no las hayan olvidado”). (iii) Un poco más adelante, describe la angustia que padecen los oficiantes para conseguir ofrendas, y dice: “Así erraban con gran trabajo totalmente confundidos *por el demonio*.” *MH*, 151.

Se trata aquí, para el narrador, de cuerpos insatisfechos, agitados, desconcertados, desorientados, ansiosos. En la sintaxis intensiva la decadencia se ha completado (“totalmente”), ese *sólo menos* del hombre que, en el trance de querer seguir rindiendo culto al huaca, sufre la carencia, corresponde a una “caída” en una intensa disforia, propia de la confusión demoníaca, acompañada, en la extensidad, por una dispersión espacial (“erraban”).

Ahora vamos a detenernos en una escena altamente reveladora. En el capítulo 9, dedicado a describir el modo como Pariacaca, al terminar de vencer a todos sus rivales, empezó a señalar cómo debía ser adorado, a propósito de la descripción de un rito, leemos:

Entonces, todos pasaban la noche en el sitio donde ahora se ha puesto una **cruz** y allí preguntaban si el año iba a ser bueno para ellos. Al día siguiente, empezaban un peregrinaje a todos los **huacas** locales, ... Después, todos los **huacas*** preparaban bolsas de coca y bailaban. Ese día, desde muy temprano, adoraban al demonio en Llacsatambo donde le ofrecían llamas y otras cosas. Confundidos *por el demonio*, hacen estas cosas en todas las comunidades, aunque ahora ya las están olvidando. Es posible que, como han disfrutado sólo pocos años de un buen predicador y maestro como este doctor Francisco de Ávila, todavía no crean en sus corazones. Con otro **padre**, podrían volver a esas prácticas. Algunos se hacen **cristianos** sólo por miedo, pensando que el **padre** o alguna otra persona podría enterarse de su mala conducta. Al mismo tiempo que rezan el **rosario**, llevan consigo por todos lados sus hermosos **illas**** Aunque ellos mismos no practiquen estos ritos, son muchos los hombres que suelen contratar a algún anciano para que lo haga en su lugar. *MH*, 62-63.

El embrague temporal del [*entonces*] del relato (“pasaban la noche”) al [*ahora*] del narrador (“donde ahora se ha puesto una cruz”) lleva a la posición central que, en el campo de presencia desembragado, la instancia de discurso ha tomado. La mira que envuelve todo ese campo apunta a la extirpación de idolatrías. El narrador “fuente” pone en el horizonte protensivo un “blanco” aún no realizado; en términos aspectuales, un proceso no terminado, imperfecto; pero que *va avanzando*: la cruz es el símbolo de ese progreso del proceso, de esa su actual [*duratividad*].

Ese proceso de extirpación pone al narrador del lado operador, activo; y a los indios del lado operado, pasivo; de modo tal que [*nosotros/ahora/aquí*] es la posición que simboliza al verdadero dios cristiano enfrentado con los ídólatras [*ellos/entonces/allá*], confundidos por el demonio. Eso quiere decir que, en la mira del extirpador, que es la del enunciador, aquellos huacas no son captados como dioses sino como ídolos con los que el

* Oficiante en los ritos.

** Objetos personales custodiados como tesoros con el fin de asegurar la prosperidad de su dueño.

demonio confunde a los potenciales cristianos. La mira de aquel a quien se extirpa la idolatría no está dicha, queda virtualizada. Otro embrague (“aunque ahora ya las están olvidando”) indica que en el [ahora] de la enunciación, el *progreso* (repunte) del proceso del que hablábamos líneas arriba entra, por concesión, en tensión fiduciaria de *retroceso* (atenuación). El olvido, esto es, la virtualización de la antigua práctica, no es aún total: el narrador señala la insuficiencia del tiempo de prédica requerido para consumir la convicción de [ellos / ahora]. Hay una figura de distancia: el narrador *extraña* o *echa de menos* la prédica eficaz de Francisco de Ávila, (“buen predicador y maestro”), héroe paradigmático de la extirpación. Los indios la han “disfrutado pocos años”. Se ha debilitado la presencia de esa prédica. Está en horizonte. Es una “fruta” cuyo sabroso sabor se va atenuando. Incluso queda abierta la posibilidad de que los indios “todavía no crean en sus corazones”. La mira apunta al “corazón”, figura de la carne, sede y centro oculto de la verdadera convicción. Aparece, anónimo, “otro *padre*” que asume un carácter peyorativo por la relación con Ávila: la presencia de su prédica podría no tener la eficacia requerida y algunos indios volverían a “esas prácticas”.

Ahora bien, la secuencia empieza presentando a [ellos / entonces/ allá], los indios, como totalidad (“todos”); en concreto, como magnitud plural. Luego, una operación cuantitativa de particularización desembraga una inquietud. En efecto, el narrador pasa de la totalidad a la parte y, embragando, constata que [ahora / aquí]: “Algunos se hacen *cristianos* sólo *por* miedo”, ante la vigilancia de un juez sancionador. Por oposición a la “conversión de corazón”, interior, reflexiva, fuerte; la conversión “por miedo”: exterior, reactiva, débil, permite expresar no sólo la preocupación por la autenticidad de esos procesos sino también por la eficacia de la extirpación. La coexistencia de la práctica de “rezar el rosario” con la de portar sus “hermosas *illas*” informa de la persistencia de un régimen *poroso* articulado con valencias de *mezcla* y

participación, exactamente ahí donde el portavoz de la extirpación espera un régimen *impermeable* articulado con valencias de *selección* y *exclusión*. El narrador revela aquí algo de su personalidad. Es alguien que ve “hermosas” las “**illas**”, esto es, que comparte un sentimiento estético común con la gente de su pueblo, que describe las costumbres que practicaban hasta una fecha reciente y que tal vez seguían practicando en secreto. No hay motivos para dudar de la sinceridad de su conversión al cristianismo. Así lo corroboran las conclusiones de los capítulos 3 y 4 a las que hemos aludido.¹³

La extirpación como acto pragmático, acompañada por un trabajo comunicativo de disuasión de creer en los ídolos y de persuasión de creer en la doctrina católica, se ampara en una lógica implicativa que espera “llegar a” obtener resultados positivos (*Si* extirpamos y catequizamos, *entonces* ellos van a olvidar a sus ídolos y se van a convertir a nuestra fe). Pero esa lógica implicativa descansa en valencias de selección y exclusión. Repugna la posible coexistencia (sincretismo) —propia de las valencias de mezcla y de participación— y, también, la deserción (que, en una orientación inversa, retoma las valencias de selección y exclusión). La extirpación pretende *desprogramar* la acción, aplacar la mira puesta en los llamados “ídolos”, e inven-

¹³ Pero se trata de un narrador que, al presentar las tradiciones del pasado, “nunca sugiere que sean mentiras absurdas o engaños diabólicos, como lo hacen la mayoría de cronistas que se refieren a la tradición prehispánica. Son simplemente recuerdos de una época gloriosa pero superada, una civilización vencida gracias a la intervención de un *huaca* más poderoso que Pariacaca y Tutayquire. Ciertamente, los huacas se convierten en demonios una vez terminada la conquista. Pero, hasta entonces, protegen y ayudan a las comunidades.” G. Taylor, 2003, p. 15. En efecto, Cristo es [*aquí/ahora*] el huaca más poderoso. Los huacas aborígenes, al ser derrotados, son equiparados con Satanás, enemigo de Dios y de la raza humana. Pero “en otro tiempo” [*allá/entonces*] fueron buenos. La hegemonía cristiana, expresada en la lógica de la selección y la exclusión, no acepta la participación y menos la mezcla. Solo hay un dios verdadero. Si hay otros, ya no son los dioses que eran, ahora son demonios. Y malos, además.

tar un nuevo sistema de valores. Promueve, pues, desde el dominio del *Mí-carne*, la emergencia de otra axiología y de otro horizonte de acción.¹⁴

Pero los sincretismos y deserciones “sobrevienen” cual eventos que resultan imprevistos desde la mira dominante y que, como tales, responden a una lógica concesiva (*Aunque* se convirtieron a nuestra fe, continúan con sus rituales / *Aunque* se convirtieron a nuestra fe, retornan a su idolatría). Esos eventos delatan la presencia, aún eficaz, de las huacas que se daban por extirpadas (virtualizadas) pero permanecían ocultas (potencializadas) “esperando” la oportunidad para (re)actualizarse y realizarse.¹⁵

¹⁴ Retomamos lo esbozado en la nota 6: basamos nuestra descripción en el modelo de producción del acto, presentado por Fontanille en forma de un punto del que brotan tres vectores que entran en interacción tensiva y diseñan zonas de dominio de cada uno de los tres ejes de la identidad. Los tres tipos de identidad que permiten describir el devenir del actante, sea de la enunciación o del enunciado, remiten a tres operaciones semióticas de base: la *toma de posición* (por lo que se refiere al *Mí-carne*, instancia sensorio-motriz de referencia), la *captación* (en lo que atañe al *Sí-ídem*, instancia de los *roles* obtenidos por similitud y repetición) y la *mira* (en lo que concierne al *Sí-ipse*, instancia de las *actitudes* obtenidas por tránsito y alteridad). Fontanille, 2008, pp. 52-54. La hipótesis central es que todo actante ‘encarnado’ se puede analizar en dos instancias por lo menos: el *Mí-carne* de referencia y el *Sí-cuerpo propio* en devenir. La identidad actancial se construye, pues, en el acto. Y todo acto emerge de la animación sensorio-motriz del actante. En consecuencia, el modelo de producción del acto se apoya en la interacción entre la carne y el cuerpo propio, entre el *Mí* y el *Sí*. El acto será entonces el resultado de la correlación (convergente o divergente) entre las presiones sensorio-motoras ejercidas sobre el *Mí-carne* (valencia de intensidad) y las presiones ejercidas sobre el *Sí-cuerpo propio* (valencia de extensidad).

¹⁵ Las lógicas de la implicación y de la concesión están expuestas en Zilberberg, 2006, pp. 112-114. Además, deliberadamente, hemos puesto “llegar a” y “sobrevienen” entre comillas para aludir al *modo de eficiencia* de las dos acciones concernidas, que se analiza partiendo de sus resultados. Así, la extirpación y la consecuente disuasión / persuasión siguen el esquema ascendente del “llegar a”, es decir, son todo un trabajo que día a día se va haciendo en busca de obtener, en el indio, el cambio de fe. Por lo tanto, la conversión es una magnitud que penetra progresivamente en el campo de presencia del discurso. Mientras tanto, siempre desde la mira del narrador fuente, el sincretismo y la deserción

Un contra-programa digno de considerarse es la falsa conversión. En efecto, el falsario expresa la apariencia de un acontecimiento pasional por el que adhiere a la fe católica. Gracias a alguna manifestación observable por los extirpadores, el falsario “hace signos” que usa para mentir (*hacer parecer lo que no es*). Hace, pues, creer un afecto, induce a ilusión e incluso manipula a los operadores de la supuesta extirpación haciéndolos sentirse exitosos.

Estas estrategias de resistencia caracterizan a una identidad ancestral lograda, desde antes de la conquista española, por repetición de roles y por similitud de comportamientos heredados. Apuntalan, pues, al *Sí-ídem*, zona en la que la memoria del actante, entregada a su programación, “repite su lección” y aplica un “guión” ya prestigiado “desde los orígenes”.

En suma, más allá del choque de esas dos lógicas o de los trucos de los destinatarios de la extirpación, estamos ante un narrador que, sin dejar de articular una clara repartición axiológica, se permite dudar de la eficacia de la acción y de la prédica católicas, que admira lo que pueda ser bello en los objetos autóctonos y que, incluso, duda ante la diversidad de fuentes divergentes respecto a ciertos temas.¹⁶ El actante operador de la

aparecen como eventos que sorprenden y desconciertan. Eso indica que golpean e irrumpen bruscamente en el campo de presencia del discurso y corresponden a la energía o foria de la “confusión” demoníaca. La reflexión sobre los modos de eficiencia es transversal a toda la semiótica tensiva de Zilberberg. Está perfilada en el capítulo “Centralidad del evento” y resumida en el Glosario. C. Zilberberg, 2006, pp. 179-213; 460. En lo que respecta al modo de existencia de las operaciones de la praxis enunciativa, ver J. Fontanille y C. Zilberberg, 2004, pp. 163-190.

¹⁶ En efecto, en algunas ocasiones, no reprime el desconcierto que le causan sus fuentes: “Pero la gente cuenta versiones completamente distintas, que varían de **ayllu** en **ayllu**, en cada comunidad. Y hasta en sus nombres, los mama las llaman de una manera, los checa de otra. (...). Así no se puede llegar a una conclusión definitiva”. *MH*, 78. La existencia de relatos diversos permite apreciar una tensión entre versiones y formas diferentes de relatar las identidades y alteridades. En el *MH* hay tensiones entre varios de los relatos, presentes simultáneamente en el texto, que exponen tradiciones no solo diferentes, sino a veces contrarias y hasta contradictorias.

extirpación, con quien se identifica ese narrador, está, por su parte, inmerso en el dominio del *Sí-ipse*, consagrado a la construcción en perspectiva de un mundo futuro. Guiado por una “imagen meta”, por una “esperanza”, busca realizar el ideal de un mundo totalmente cristiano.

4. “Transmitir la fuerza vital”

Quizás el vector más relevante respecto a nuestro interés teórico sea “transmitir la fuerza vital”.¹⁷ Ese giro lingüístico parece ser el que más se acerca al sentido del vínculo fórico entre los huacas y los hombres, por el que la “animación” viene de aquellos a éstos.¹⁸ Las batallas entre los huacas, auténticas “conflagraciones cósmicas”, no son otra cosa que *pruebas* en las que el ven-

¹⁷ Para el análisis de este decisivo enunciado nos apoyamos en la excelente aproximación filológica y etnohistórica expuesta en el ensayo “*Camac, camay y camasca* en el Manuscrito quechua de Huarochiri”, en G. Taylor, 2000, pp. 1-17.

¹⁸ Los hombres reciben, pues, esa fuerza de los huacas. Estos, mientras tanto, la toman de sí mismos. Hemos contado aproximadamente quince ocurrencias significativas a lo largo del *MH*. Incluso se da el caso de una huaca llamada Maclla de Arriba cuyo marido era el Sol que propicia una transmisión por género. “Los hijos de estos dos eran Pariacaca y Chaupiñamca. Chaupiñamca poseía grandes poderes para transmitir la fuerza vital a los seres humanos; ella lo hacía a las mujeres y Pariacaca a los hombres”. *MH*: 74. En *MH*: 54, hay otra referencia a la transmisión por géneros. Por lo demás, cuando Zilberberg estudia la interdependencia de la lengua, la retórica y el mito, presenta a este último “como caución de la superioridad de lo animado sobre lo no-animado”. La lengua, “como reparto entre lo animado y lo no-animado” y la retórica, “como animación de lo no-animado”, completan esa tríada que estaría “al servicio de la vida, de la vitalidad: sin duda, cada uno de los componentes se define por su parcialidad, mas por eso mismo permite a los demás colmar los vacíos que su parcialidad pone de manifiesto”. Recoge también la referencia de Cassirer a Humboldt, en el primer tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas*, a la “imaginación lingüística”: “En el hecho de que los astros participen de la misma clase de los hombres y los animales, Humboldt ve la mejor prueba de que son considerados, en el pensamiento de los pueblos que hacen esa asimilación, como seres que se mueven por su propia fuerza y que sin duda, dotados de personalidad, dirigen el destino de los hombres”. C. Zilberberg, 2006, p. 229.

cedor es aquel que *prueba* que es el que realmente “transmite la fuerza vital”. Lo que no excluiría que los vencidos participen, a distintos niveles, de esa transmisión. Los conflictos, entonces, son producto de una tensión de hegemonía o de posiciones en una escala jerárquica:

Dicen que en tiempos muy antiguos había unos huacas llamados Yanañamca y Tutañamca. En una época posterior, éstos fueron vencidos por otro huaca llamado Huallallo Carhuincho. Después de haberlos vencido, era Huallallo quien transmitía la fuerza vital a los hombres. *MH*, 28.

Si bien la referencia a las luchas entre huacas es constante, destacan, en especial, en los capítulos 8 y 16, las auténticas “guerras cósmicas” entre Pariacaca, (quien se vale del agua bajo la forma de “lluvia amarilla y roja”, de “relámpagos”, “rayos” y “terremotos”) y Huallallo, (quien se vale de “un fuego gigantesco” y, luego, de una “serpiente enorme llamada **amaru**”). La confrontación es la *puesta en presencia* de dos huacas actantes y de sus programas. Ese encuentro, asegurado por el discurso en acto, es la condición misma de la prueba. Ambos huacas toman posición en el mismo campo de discurso. El más fuerte se apodera de la posición central, dominante. A partir de ahí, aventaja al huaca dominado. Como vencedor, tiene presencia más fuerte. El vencido, cuya presencia es debilitada, es repelido a la periferia en una profundidad humillante, o arrojado fuera de campo, como sucede a lo largo de casi todo el *MH* con Huallallo Carhuincho. Aunque el *poder hacer*, de Pariacaca, por ejemplo, saca ventaja sobre el *poder hacer* de Huallallo, el de este último no es obligatoriamente nulo (*no poder hacer*) ya que conserva una presencia potencial. De ahí que la victoria de Pariacaca es más meritoria mientras más fuerte es la resistencia de Huallallo. La dominación aparece, pues, como un asunto de intensidad y de cantidad.¹⁹

¹⁹ Ver, al respecto, J. Fontanille, 2001, p. 99.

Los huacas son, entonces, forizadores natos de un mundo viviente en permanente tensión. Calmados, calman. Trastornados, trastornan. Turbados por violentas emociones, hacen vibrar a los demás seres con el ritmo que les imponen. Dan sentido y función a todos y cada uno de ellos. Los realizan como tales, unos con otros. Aparecen como las fuerzas motoras de los ciclos cósmicos.

Nos recuerda Taylor que probablemente:

la dificultad experimentada por los evangelizadores cristianos para captar el sentido de *cama* se debiera a la diferencia en la noción de las relaciones entre el hombre y la divinidad que distinguía el pensamiento andino del pensamiento cristiano. El dios invocado por el indio representaba sobre todo una fuerza eficaz, la cual, como afirmó Garcilaso, animaba y sostenía no sólo al hombre sino al conjunto de los animales y de las cosas con el fin de que se realizasen y de que fuesen lo que su naturaleza los había destinado a ser, es decir: que el hombre cumpliera su función de ser hombre, la llama la de ser llama y la chacra la de ser chacra. Nada de lo que existía era verdaderamente inanimado a partir del momento en que cumplía las funciones que correspondían a su propia naturaleza. Así, encontramos que cada objeto que existe corresponde a una fuerza primordial, a un doble que lo anima.²⁰

En efecto, de acuerdo con Garcilaso, la palabra *camac*, participio presente del verbo *cama* (que significa “animar” —y que, a su vez, se deriva del nombre *cama* = “ánima”), sufixada a *pacha* (= “mundo universo espacio temporal”), designa al que da “ser, vida, aumento y sustento”. Así, Pachacamac da ánima al mundo universo, hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo.

²⁰ G. Taylor, 2000, p. 5. El autor nos recuerda luego que Acosta, Cobo y Murúa reanudan la descripción del culto de las estrellas esbozada por Polo de Ondegardo quien nos informa que, según la creencia india, todos los animales y los pájaros poseían un “semejante” en el cielo a cuyo cargo estaba su procreación y su multiplicación. El término que designa a ese “símil” o prototipo, que los españoles evidentemente asociaban a las ideas de Platón, en el capítulo 29 del *MH* es *camac*, es decir: “la fuerza que anima” de Garcilaso.

Todo el universo es, así, vivido como cuerpo animado y los elementos materiales del mismo son su carne.

Como sabemos, también en la teoría semiótica del discurso los actantes son fuerzas necesarias para el cumplimiento de un proceso. Fuerzas reconocidas como cuerpos afectados por impulsos, presiones y tensiones.²¹ Esos cuerpos, en su meollo, son materia corporal, carne afectada por fuerzas en tensión.

Para adquirir forma e identidad en un mundo figurativo en el que toma posición, el actante se acoge a una sintaxis que se basa, precisamente, en una interacción de materia y energía que da lugar a formas y fuerzas (que, por lo pronto, nacen de los equilibrios y desequilibrios entre materia y energía). En ese contexto, es decisivo, si hablamos de fuerzas operantes, referirnos a la inercia, definida por umbrales de remanencia y de saturación.²² Viene a ser el mínimo epistemológico para distinguir el cuerpo y las fuerzas que se ejercen sobre él; en ausencia de inercia, el cuerpo se confunde con las fuerzas que lo animan, como en el

²¹ Según cómo esas fuerzas se estabilizan o no, hablamos de roles y actitudes. Cabe recordar, además, la aguda observación de Zilberberg en el sentido de que la fenomenología se presenta en muchos aspectos como una laicización del pensamiento mítico: “Todo ocurre como si, colocada ante el hecho consumado de la virtualización del pensamiento mítico en nuestro universo de discurso, la fenomenología se empeñara en actualizar, en reavivar en su propio discurso las categorías directrices de esos universos ‘característicos’ en el momento mismo en que se disuelven, soportando frontalmente, sin poderla controlar en ese instante, la potencia del conocimiento teórico.” C. Zilberberg, 2006, p. 63. En efecto, hace tiempo que la semiótica ha adoptado una decidida postura fenomenológica. Por ejemplo, en el modelo teórico del recorrido generativo, dejó de tratar las conversiones entre niveles como “operaciones lógicas formales” para tratarlas como “fenómenos”. El sentido progresa, pues, transmitiendo su fuerza vital de un nivel a otro de ese recorrido. Un cuerpo sensible y encarnado que percibe y rearticula significaciones es el operador de esos cambios de nivel.

²² Cabe notar que el forema del *impulso* establece un contraste entre el *reposo* y el *movimiento*, entre la permanencia en un sitio y el desplazamiento. Este forema es el sincretismo resoluble de la potencia y de la inercia, el recinto mental donde se miden mutuamente. Ese sincretismo de potencia y de inercia se concentra, resuelve o disuelve de acuerdo con las oscilaciones tensivas propias de las interacciones actanciales. Más detalles en C. Zilberberg, 2006, p. 91.

éxtasis chamánico o el transporte místico. El chamán o el santo, sufren una metamorfosis: uno, por ejemplo, *se hace* pájaro; el santo, por su parte, *se pierde a sí mismo* para devenir *otro*. Lo que aquí nos interesa es que el principio de inercia presupone una memoria de la sustancia corporal, sin la cual, simplemente, no habría mito posible. Esto es, sin una capacidad para conservar la huella de las fuerzas, presiones y tensiones que la afectan, la sustancia corporal no podría constituirse en carne, o sea, en sede del *núcleo sensorio-motor* de la experiencia semiótica.²³

Así pues, los discursos están poblados de cuerpos sometidos a fuerzas más o menos eficaces. Y en la religión andina, los huacas son la fuente de esas fuerzas, y los seres que están en la pacha, su blanco. Los oficiantes, sean sacerdotes o extirpadores, y los creyentes sometidos a diversos rituales, son reguladores de esas fuerzas, esto es, actantes de control. Los huacas son así la fuerza vital que anima a todos los seres, y los oficiantes, ministros o ‘profesionales’, no hacen sino regular esa fuerza animadora.

Pero así como la fuerza es vital, *fasta*, también puede ser mortal, *nefasta*, cuando los huacas castigan a los hombres. Paradigmáticos son los castigos de Pariacaca a algunas comunidades negligentes dominadas, en borracheras, por el *Mí-carne*.

²³ J. Fontanille, 2008, p. 33. Desde el punto de vista formal, el actante es una pura posición calculable a partir de una clase de predicados. Así lo hemos trabajado en los análisis narrativos. Pero, desde un punto de vista corporal, que es el que aquí estamos considerando, hemos visto, en la nota 15, que el actante ofrece dos instancias: la carne y el cuerpo propio. “Distinguiremos, de un lado, la *carne*, es decir aquello que resiste o colabora con la acción transformadora de los estados de cosas, y que cumple también el rol de centro de referencia, el centro de la ‘toma de posición’. La *carne* es la instancia enunciante en cuanto *principio de resistencia/impulso* material, pero también en tanto *posición de referencia*, conjunto material que ocupa una porción de la extensión, a partir de la cual se organiza dicha extensión. [...]. Por otro lado, está el *cuerpo propio*, es decir, aquello que se constituye en la semiosis, con la reunión de los dos planos del lenguaje en el discurso en acto. El cuerpo propio es el portador de la identidad en construcción y en devenir, el cual obedece, por su parte, a un *principio de fuerza directriz*.” *Loc. cit.*

A los yuncas de la comunidad de Huayquihusa, por no atenderlo en una fiesta en la que se presentó como pobre, los aniquiló: “se transformó en tempestad de lluvia y, bajo la forma de grani-zo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hacia el mar sin *perdonar* a nadie.” *MH*, 48.

Algo similar les ocurrió a los collis que residían en Yarutine. En ese caso, sólo se salvó el único hombre que le dio de beber dos veces y, luego, coca para mascar. En esa ocasión, se transformó en “un viento muy fuerte” y barrió con todos. *MH*, 119. También los miembros de la comunidad de Pichamarca fueron castigados:

Cuando estaban celebrando una borrachera, llegó Pariacaca a su pueblo. Se quedó sentado aparte. Mientras estuvo así, no hubo nadie que le invitó de beber. Se enojó y, cinco días después, aniquiló a aquella comunidad, alzándose bajo la forma de un temporal de lluvia roja y amarilla. *MH*, 121.

Un dato digno de ser tomado en cuenta es que el huaca castiga la incapacidad de las comunidades para reconocer al Otro, para ser solidarias y generosas con el pobre y extraño. En la perspectiva de la moralización, gracias a esos mitos que destacan el castigo desatado por la ira divina, podemos ponderar el valor que, en las comunidades andinas, tienen los comportamientos solidarios. Por lo demás, la explosión de cólera es un capítulo aparte sobre el que no podremos explayarnos. Baste decir que es un tópico recurrente en muchas divinidades y héroes que han estado unidos a ellas. La sensibilización por el descontento de una frustración alcanza tal grado de intensidad que se produce una fractura y una explosión de agresividad: la cólera, paroxismo de la foria divina, es la “fuerza primordial” del ser, emana directamente del dios. Sólo los dioses poseen propiamente la cólera. Los hombres, con el enojo, la reprimen y canalizan bajando su energía. En el *MH* dioses y hombres se encolerizan con frecuencia. Pero sólo los dioses se metamorfosean de inmediato en terremotos, maremotos, huracanes, temporales, tormentas,

llamaradas, diluvios y otros géneros de catástrofes que determinan nuevos ciclos vitales y explican, incluso, algunos mitos de origen.²⁴

Reconocemos, pues, la dehiscencia fórica de esa fuerza vital/mortal que hace mundo, que pone orden, que, en suma, “cosmiza”. En efecto, el mismo poder que transmite la fuerza vital (eufórica), puede también transmitir la fuerza mortal (disfórica). En ese sentido, el *saber para vivir* de nuestros alter nativos, esto es, por ejemplo, el del indígena quechua o aymara, no es un saber de objeto sino de trasfondo religioso, vinculado con la razón última de que haya o no objetos, comunidad y vida en general. Por eso culmina en el ritual que juega con los extremos invisibles de un mundo sagrado,

equilibra el *yaqui* y el *hisqui*, lo *fasto* y lo *nefasto* como componentes del cosmos. El cosmos indígena consiste en una totalidad orgánica cuyo centro no está en el yo de cada uno sino en un lugar ignoto que a veces se puede visualizar transitoriamente en la piedra tocada por el rayo, o en el lugar sagrado [...]. En un universo así tomado como algo orgánico, total, diríamos un cosmos-animal, no cabe la distinción entre sus componentes sino que vale, ante todo, su equilibrio interno. Lo *fasto* y lo *nefasto* predomina sobre cualquier objeto. De ahí la continuidad del saber en el ritual. Uno y otro concurren a equilibrar el cosmos. [...] El europeo ve el mundo como un espectáculo, el indígena en cambio como un organismo cuyo equilibrio interno depende personalmente de cada uno.²⁵

²⁴ Más detalles en: J. Fontanille, “Mythe et ideologie”. *Textes diverses* en: http://unilim.fr/pages_perso/jacques.fontanille/. Consultado el 10 de enero del 2008.

²⁵ R. Kusch, 1977, pp. 75-76. El autor explica luego que cuando a un *yatiri* se le pregunta sobre el *sentido del mundo*, éste hace referencia a la trinidad católica, al cielo, a la tierra y a los sembrados, y cuando se le apremia, se limita a decir en aymara: *ucamahua mundajja*, que traducido significa ‘*el mundo es así*’. Ahora bien, “un mundo tomado por su *así* es visto como un puro acontecer y no como un escenario poblado de cosas. Ahí interesa más la tonalidad *favorable* o *desfavorable* de las cosas, que la solidez material de estas. Además dicha tonalidad se ha corporizado y creó un mundo paralelo a las cosas con

Más allá de la posible discusión sobre esta última comparación, es importante entender que en un mundo tan ritualizado, como el indígena, la vida personal no se da en un campo abierto e indeterminado, susceptible de ser moldeado por una voluntad individual libre. Se trata, más bien, de un campo cerrado en el que se realiza un orden orgánico siempre anteriormente presente. Así, el futuro del individuo está ordenado y animado por el pasado común, razón por la cual, no “construye” su porvenir, sino que éste “se le revela”, de ahí el papel de los calendarios, los presagios y los augurios. El mundo es, pues, un organismo al que se le puede preguntar cosas, es alguien que se expresa, alguien con quien se puede dialogar.²⁶

un comportamiento y leyes propias, casi como una *red de relaciones* que adquieren una solidez similar a la de la materia”. R. Kusch, 1977, p. 78. El ‘puro acontecer’ aludiría a la energía o flujo fórico vital que ‘tonaliza’ a las entidades del mundo. La intuición mítica, por la captación impresiva, accedería a ese flujo. Luego, gracias a la captación semántica, construiría su ‘vasta metáfora’, esto es, su mitología. El detalle de esos tipos de captación véase en J. Geninasca, 1997, pp. 59-62; 211-218. También en J. Fontanille, 2001, pp. 194-201.

²⁶ Esta idea está claramente expresada por Todorov, quien la completa apuntando al concepto de ‘comunicación’. “La pregunta característica de este mundo no es, como entre los conquistadores españoles o entre los revolucionarios rusos, de tipo praxeológico: “¿qué hacer?, sino epistémico: “¿cómo saber?”. Y la interpretación del hecho, más que en función de su contenido concreto, individual y único, se hace en función del orden preestablecido y que se debe restablecer, en función de la armonía universal. ¿Estaríamos forzando el sentido de la palabra ‘comunicación’ si dijéramos, a partir de eso, que existen dos grandes formas de comunicación, una entre el hombre y el hombre, y otra entre el hombre y el mundo, y comprobáramos entonces que los indios cultivan sobre todo la segunda, mientras que los españoles cultivan la primera?”. T. Todorov, 2003, p. 75. En efecto, tenemos la costumbre de concebir la comunicación sólo en su aspecto interhumano, ya que el mundo, en nuestra cultura, no es un sujeto y, por ende, no imaginamos diálogo alguno con él. Y, si hay diálogo, es muy asimétrico. Pero si, para comprender al *alter* nativo, incluimos, junto a ese aspecto interhumano, otros aspectos como la interacción de la persona con su grupo social, o con el mundo natural, o con el universo religioso, nos percataremos de que ese es el tipo de comunicación preponderante en la vida del hombre autóctono de América, quien interpreta lo divino, lo natural y lo social por medio de indicios y presagios, con la ayuda profesional del sacerdote-advino. La tesis de

El equilibrio interno de ese mundo responde, entonces, a una distribución fórica, en el tiempo y en el espacio (*pacha*), de lo fasto y lo nefasto. Lo fórico está, pues, del lado de la energía que insufla fuerza vital al mundo. La percepción mítica “conecta” relacionadamente todo con todo. Totaliza. Es holística. Pero también divide, en cuanto polariza las diversas entidades o magnitudes del mundo (*pacha*) entre las afectadas por fuerzas (*camac*) fastas (euforia) y nefastas (disforia). La medida de esa foria lo es, pues, de los incrementos y disminuciones de ese afecto orientado de *camac* a *pacha*, tarea de la intensidad regente. En el orden de la extensidad regida, los mitos, por antonomasia, conectando y dividiendo, motivan la distribución de esas entidades o magnitudes de *pacha* en clases a las que corresponden lo que Zilberberg llama el *número* del mundo. Esas clasificaciones, o taxonomías, se presentan como *selecciones de mezclas* o como *mezclas de selecciones*.

Entonces, ante los eventos tónicos de “transmisión e infusión de fuerza vital”, la extirpación y su correlativa prédica aparecen como una resolución átona. Anotamos ya la oposición entre “sobrevivir” y “llegar a” que esto entraña, pero también cabe entender, a propósito de las *selecciones de mezclas* y de las *mezclas de selecciones*, cómo la extirpación y el adoctrinamiento hacen participar al indígena excluido y cómo la “confusión”, imagen actual de la antigua “transmisión de fuerza vital”, excluye, reflexiva o transitivamente, a aquel que empezaba a participar de la fe católica.²⁷

Todorov, como sabemos, es que los españoles eran expertos en la comunicación interhumana, en concreto, en su forma manipuladora; competencia muy útil y funcional para realizar su proyecto de conquista y expoliación. A los indios mesoamericanos, y a los aztecas en especial, que eran expertos más bien en dialogar más con el mundo que con los hombres, no les resultó ni útil ni funcional dicha competencia para sus propósitos de defensa. Esa observación se puede extender a lo sucedido en América del Sur.

²⁷ Más precisiones en J. Fontanille y C. Zilberberg, 2004, p. 30. También en C. Zilberberg, 2006, pp. 82-83. La intensidad de esta última exclusión se

Ahora bien, sabemos que la medida de la intensidad se vale de un gradiente cuyos extremos son [*sólo menos*] y [*sólo más*]. Taylor parece hablar de la semiótica de la intensidad cuando explica que:

En numerosos pasajes del manuscrito se define a las diversas huacas como *camac*, función que cumplen con diferentes grados de eficacia: algunas son muy *camac*, otras menos, mientras que hay también las que se encuentran en un estado de evidente decadencia. Un hombre que se beneficia de los poderes transmitidos por una huaca es definido como Camasca y, a veces, como muy Camasca.²⁸

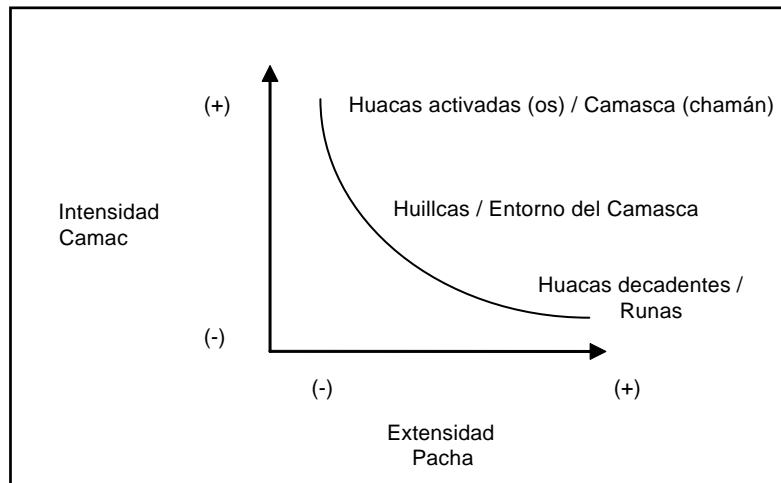
Los grados de eficacia de *camac* equivalen a un gradiente de intensidad fórica en el que se colocan las huacas: unas, muy *camac*, estarían en auge, concentrarían el brillo, la fuerza vital. Otras, huillcas,²⁹ con menos *camac* que las anteriores, ocupa-

expresa en el anatema. Con él, se repele o expulsa al confundido o al poseso. Incluso esa intensidad se gradúa de acuerdo a si “se queda” en exclamación (repunte) o si, como en el exorcismo, asciende a interjección (redoblamiento).

²⁸ G. Taylor, 2000, p. 6. Como se ve, los hechiceros, y por extensión los curanderos, son *Camasca*. Taylor profundiza este análisis explicando que el término *camaquenc*, compuesto de *cama*, seguido del sufijo agente + posesivo, indica la fuente de la fuerza vital transmitida a alguien mientras que *camayquin*, compuesto de *cama*, seguido del nominalizador - y + posesivo, se refiere a la fuerza vital que le ha sido transmitida. Ese conjunto de términos es traducido por fray Domingo de Santo Tomás como el “ánima por la que vivimos”. Al traducir la raíz *cama*- por ‘animar’, damos a este término el valor múltiple que le atribuye Garcilaso, es decir: transmitir la fuerza vital y sostenerla, proteger a las personas o las cosas que son sus beneficiarios. El mundo animado de los Andes evoca un horizonte mucho más vasto que su equivalente occidental, cada cosa que posee una función o una finalidad es animada para permitir que se realice su función o su finalidad: las chacras, los cerros, las piedras así como los hombres. Es interesante confrontar los dos modos de interpretar el concepto de “tierra” (*pacha*); *camac pacha* es la tierra fértil, productiva, animadora; *pacha camasca* es la tierra fertilizada, animada.” G. Taylor, 2000, pp. 6-7. Cabe aclarar que, cuando me he referido a *pacha*, he tomado la acepción más extensa (“mundo”) que incluye al *hanac pacha* (“cielo”: mundo de arriba), *kay pacha* (“superficie terrestre”: mundo del medio); y *uku pacha* (“cuevas”, “fosas”: mundo de abajo).

²⁹ Seres u objetos sacralizados; deidades menores; sus santuarios.

rían una zona intermedia del gradiente, razón por la cual tendrían más *camac* que aquellas “que se encuentran en un estado de evidente decadencia”, débiles, átonas. Ahora bien, los resultados de las periódicas conflagraciones indican que la hegemonía corresponde a pocas huacas, razón por la cual es posible imaginar la distribución de *camac* en *pacha* con un esquema tensivo, haciendo la salvedad de que, si la figura de *pacha* que recibe la fuerza vital es un hombre, tendremos al *camasca* (hechicero, sacerdote, chamán), ocupando la misma posición de las huacas fuertes en el espacio de correlación tensiva y a los “demás hombres” (runas) la de las huacas débiles o “desactivadas”. En la posición intermedia del arco, junto a los huillcas de mediana fuerza, tendríamos a los hombres que frecuentan o conocen al *camasca*.



Cabría también un esquema de correlación conversa si, tomando posición en la “confrontación entre huacas”, opusiésemos, en el eje de la extensión, la concentración local (-) a la expansión regional (+), y propusiésemos, en el de intensidad,

grados de tonicidad afectiva de la presencia de esos huacas. El arco de valores resultante describiría la escala de la hegemonía.

5. El desmesurado camac de Cuniraya Huiracocha

Corresponde ahora aproximarnos a una peculiar sintagmática de los dos vectores fóricos hasta aquí analizados. Se trata del mito de Cuniraya Huiracocha, relatado en el capítulo 2 bajo el título *Una tradición sobre Cuniraya Huiracocha*.³⁰ Cuniraya es un personaje que llega de afuera de lo que se llamaba Huarochirí. Un errante civilizador que no se integra a la jerarquía de la “mitología” histórica (las tradiciones que relatan los orígenes, las luchas de los dioses y de sus descendientes para asegurarse la supremacía local), lo que explica por qué sus vínculos con los demás huacas constituye un problema.³¹

³⁰ Título castellano agregado al texto: “Cómo sucedió Cuniraya Huiracocha en su tiempo y cómo Cahuillaca parió su hijo y lo que pasó”. G. Taylor, 2003, p. 155. El mito aparece en G. Taylor, 2003, pp. 29-34.

³¹ G. Taylor, 2000, p. 13. El capítulo 15, el más corto del *MH*, figura en esa página y se titula: *Aquí vamos a escribir sobre lo que hemos mencionado en el segundo capítulo, es decir: si Cuniraya existía antes o después de Pariacaca*. Exceptuando el capítulo 4, es el más corto: “*Dicen que Cuniraya Huiracocha existía desde tiempos muy antiguos. Antes que él existiera, no había nada en este mundo. Fue él quien primero creó los cerros, los árboles, los ríos y todas las clases de animales y las chacras para que el hombre pudiese vivir. Por ese motivo dicen que, según la tradición, Cuniraya era el padre de Pariacaca. Fue él quien creó a Pariacaca. Y toda la gente afirma que, de no haber sido Pariacaca su hijo, es probable que Cuniraya lo hubiera humillado. Se cuenta que, con su astucia, Cuniraya humillaba mucho a los demás huacas locales realizando toda clase de cosas. Vamos a narrar estos hechos enseguida.*” *MH*, 81. Taylor señala el hecho de que, antes de Cuniraya, nada existiese en el mundo, parece confirmar la asociación del concepto de “crear” a la raíz verbal *cama-*. Y añade algo importante: “La tentativa de atribuir a Cuniraya el papel de Dios supremo. sin embargo, parece corresponder a la misma necesidad de elaborar una teología conforme al modelo cristiano [Todo este capítulo, tal vez el más aculturado del *Manuscrito*, imita el lenguaje de la evangelización. Se atribuyen a Cuniraya “Huiracocha” los atributos del Dios de los cristianos, reflejo quizás del sincretismo semi-oficial]”. G. Taylor, *ibid.* En ese retrato reside nuestro interés por este personaje. En él se mantiene viva la *tensión de recorridos* a la que

Pero lo que a nosotros, al mismo tiempo, nos inquieta e interesa, es el complejo campo de presencias organizado en este relato en torno al movimiento de Cuniraya, entendido como centro deíctico. Al respecto, el forema de la dirección expresa la tensión entre lo *abierto* y lo *cerrado*. En esa tensión, se sintagmatizan los dos vectores: Cuniraya, al inicio del relato, ingresa, penetra, a un mundo “transmitiendo (infundiendo) la fuerza vital”; al final, luego de las catástrofes y mutaciones que suscita, escapa, sale de él, “confundiendo (engañando) a los hombres”.

Reconocemos cuatro nudos de relato.³² En el primero, Cuniraya Huiracocha, que es dios pero parece un mendigo, “transmitía la fuerza vital a las comunidades”; de palabra y obra se constituye en hacedor de una civilización agraria (“con su sola palabra preparaba el terreno para las chacras y consolidaba los andenes”) y en benefactor de la misma (“con tan solo arrojar una flor de un cañaverl llamado **pupuna**, abría una acequia desde su fuente”). Con estas sus “hazañas”, derrocha poder creador y civilizador; pero, a la vez, “humilla a los demás huacas con su saber”. De golpe, pone en acto su competencia con este saber que es, *de facto*, poder. Pero poder que humilla. Cuniraya, magnitud acentuada, tónica, confisca en su provecho la foria de los “demás huacas locales”, magnitudes no acentuadas, átonas, marginadas, en horizonte.

El segundo nudo narra la historia de Cahuillaca, doncella virgen que atrae, con su hermoso cuerpo, a huacas y huillcas, Cuniraya incluido. Todos desean poseerla, pero es Cuniraya quien, sin acostarse con ella, convirtiéndose en colibrí, introduce

aludíamos en la nota 25. Es probablemente el primer “carácter” sincrético y aculturado. Complejo símbolo de la mezcla de lo cristiano y lo andino. No es casual que, luego, los aborígenes llamasen “huiracochas” a los españoles. Es plausible, pues, una hipótesis hermenéutica: las “travesuras” de Cuniraya prefiguraban la profanación de las huacas locales que efectuarán luego los españoles.

³² Comparto plenamente la segmentación efectuada por G. Espino, 2003, p. 112.

su semen en una fruta que ella come. La embaraza. Cahuillaca deviene, pues, en *tempo* muy rápido, *virgen que da a luz*.³³ Como señala Zilberberg, el sobrevenir constituye un capítulo mayor de la manipulación: la trampa, la emboscada, el lazo, la artimaña, la traición explotan la posibilidad que tiene el hombre más avisado de ser sorprendido y derrotado.³⁴ Cahuillaca se halla ante el “hecho consumado”; las cosas se han *precipitado* con una *aceleración* tan extrema que la coge de improviso. Desde la perspectiva del enunciatario el embarazo *ya es*; desde la de ella, *no es aún*. He aquí la sorpresa.³⁵

El acento puesto en Cuniraya marca un modo de eficiencia. Sus metamorfosis (“mendigo”, “colibrí”), responden de inmediato a su impulso (*largo* en el primer caso, con la mira puesta en el proyecto civilizador; y *breve* en el segundo, con la mira

³³ He preferido, por el contagio con la configuración discursiva, “imaginar” más concretamente al pájaro en cuestión como “colibrí”, tal como propone Espino. Ahora bien, el motivo de la *virgen que da a luz* es conocido, en especial, en la cultura católica. La figura del ave que la preña, también. Jesús nace por intercesión del Espíritu Santo, que también es reconocido icónicamente como ave (“paloma”). Pero es evidente que el modo como ambas vírgenes resultan preñadas es muy diferente. En el caso de María hay una Anunciación y un consentimiento. Mientras tanto, Cahuillaca cae en una trampa. Y, por cierto, no es necesario hacer mucho esfuerzo para asociar esta “travesura” de Cuniraya con aquellas que, en los relatos de la mitología griega, caracterizan a Zeus. A todo esto, retornando al primer nudo, hay otro motivo, el del héroe encubierto, que reconocemos, por ejemplo, en la Odisea, cuando Ulises regresa a Ítaca.

³⁴ C. Zilberberg, 2006, p. 471. El semen de Cuniraya, disfrazado de lúcumo, entra por la boca de Cahuillaca. El salto de la isotopía /sexual/ a la /alimenticia/ es el de una violencia conquistadora que, en su ímpetu, aprovecha una cavidad del cuerpo, como la boca (que guarda similitudes figurativas con los labios vaginales). En la percepción mítica, basta que el semen ingrese dentro del cuerpo femenino para que la fecundación se realice. En suma, el arrebato de Cuniraya es tal que, a la fuerza, comunica los cuerpos y realiza una inherencia entre ellos como si hubiese habido intimidad. En pocas palabras, penetra en Cahuillaca sin tocarla.

³⁵ C. Zilberberg, 2006, p. 120. El autor, inspirado en un fragmento de los *Cahiers* de Valéry, construye ahí la fórmula tensiva de la sorpresa: [*ya*→*aún no*], que complementa con la de la espera: [*aún no*→*ya*].

puesta en el deseo de procrear). Ambas acciones evidencian la intensidad fórica o *camac* fuerte de Cuniraya.

En el tercer nudo Cahuillaca quiere conocer la identidad del padre de su hijo. Para lograrlo, convoca a los huacas y huillcas. Cuniraya ocupa una posición marginal en esa asamblea. Recordemos la alegoría: Cuniraya viene de *afuera* y va a desplazar a los huacas locales. Pues bien, es el propio hijo quien lo reconoce trepando por sus piernas. Los huacas y huillcas, que ocupaban el centro de la asamblea y “acudieron vestidos con su más fina ropa” quedan, de pronto, al margen... El movimiento inverso se da con Cuniraya: era opaco, oscuro, marginal, harapiento... y no bien es descubierto se convierte en un ser brillante, resplandeciente, vestido con un traje de oro (parangón de los metales, el más precioso y perfecto, el que tiene el brillo de la luz. Ígneo, solar, real, divino, carne de los dioses, símbolo del conocimiento, de la repentina transformación del hombre en Dios). Se evidencia un complejo juego de valores, en cuya disposición semi-simbólica no abundaremos.

Cuniraya quiere ser visto por ella así, transformado, reluciente. Aspira a la posición de blanco, ante la mira de Cahuillaca, pero ella ya no quiere verlo. La sanción de ella es definitiva, terminante: ese tipo es “miserable”, “horrible”. Cuniraya choca, ahora sí, con una fuerza más tónica y veloz que la suya: la terquedad de la bella doncella, quien, de inmediato, huye.

El cuarto nudo es la persecución de Cuniraya a Cahuillaca y “en ese entorno, se producirá el ingreso del *purun allpa* (mundo salvaje) al mundo de la cultura”.³⁶ En efecto, de acuerdo a lo simpáticos o antipáticos que le resultan a Cuniraya, los animales reciben un atributo eufórico o disfórico y se integran a un cosmos: el héroe sanciona a los animales del paisaje andino elevándolos a la condición de seres míticos que

³⁶ G. Espino, 2003, p. 112.

quedarán en la memoria de las gentes o condenándolos a ser extremadamente terrenales.³⁷

La persecución de Cuniraya a Cahuillaca “suená” como una auténtica “sinfonía tensiva”. Antes de abordarla hay que hacer algunas precisiones teóricas.

A partir del movimiento de Cuniraya, identificado como centro deíctico, perfilamos los límites del campo de presencia de este mito: percibimos la aparición y desaparición de una serie de figuras de hombres, de animales, de otros huacas, de escenarios. Se ha diseñado, además, una profundidad de campo, medida por la distancia que el movimiento de Cuniraya va estableciendo con esas figuras, que son presencias más o menos tónicas.³⁸ Ahora bien, la morfología de ese campo de presencia determina y diversifica lo que la enunciación hace percibir. Esa morfología sirve de plano de la expresión a ciertas “formas de vida” reconocibles como configuraciones que

³⁷ No abundaremos tampoco en el contenido simbólico de cada uno de esos animales en la semiosfera andina. Baste decir, con Espino, que la noción de encuentro (*tinkuy*) es un punto de inflexión del relato; pero, además, esta palabra está cargada por un contenido semántico que remite a *hablar / escuchar algo justo o adecuado*. El verbo, en pasado, focaliza el encuentro de Cuniraya con un animal: *tinkuy* está referido, pues, a los momentos de contacto del héroe cultural con los animales informantes. Esos sucesivos encuentros establecen un orden ritual, organizan el equilibrio ecológico por la participación de esos animales en el mundo andino y configuran una red de oposiciones construida con las valoraciones que cada animal recibe, según si da una buena o mala noticia a Cuniraya. En la economía del relato, desaparecen las formas de cortesía de los diálogos. De acuerdo con el hecho de que los animales “acerquen” o “alejen” a Cuniraya de Cahuillaca, se convertirán en animales míticos, bendecidos, “seres de arriba”, prestigiados, ordenadores, tutelares; o en animales críticos, maldecidos, “seres de abajo”, desprestigiados, desordenadores, amenazas (para el proceso de la agricultura). Más detalles en G. Espino, 2003, pp. 115-116.

³⁸ “Las fluctuaciones del campo de presencia conciernen: (i) a la alternancia entre la “mira” que abre el campo, y la “captación”, que lo cierra; (ii) a la alternancia entre la *activación* del sujeto (es él el que “pone en la mira” o el que “aprehende”) y su *pasivación* (es él el que es “puesto en la mira” o el que es “captado” por su entorno). Las variaciones de la profundidad del campo, que puede ser amplia o restringida, resultan de la sintaxis y del *tempo* relativo de las captaciones y de las miras.” J. Fontanille y C. Zilberberg, 2004, p. 204.

subsumen el conjunto de niveles de pertinencia del análisis del texto, de manera tal que dan coherencia a una “relación con el mundo” (natural o social).³⁹

Por lo pronto, de acuerdo con la intersección entre la dirección protensiva o retensiva (mira / captación) y la *activación* o *pasivación* corporal de los actantes, es posible articular una red de dependencias que contenga cuatro “formas de vida”.⁴⁰

³⁹ Una explicación de este concepto en J. Fontanille y C. Zilberberg, 2004, pp. 194-213. Además, en el contexto de la definición del “nivel de pertinencia” de las prácticas en el recorrido de la expresión, Fontanille presenta una jerarquía de niveles: (1) signos y figuras, (2) textos-enunciados, (3) objetos y soportes, (4) prácticas y escenas, (5) situaciones y estrategias, (6) formas de vida. Esa jerarquía ha sido definida como constitutiva del *recorrido generativo del plano de la expresión*. Ante todo, y bajo reserva de un inventario más exhaustivo, esta estructuración del mundo de la expresión semiótica en seis planos de inmanencia y de pertinencia diferentes se presenta como una descripción de la estructura semiótica de las culturas. Entre los signos y las formas de vida, propone, en efecto, tomar a cargo el conjunto de niveles pertinentes en los que las significaciones pueden expresarse. Para definir su objeto, la semiótica de la cultura debe proceder a la vez en intensión (dando una definición formal y operatoria de lo que es una cultura desde el punto de vista semiótico) y en extensión (precisando los elementos y niveles pertinentes). Más detalles en J. Fontanille, “Pratiques sémiotiques: immanence et pertinence, efficience et optimisation”, 2006, p. 16. (Traducción inédita de Óscar Quezada).

⁴⁰ Tenemos, entonces, el siguiente diagrama:

	Activación	Pasivación
“Mira”	<i>Sujeto que “pone en la mira”</i> Búsqueda	<i>Sujeto “puesto en la mira”</i> Huida
“Captación”	<i>Sujeto que capta</i> Dominación	<i>Sujeto captado</i> Alienación

(a) con la *búsqueda*, un sujeto “pone en la mira” y abre el campo a fin de englobar en él un valor que se presenta como algo exterior; (b) con la *huida*, un sujeto, convertido en blanco de una “mira”, en un campo abierto y en expansión, trata de escapar de él; (c) con la *dominación*, un sujeto “capta” el mundo, se

Como sabemos, la virgen Cahuillaca ha salido embarazada al comer una lúcuma que contenía el semen de Cuniraya. Cuando el hijo reconoce, entre los huacas y huillcas, a Cuniraya y se trepa a sus piernas, Cahuillaca lo rechaza y huye con su hijo hacia el mar. A la *huida* (impulso pasivo) de Cahuillaca corresponde la *búsqueda* (impulso activo) de Cuniraya. Pero, en la *huida*, Cahuillaca llega mar adentro y se transforma en piedra: la metamorfosis indica así una *detención* que puede ser interpretada como *alienación* figurativa.⁴¹ Mientras tanto, la *búsqueda*

asegura de su *dominio* y hace valer su eficiencia, su poder o su “encanto” sobre el campo que vuelve a cerrar; (d) con la *alienación*, es el mundo el que “capta” al sujeto, lo absorbe y lo encierra, o más concretamente, lo “secuestra”. Para comprender la complejidad del modelo expuesto hay que indicar que la *búsqueda* y la *huida*, como *impulsos* que son, se traban en una sucesión con la *alienación* y la *dominación* entendidas como *detenciones*. La dinámica de la sucesión caracteriza de modo directo la “respiración” y la prosodia de la profundidad perceptiva; y de modo indirecto, los estilos narrativos de los mitos asociados a estas formas de vida. J. Fontanille y C. Zilberberg, 2004, pp. 204-205.

⁴¹ El motivo de la “transformación en piedra” es, en el *MH*, muy recurrente y, también, ambivalente, pues corresponde a sanciones positivas (recompensa), negativas (castigo) e incluso a sanciones afóricas, no marcadas. Así, en *MH*, 45, castigo a la esposa del hombre rico que retó al héroe Huatiacuri. En *MH*, 50, recompensa a Chuquisuso, amante de Pariacaca. *MH*, 51, referencia afórica a la conversión de Cuniraya en piedra. En *MH*, 67, Chaupiñamca, mujer-huaca, al enamorarse del huaca Runacoto y establecerse a vivir con él. En *MH*, 83, Pariacaca convierte en piedra a Amaru, serpiente de dos cabezas. En *MH*, 114, Chutacara —llamado también Omapacha-héroe de los allauca— había sido hombre y se convirtió en piedra. En *MH*, 120, Pariacaca, a modo de recompensa, para que sea venerado, convierte en piedra y bautiza con el nombre Capac Huanca al hombre que fue generoso con él. En *MH*, 122, el mismo Pariacaca se transforma en tormenta para castigar a la comunidad de Pichamarca. Armicu y sus hijos huyen hacia su chacra. Ahí son convertidos en piedra. Al final, la lluvia convierte en piedra a los que huían e incluso a los que se quedaron en Macacalla. En *MH*, 131, Anchicara y su mujer, Huayllama, al acabar de discutir sobre el destino del agua del manantial de Porui, pecaron. Enseguida, decididos a quedarse allí para siempre, se convirtieron en piedra. Cabe decir que cada vez que el enunciador usa la expresión “pecaron” alude al acto sexual, huella indeleble de su cosmovisión. Volviendo al motivo en cuestión, el paisaje andino, como escenario natural, luce piedras diversas por su forma, por sus tonos cromáticos y por su tamaño. En ocasiones, guardan parecido con el cuerpo humano, en su

de Cuniraya se adapta al esquema típico: contrato (pregunta por Cahuillaca a un cóndor, a una zorrina, a un puma, a un zorro, a un halcón, a unos loros y a otros seres sin especificación figurativa; aceptación de éstos de responder), acción (el acto de los diversos animales de dar noticias positivas o negativas a Cuniraya) y sanción (recompensa —“buenos augurios”— de Cuniraya a los que le dan esperanzas de encontrar a Cahuillaca; castigo —“maldiciones”— a los que lo desaniman). Cuniraya va así “axiologizando a diestra y siniestra”, esto es, polarizando (euforia / disforia) la taxonomía de los animales. En la eficacia simbólica de la sanción, Cuniraya, destinador final, a pesar de la *detención* frustrante de su *búsqueda*, como *huaca* que va asignando sus calificaciones y funciones definitivas a los seres vivos, va “cosmizando” (u ordenando el mundo); muestra así su *dominio* sobre lo existente.

Conviene ahora recordar que la dimensión intensa de los afectos, de las “vivencias de significación”, es analizable en dos sub-dimensiones: *tempo* y *tonicidad*; la extensidad, mientras tanto, articula la temporalidad y la espacialidad, esto es, la dimensión de las sucesiones y la de las coexistencias. Entonces, esas cuatro sub-dimensiones se podrían describir según la *dirección*, la *posición* y el *impulso*. Ya hemos notado que se trata, de acuerdo con Zilberberg, de *foremas*, en la medida en que esos vectores del contenido son derivación de la foria, es decir, de esa “fuerza ‘moviente’ en la que está inmerso el sentido y de la que procede su inestabilidad y su imprevisibilidad. La intersección de *foremas* y de dimensiones produce valencias y sub-valencias cuando se

integridad o en alguna de sus partes, lo cual incita al mito. De algún modo, la piedra bruta es símbolo de libertad y, por oposición, la piedra tallada lo sería de servidumbre y tinieblas. J. Chevalier and A. Gheerbrant, 2003, p. 828. En estos casos, a veces la conversión en piedra se deja leer como liberación, otras veces como llamada a una conmemoración... Pero también cabe ver ahí la brutal paralización de una vida que, de alguna manera, desagradó a un poderoso huaca. Así pues, la piedra bruta puede ser alguien castigado por el huaca, puede ser un héroe, pero también el huaca mismo.

trata de sub-dimensiones. En lo relativo a los *foremas*, reiteramos, el *impulso* o *élan* está presupuesto por la *dirección* y la *posición*: el impulso ‘inventa’ su dirección, ascendente o descendente, y responde por una posición si observa una pausa o alcanza su término. Zilberberg proyecta los tres *foremas* sobre cuatro sub-dimensiones contrastivas y genera ‘mecánicamente’ veinticuatro sub-valencias emparejadas dos a dos”.⁴²

Ahora intentemos aproximarnos a la analítica de lo sensible en nuestro mito. Veamos: la *huida* de Cahuillaca, *impulso breve, efímero*, repunta como *rapidez* y redobla como *vivacidad y tonicidad*. En efecto, su *aceleración*, que redobla en *precipitación*, supone una *vivacidad*, una energía que supera aprehensiones,

⁴² He aquí la red que presenta la economía de la declinación de los *foremas* y las dimensiones tensivas:

dimensiones y subdimensiones foremas	intensidad regente		extensidad regida	
	tempo	tonicidad	temporalidad	espacialidad
dirección	aceleración vs. lentificación	tonalización vs. atonización	mira vs. captación	abertura vs. cierre
posición	adelantamiento vs. retraso	superioridad vs. inferioridad	anterioridad vs. posterioridad	exterioridad vs. interioridad
impulso [élan]	rapidez vs. lentitud	tonicidad vs. atonía	brevedad vs. longevidad	desplazamiento vs. reposo

C. Zilberberg, 2006, p. 88. La correspondiente explicación de los pares de sub-valencias es desarrollada en las cuatro páginas siguientes. Luego sigue la primera analítica de lo sensible, que se sostiene en una *semiótica del intervalo*, en la que se distingue una orientación ascendente: [repunte→redoblamiento] y otra descendente [atenuación→aminoración] y se reformula tensivamente la aspectualización. A continuación, la segunda analítica de lo sensible juega con la intersección de cada una de las cuatro categorías aspectuales con los tres *foremas*; lo que da lugar, para cada dimensión tensiva, a doce sub-valencias. En total, tenemos, pues, cuarenta y ocho sub-valencias propias de esta última analítica. Ver C. Zilberberg, 2006, pp. 93-102. Tomaremos en cuenta para nuestro análisis las que nos resulten pertinentes. Las resaltaremos, en su momento, en cursivas.

resistencias y obstáculos. Dicho *desplazamiento*, raudo, culmina, atenuado, en el *reposo*, y, aminorado, en la *fijeza*: su transformación en piedra. Por oposición, el impulso de la *búsqueda* de Cuniraya, mediado por diálogos con animales a los que demanda información, atenuado, es *ralentizado*, *retrasado*, *lento*. Esa *ralentización*, *alargada* por el número de encuentros con los animales, hace que Cuniraya se *rezague*. Su búsqueda queda, pues, respecto al *avance prematuro* de Cahuillaca, *retrasada*. Dicho *desplazamiento* no culmina en *reposo* alguno ya que la *mira* de Cuniraya va a cambiar. Éste análisis del *impulso* puede ser homologado con los otros foremas. Así, en términos de *posición*, Cahuillaca se *adelanta*, *supera* a su perseguidor, ella va *antes*, él viene *después*, la huida de ella está construida desde un observador *exterior*; mientras que la búsqueda de él, *retardada*, *superada* (por tanto en *inferioridad* de condiciones) articula, en los diálogos con los animales, posiciones *interiores* relativas a sus estados de ánimo. Respecto al último forema, la *dirección acelerada*, *precipitada*, de la *huida* de Cahuillaca *acentúa* su conversión final; *cierra* ahí su recorrido, en un *estado* que perdura y es *captada*, para siempre, como enorme y *hermética* piedra. La búsqueda de Cuniraya, mientras tanto, *lentificada*, *debilitada*, le permite, no obstante, ir dando orden al mundo. La ambivalencia y reversibilidad del crecimiento y del decrecimiento queda de manifiesto. La disminución de la *tonicidad* del desplazamiento se traduce, “mecánicamente”, en aumento de su *atonía*. Pero, también, Cuniraya “se encuentra” con los actos ordenadores del mundo, que eran *átonos* y, *de golpe*, se hacen *tónicos*.

Finalmente, ya en el epílogo del relato, a pesar de que la *mira* de Cuniraya queda frustrada, permanece *abierta*, en repunte. Apunta ahora a la violación de la hija mayor de Urpayhuáchac. Cahuillaca, mientras tanto, se *cierra*, en un *estado que perdura*, cual recinto-piedra, *fuera* del alcance de Cuniraya. Este *se abre* a otra mira y *abre* así espacios en los que su búsqueda redoblada, *desmesuradamente abierta*, *desenfrenada*, *excesiva*, prosigue en

otros sentidos: ha quedado *fuera* del recinto demarcado por Cahuillaca pero, *imprevistamente*, se dispone a violar el recinto de Pachacámac. De estar en una posición *anterior, exterior, extraña* a ese recinto, de modo intempestivo, por repunte, irrumpirá *posteriormente* en su *interior* y, con la violación, por redoblamiento, en su *intimidad*. El recinto como actante, era *antes hermético*, cerrado, y *posteriormente* deviene *abierto* y, con la violación, *desmesuradamente abierto*.

Cuniraya es la figura de la foria desbocada, efervescente. De la orilla del mar, retorna a Pachacámac. A pesar de que las hijas de Pachacámac están resguardadas por una serpiente en un recinto *cerrado*, pues la madre ha entrado en el mar para visitar a Cahuillaca, se da maña para violar a una de ellas. La otra huye: se transforma *de golpe*, en paloma y alza el vuelo. La alegoría permite leer esta violencia sagrada como origen de un nuevo culto. En esos eventos, violación de una hija, rauda huida de otra, está el origen del nombre de la madre (Urpayhuáchac, la que pare palomas) pero también, con el sobrevenir de la cólera de Cuniraya, al no hallar a Urpayhuáchac y enterarse de que ha ido a visitar a Cahuillaca, el origen de la existencia de peces en el mar.

Al final, un vuelco: es ahora Cuniraya quien *huye* perseguido, puesto en la mira de la furiosa Urpayhuáchac. No obstante, Cuniraya *frena, se detiene*. Acepta el contrato que ella le propone: quitarle las pulgas (lo que remite a una envoltura pilosa, ergo, a un animal). Ese es un ardid de ella, pues en realidad quiere enterrarlo bajo una gran peña, pero no puede. Se vuelve a acen-tuar la astucia del huaca: adivina las intenciones de su perseguidora y es él quien la engaña (“le dijo que quería retirarse unos momentos para defecar”).⁴³ “Logró huir”, diríamos: “hacia de-

⁴³ Desde “nuestro mundo” resulta extraña la imagen del huaca defecando. Esa referencia escatológica, sin duda, es otro rasgo que animaliza aún más al dios. Incluso su comportamiento instintivo informa a un ser que satisface sus necesidades no bien se le presentan. ¿Es, acaso, Cuniraya un gran animal?

lante”, como los seductores. Después, el embrague al [*aquí*] del narrador, (“nuevamente, se dirigió hacia estas tierras de los checa. Entonces anduvo mucho tiempo por *estos* parajes engañando a muchísimos hombres y huacas locales.” *MH*, 34), indica un “retorno a lo mismo”, esto es, a ese “estado durativo” constituido, paradójicamente, por eventos en serie (que reactualizan la “confusión del demonio”).

En efecto, el vector fórico que “hace girar” el devenir de Cuniraya Huiracocha no va tanto por el lado de sus impulsos, arrebatos, obsesiones, metamorfosis o estallidos de cólera. En eso se parece a otros huacas del *MH*. El gran operador de sus travesías “por *estos* parajes” es su astucia. Es el gran engañador: su apogeo (*mucho* tiempo engañó a *muchísimos* hombres) no se asocia tanto con sus performances pragmáticas sino cognitivas, específicamente, manipulatorias: sorprende y engaña con trampas, emboscadas y artimañas. Ese es el dinamismo de su estar-en-el-mundo; el mismo que, finalmente, hace que se mezcle e identifique con Satanás, parangón del embaucador en la tradición cristiana.

Cabe concluir nuestro análisis con un breve apunte, muy esquemático, sobre la “encarnación” de la tensividad fórica. La desmesurada animación sensorio-motriz, carnal, de Cuniraya se expresa en *tempo* rápido y en marcada tonicidad: en su travesía espacio-temporal, al devenir *Sí-mismo*, asusta y humilla a los *otros* huacas, engaña a los hombres, presiona a Cahuillaca. No obstante, ella representa un límite para ese devenir. Al principio, su *Mí-carne* la domina: no advierte la trampa que la embaraза; relajada, come el fruto. Luego, su mismidad se singulariza por resistencia a la fuerte presión que sufre al ser acosada y perseguida. Al término de su drama, domina el *Sí-idem*: en efecto, la estabilidad final de su cuerpo, expresada por la clausura y la inmovilidad de la piedra en la que se concentra y conforma, resulta inviolable, escapa a la fuerza bestial de Cuniraya y le pone límite. La inestabilidad del cuerpo de este último se expresa, mientras tanto, por la apertura y la deformación que signan el

devenir de sus metamorfosis. Vive, arrebatado, acelerado, pasando siempre al acto, en esa tensión recíproca entre el *Mí-carne* y el *Sí-ipse*. No obstante, la compulsión de ir por diferentes parajes repitiendo el engaño a los hombres indica también otra tensión recíproca, esta vez entre el *Mí-carne* y el *Sí-idem*. E incluso, su posicionamiento marginal como mendigo resulta excéntrico, lo que permite constatar una tercera tensión recíproca entre *Sí-idem* y *Sí-ipse*.

En suma, los actos de Cuniraya, inherentes a una carne-cuerpo atravesada por fuertes tensiones fóricas, hacen de ese huaca una presencia fulgurante, violenta, excesiva: las desmesuradas fuerzas de su ser desbordan su aventura existencial de tal modo que presiona, engaña, atropella y humilla a los demás huacas y a los hombres. Pero el mito emerge y se consume en la ambivalencia: esa presencia, a la vez, es creadora, ordenadora, donadora y civilizadora.

Deliberada e interesadamente he confrontado elementos de la teoría semiótica tensiva, corporal y carnal, con el mito de Cuniraya, quizá para terminar preguntando: ¿no será que la teoría y el mito están pensando en los mismos fenómenos?

Referencias

- CHEVALIER, Jean and GHEERBRANT, Alain (2003). *Diccionario de símbolos*, Barcelona: Hachette.
- ESPINO, Gonzalo (2003). "Manuscrito de Huarochirí, estrategias narrativas quechuas", en Gonzalo Espino (comp.). *Tradición oral, culturas peruanas: una invitación al debate*, Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- FERREL, Marco (1990). *Nombres míticos en Lima*, Lima: CONCYTEC.
- FONTANILLE, Jacques (2001). *Semiótica del discurso*, Lima: Fondo Editorial Universidad de Lima.
- _____ (2008). *Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo*, Lima: Fondo Editorial Universidad de Lima.

- _____ y Zilberberg, Claude (2004). *Tensión y significación*, Lima: Fondo Editorial Universidad de Lima.
- _____ (2006). “Pratiques sémiotiques: immánence et pertinence, efficience et optimisation”, en *Nouveaux Actes Sémiotiques*. 104, 105, 106, Université de Limoges: PULIM.
- _____ “Mythe et ideologie” [en línea]. *Textes diverses* [http://unilim.fr/pages_perso/jacques.fontanille/].
- GENINASCA, Jacques (1997). *La parole littéraire*, Paris: Presses Universitaires de France.
- MANGA, Eusebio (1994a). “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo”, *Revista española de antropología americana*, núm. 24, Madrid: Editorial Complutense.
- _____ (1994b). “Dos simbologías, dos rituales... ¿dos divinidades? (en la costa andina)”, en Julio Calvo Pérez (comp.), *Estudios de Lengua y Cultura Amerindias I*, Universidad de Valencia: Departamento de Teoría de los lenguajes.
- QUEZADA, Óscar (2007). *Del mito como forma simbólica. Ensayo de hermenéutica semiótica*, Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Fondo Editorial Universidad de Lima.
- KEANE, Teresa (1995). “La ‘trampa’: Una forma de vida semiótica”, *Morphé. Revista del Área de Ciencias del Lenguaje*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla, núm. 13/14, años 7-8.
- KUSCH, Rodolfo (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires: Hachette.
- TAYLOR, Gerald (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochirí del Siglo XVII*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____ (2000). *Camac, camay y camasca... y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, Perú: Institut Français d’Études Andines.

_____ (2003). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, Lima: IFEA/Lluvia Editores.

TODOROV, Tzvetan (2003). *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

TORERO, Alfredo (1990). “Procesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales”, Cusco, Perú: *Revista Andina*, año 8, 1, Julio.

ZILBERBERG, Claude (2006). *Semiótica Tensiva*, Lima: Fondo Editorial Universidad de Lima.