

ECUADOR DEBATE 93

Quito-Ecuador, Diciembre 2014

PRESENTACION / 3-6

COYUNTURA

Diálogo sobre la coyuntura / 7-22

Conflictividad socio-política: Julio-Octubre 2014 / 23-30

TEMA CENTRAL

¿Cómo eran las huacas?, el lenguaje de la sustancia y de la transformación en el manuscrito quechua de Huarochirí

Frank Salomon / 31-46

Historiando la crisis de 1859

Miguel Ángel González Leal / 47-62

Llakikawsay, llakiwanuy: la mala vida y la peor muerte de los indígenas en los Andes del Ecuador (siglos XVIII y XIX)

María José Vilalta / 63-80

Fausto Reinaga y los dilemas del indianismo en Bolivia

H.C.F. Mansilla / 81-98

Infracción electoral y violencia política en la construcción de la ciudadanía de América Latina. Propuesta conceptual a partir del caso boliviano (1825-1952)

Marta Irurozqui / 99-122

DEBATE AGRARIO-RURAL

Mutaciones de la agricultura familiar y retos para el desarrollo territorial en los Andes del Ecuador

Nasser Rebaï / 123-140

ANÁLISIS

Democracia disciplinaria y participación social. Paradojas de la interacción entre el proyecto político de la Revolución Ciudadana con la sociedad civil ecuatoriana
Andrés Ortiz Lemos / 141-154

Argentina: de la rebelión del 2001 a un nuevo ciclo de gobernabilidad. Gobierno y empresas recuperadas
Natalia Vanesa Hirtz, Marta Susana Giacone / 155-170

RESEÑAS

De Yucatán a Chiloé, Dinámicas territoriales en América Latina / 171-178

Historia Agraria y social de Cayambe / 179-182

Tzantismo: tierno e insolente / 183-186

TEMA CENTRAL

¿Cómo eran las huacas?, el lenguaje de la sustancia y de la transformación en el manuscrito quechua de Huarochirí¹

Frank Salomon

En el conocimiento de la cultura indígena de Perú ocupa un lugar destacado el texto “Ritos y tradiciones de Huarochirí del Siglo XVII”, una fuente que ha producido algunas interpretaciones centradas en la religiosidad. Este artículo propone una exploración en la estructuración semántica del texto dirigida a considerar las categorías de pensamiento. En el lenguaje y los rituales adquieren un sentido primordial las relaciones entre los seres humanos y las huacas como lugares sagrados y míticos.

Los dos verbos más relevantes para los conceptos del ser de los andinos ya han sido bien estudiados por algunos investigadores: *camay* o, dicho de una manera simple, “animar o impartir una forma y fuerza específicas” en el artículo de G. Taylor (1974-1976); y *huañoy* o “morir” en el de Urioste (1981).² Otras pistas para conjeturar sobre el ser (being) nos dan los trabajos de Duviols (1978) y Taylor (1980) que explican el *upani*, o sea, dicho de manera burda, la “sombra” que, a lo que parece, estaría

relacionada con el término colonial de *supay*, el “demonio”. Este ensayo esboza otros usos e implicaciones del léxico del ser, la sustancia y la transformación del ser, tal como sabemos de ellos y tal como aparecen en el único texto disponible que nos llega de una época temprana de la colonización. Se presenta en él un sistema de creencias andino, en un idioma andino: me refiero al texto anónimo quechua, el manuscrito de Huarochirí (de hacia 1608; ver una traducción al castellano en Taylor 1987 y al inglés Salomon y Urioste 1991).³

1 Artículo publicado en: *RES: Anthropology and Aesthetics*, n° 33, Spring 1998. Traducido del texto en inglés por Andrés Guerrero.

2 La ortografía es colonial. En este ensayo, el léxico quechua será citado tal como viene en las fuentes, no sin re fonolización.

3 Los relatos en quechua compilados por el doctrinero de indios Francisco de Ávila (1573 (?) – 1647) son considerados una fuente primordial para el conocimiento de la cultura y la religiosidad andina. La historia moderna del texto de Huarochirí tiene que ver con la traducción del quechua al castellano que hizo José María Arguedas en 1966 titulándolo *Dioses y hombres de Huarochirí*. Otra edición bilingüe fue realizada por Gerald Taylor con el título de *Ritos y tradiciones de Huarochirí del Siglo XVII* (1987). Frank Salomon y George Urioste han efectuado una traducción al inglés en 1991.

Para comenzar, es importante tener presente que, aunque el libro de Huarochirí aporta orígenes míticos, leyendas y tradiciones sacerdotales que son de una extracción claramente prehispánica, la lengua quechua y las prácticas de escritura en las que fue expuesto hacia 1608 estuvieron sometidas a la fuerte influencia de la labor catequista de la Iglesia, cuyo objetivo era transformar “la lengua original de los Incas” en una suerte de interlengua de evangelización (Mannheim, 1993; Duviols e Lleras, 1993). Por consiguiente, los conceptos del ser (being) que están implícitos en el lenguaje quechua colonial podrían no estar obligatoriamente desconectados de la amplia discusión filosófica aristotélica y agustiniana que son el telón de fondo de la evangelización en el Perú.

La fuente de información del manuscrito quechua es un compendio en múltiples capas superpuestas que contiene los testimonios de los comuneros de un grupo de asentamientos agropastoriles de la cordillera que mira hacia Lima, al este de los Andes. El manuscrito trae también material producido por los investigadores nativos cuando editaron los cuentos que habían recogido. En los párrafos que siguen, muchos de los ejemplos que se toma provienen de las primeras fuentes pero también algunos pocos (como los títulos de los capítulos y otros más) vienen del material editado. El argumento principal del manuscrito tiene que ver con la manera como un grupo de linajes de pastores arraigados en la alta puna que hasta entonces habían sido marginales, fueron avanzando bajo la égida de una deidad (Paría Caca) y se adentraron en los ricos valles de altura media y baja. Conquistaron a los pueblos aborígenes Yuncas y, al mismo tiempo, se refun-

dieron en su complejo régimen ritual. El manuscrito otorga suma importancia a la deidad femenina aborigen Chaupi Namca que, en cierto sentido, es la contraparte de Paría Caca en las tierras bajas.

Si encuadramos los supuestos de que los “verbos de ser” que aparecen en el manuscrito quechua corresponden a las nociones del ser y del devenir que eran usuales (en sus campos semánticos) y los usos que se les daba, surgen regularidades que pueden volverse útiles para interpretar la visión del mundo que está implícita en el manuscrito.

En esta exposición utilizaré a veces la palabra ontología, no porque pretenda descubrir categorías ontológicas en el pensamiento quechua, sino más bien para utilizar las categorías ontológicas que nos son familiares en el Occidente como un apoyo para la exégesis textual, volviendo explícitos los atributos que creemos reconocer en los asertos andinos sobre el ser, la sustancia y el cambio. Panayot Butchvarov (1991:490) examina la ontología, en su sentido aristotélico de “filosofía primera”, o sea: “el estudio del ser *cua* ser; o sea las características más necesarias que cualquier cosa debe tener para ser considerada un “ser”, una entidad (ens)”. El problema de fondo de la ontología (al menos en las lenguas conocidas por los filósofos europeos) es que la gama de las “cosas” que pueden ser sujetos del verbo “ser” —o sea, la gama de preceptos que pueden ser reconocidos como dotados de rasgos diferenciados, en base a un fundamento común espacio temporal, es en muchos sentidos un no-conjunto: no manzanas y naranjas, sino manzanas, sucesos y abstracciones. Las categorías ontológicas corrientes son, en la síntesis de Butchvarov:

entes individuales (Sócrates, un libro)
 propiedades (Los sólidos de Sócrates, lo rectangular de un libro)
 relaciones (matrimonio, la prioridad de un libro respecto a otro)
 sucesos (la muerte de Sócrates, la publicación de un libro)
 el estado de las cosas (habiendo muerto Sócrates, el que un libro esté siendo impreso)
 grupos (el grupo de los filósofos o de los libros)

Los temas de la filosofía occidental comprenden, por ejemplo, preguntarse sobre si algunas cosas individuales son “sustancia en el sentido aristotélico, o sea, que gozan de perdurabilidad a través del tiempo y preguntarse sobre sus cambios de propiedades y de relaciones, o si las cosas individuales son temporales”; “si cualquier entidad tiene propiedades esenciales; o sea, propiedades sin las cuales no existiría”; o sí “las propiedades y las relaciones son particulares o universales” (Butchvarov, 1995: 490).

Lo que hay implícito en una fuente no-occidental, como en el manuscrito de Huarochirí, ¿nos permite atisbar algún supuesto sobre problemas de este tipo? Quizás valga la pena intentarlo y hacer las sugerencias que siguen.⁴

1. *Cay* y *tian* están en contraste complementario como el ser cualitativo y dinámico versus el ser ubicado

Podemos comenzar con una observación sobre el léxico que emplea el escritor del Huarochirí: tiende a situar dos verbos

referentes al ser en una oposición contrastiva, como si quisiera sugerir que los dos nombran a los atributos que hacen que cualquier cosa (*something*) o cualquier existente (*somebody*) esté ontológicamente presente. El primer e importante capítulo (ch.1) del manuscrito es uno de los cinco que traen un título en español:

Como fue antiguam[en]te los ydolos... y como auia en aquel tiempo los naturales. (Salomon y Urioste, eds. 1991:sec3)

El aspecto que conviene destacar aquí es la interferencia del quechua en el idioma español, no me refiero a las reglas “incorrectas” de pluralización, tanto de los nombres como de los verbos, sino más bien al hecho de que el autor pone en contraste el “ser” con el “haber” de una manera que no tiende parangón con los sentidos de su uso corriente en español. Si lo hizo así, es porque tuvo la necesidad de encontrar una manera de traducir una distinción entre dos verbos que plantea una presencia ontológica. Ambos verbos son necesarios para que se pueda presentar a las *huacas*; vale decir, a los seres suprahumanos, pero no siendo ninguno de los dos verbos semánticamente congruentes con “ser”, “haber” o “estar”. Nos enteramos de lo que son estos verbos en el título de un capítulo posterior que también trae una presentación de las *huacas*. La cita esta vez no está embutida en el español:

ymanam chaupi ñamca carcam maypim tian, o “Como Chaupi Ñamca era y donde está (ubicada)

Salomon y Urioste, ed. 1991: sec.141

4 En los párrafos de ejemplos, las referencias van hacia los capítulos del original y están señaladas por “Ch”, y las referencias siguen el número de la sección, por ejemplo (Salomon y Urioste, eds. 1991: sec.3) que señala la sección (no la página) 3 de la traducción Salomon-Urioste. Esta modalidad de citas facilita el cotejar con el original quechua cuyas secciones están numeradas en paralelo.

Aquí, *cascan* y *tian* se encuentran en un contraste complementario. *Cascan*, el primer verbo, concierne a cómo y a qué era la *huaca*, o sea, como actuaba (acted); el segundo verbo, *tian*, se refiere a dónde estaba, o sea, dónde se hallaba ubicada. Al emplear dos tiempos distintos, la distinción concierne al ser como actividad *versus* el ser como una existencia ubicada. Esta cita peculiar resalta lo separable de los conceptos al utilizar dos tiempos: la gran fuerza femenina de Chaupi Namca “era”, “actuaba” (acted) (*carcan*), dicho en el tiempo verbal del pasado, puesto que había sido desacralizada y desactivada antes del tiempo de los cristianos escribientes. Sin embargo ella “es” (¿está?), en el momento cuando se escribe el manuscrito, todavía “ubicada” (*tian*) puesto que su encarnación pétreo “está” todavía escondida donde fue enterrada en un sitio preciso: Tumna Plaza. Un contraste similar está presente en la sección 14 y 125 del manuscrito.

Un ser puede tener ya sea uno o los dos atributos, pero con algunas implicaciones ontológicas un tanto diferentes. Examinaremos, por consiguiente, cada una de manera separada.

Punto 1a: Cay denota el ser cualitativo que se manifiesta en la acción.

No parece que hubiese ningún elemento semántico aislado que denotara la mera existencia, sobre todo, no había un verbo que pudiera ser glosado por “existir”, como opuesto a la inexistencia. Gonçalves Holguín, el mejor lexicógrafo colonial, comprendió *cay* como significando: “*ser de esencia o de existencia*” (Gonçalves Holguín, 1952 [1608]:668).

Como similares verbos en muchas lenguas, *cay* puede funcionar como una simple conjunción (por ejemplo en *pim canqui* o “*quién eres*” [Salomon y

Urioste, eds. 1991: sec. 238]. Como un verbo auxiliar, combinado a una forma de acción (*agentive*), significa una acción habitual (*muchac carca*, o “solían adorar” [Salomon y Urioste, eds.1991: sec. 7).

Fuera de esto, *cay* junta casos del ser por su especificidad (de condición, atributo o identidad) que se manifiestan por medio de la acción en el decurso del tiempo. Así se constata, en utilizaciones como las siguientes:

... *ymanam casac ñispa tapuspam*, o sea “... preguntando, diciendo ‘como deberé (o deberemos) ser’”

Salomon y Urioste, eds. 1991:sec. 472 quien pregunta simplemente quiere saber un futuro estado cualitativo de bienestar (utilizaciones parecidas hay en las secciones 31, 131 y 286).

En los textos, lo que es distintivo en cuanto al *cay*, es la tendencia a incluir significados que pueden ser traducidos como “actuar” (to act) o “ocurrir” (to happen). La forma del perfecto sustantivado del verbo *cay*, o sea “*ser*” (*cascan*), significa “sucesos”, no “entidades”; es lo que alguien o algo *hizo*. *Casca* puede referirse a la suma de las actividades de un ser o a la de sus actividades características. Se podría aceptar una acotación remota como la de la “naturaleza” de esa entidad, sin embargo también las “hazañas”, por lo general, sería un término ajustado:

cay cunirayap cascanracmi ñahca vira cochap cascanman; vale decir, “estas hazañas de Cuni Raya (¿“naturaleza”?, ¿“identidad”?) casi igualan a las de Vira Cocha.

Salomon y Urioste, eds. 1991:sec. 7; ver también la secs. 1, 126

Gerald Taylor, cuidadoso analista semántico, incluye también el término *culto*, o sea “la interacción religiosa entre la gente y los suprahumanos” entre sus acotaciones para *casca* (1987:50-51). En su segundo sentido, su componente semántico “actividad” parece más amplio que lo que conlleva implícito el verbo “ser” (to be) en Inglés.

En los títulos de los capítulos citados anteriormente, cada uno hace una pregunta implícita: ¿cómo eran las *huacas*? La respuesta a esta pregunta de “cómo era [él o ella]” no es una cuestión que gire en torno a su condición momentánea ni tampoco en cuanto a los atributos inmutables que se le conceden, sino que se refiere a toda la historia de las acciones de la persona: o sea, a todo el capítulo (Caps. 1, 10, en cuanto a los ejemplos citados). Todos los entrevistados dijeron *casca*, el “ser” del actor del Huarochirí, lo que parece recalcar la noción de acontecimiento como un rasgo constitutivo de la entidad. En algunos contextos, las *huacas* poseen individualidad y propiedades, sin embargo en otros parecería que son imaginadas como secuencias de fenómenos o hazañas de larga duración.

Punto 1b: *Tiay* denota al ser situado

En el diccionario de Gonçalves Holguín *tiay* significa “*sentarse estar sentado, estar en algún lugar morar habitar*” (1952 [1608]:340). Luego, aporta muchas palabras derivadas que todas implican un decreciente estado de cinético. Por ejemplo, da una frase en quechua que sería comparable al uso transitivo (en inglés) de aplacar (algo) (“to still something”). *Tiaycuchin sonconta* (con una forzada literalidad se podría referir como “hice que su (de él/ella) corazón se sentara”) queriendo decir, “calmar la ira de alguien”. Términos derivados sig-

nificaban “estar en un estado disponible, un estado de inmovilidad”, por ejemplo, de mercancías en venta. Con el “modificador dinámico” (Urioste 1973:174) *-ku*, daría *tiacoy*, o “morar” o “quedarse, estar”. En el texto del Huarochirí se lee:

cananpas sutilla escay runi runahina tiacoy; o sea, “dos piedras como así gente están (ubicadas) ahí aún ahora”
Salomon y Urioste, eds. 1991:sec.18;
también secs. 14, 32, 34, 50, etcétera.

Tiay es un verbo que parece acentuar la individualidad en tanto sustancia: la singularidad de la *huaca* que perdura a través de sus cambios y sus vinculaciones. Por lo general *tiay* expresa la idea de la existencia en una ubicación permanente y de una firmeza en la forma de un material duro como la roca, o en la forma de una institución (corporation) permanente como las aldeas o el sacerdocio. Chaupi Ñamca, de cuyo *casca* se habla en la forma de un perfecto sustantivado, es el sujeto del verbo activo *tian* mucho después de que, según parece, había finalizado su “aconteciendo”.

2. Acumulando acción y cambiando de ubicación, se modifica la acentuación ontológica

Varios investigadores, mencionados más adelante, han sugerido que en la especulación andina la trayectoria de todos los seres es básicamente uniforme en el decurso del tiempo. Las *huacas*, tanto como la gente, las plantas y los animales pasan por una gradiente que va desde un ser cinético, carnal y rápidamente cambiante hacia un ser estático, duro y lentamente cambiante. Mientras más sus acciones son energéticas y proféticas, más lejos van desde un estado bió-

tico suave, pleno de potencialidad, hacia estados duros cargados de permanencia, tal como se observa en las montañas deificadas y otros rasgos de la tierra. Este aspecto ya fue bastante explorado por Allen y otros investigadores cuyos trabajos sintetizaré más abajo. A pesar de que los mitos hablan de entidades supuestamente perennes (seres sustanciales en el sentido aristotélico de entidades que perduran a los cambios de propiedad y de relación), sin embargo, es útil tener en cuenta que referirse a ellos en sus sucesivos estados implica connotar tipos de seres diferentes en cuanto a categoría; me refiero con esto al tipo de seres sintetizados por Butchvarov. Esta connotación móvil podría calificarse de un cambio en cuanto a la acentuación ontológica. Por ejemplo, se habla del ser de Paria Caca con las siguientes expresiones:

5 huevos
5 halcones
5 "hombres" heroicos que, de manera colectiva, se los llamaba "los cinco de él" (*pichcantin*)
una montaña de dos picos cubierta de nieve
tormentas, lluvia roja y lluvia amarilla, inundaciones y deslizamientos de tierra
una persona y una voz [o sea, un oráculo]

¿Caca, epónimo de qué es? Las tres primeras expresiones hacen referencia a su teofanía en la forma de cinco huevos, de los cuales nacieron cinco halcones que se convirtieron en cinco hombres, cada uno de los cuales sería el fundador putativo de uno de los cinco grandes grupos de descendencia que pertenecen, se supone, a una única entidad étnica máxima. Así, en las tres primeras expresiones se destaca la categoría ontológica

de "conjunto", siendo la implicación ideológica la "realidad" del conjunto formado por cinco unidades políticas vinculadas entre sí. En la primera y tercera expresión, se destaca la categoría "relación"; vale decir, lo que está principalmente implicado en la expresión es la tensión metafórica de los vínculos fraternos entre hermanos humanos (que tienen un orden de sucesión en el nacimiento) y la simultaneidad de un impulso que no lo tiene: como los polluelos que acaban de romper el cascarón, los cinco grupos son iguales por nacimiento, pero sin embargo, en tanto hermanos, no lo son. La cuarta expresión, referida a la forma final de Paria Caca (y su *tiascan* o ser ubicado acentúa la individualidad y la sustancialidad. El quinto recalca la categoría de "acontecimiento" en tanto Paria Caca era un evento; a saber, la tormenta roja y la lluvia amarilla. La sexta expresión lo hace también, pero destaca "el estado de la situación", vale decir el estado de Paria Caca luego de haber promulgado un orden social.

El pensamiento aquí expresado, como enseñó Aristóteles, abarca la percepción de la experiencia como ontológicamente heterogénea. Sin embargo, trata este tema no a la manera aristotélica que se anotó anteriormente, o sea, escogiendo los preceptos según los diferentes tipos de realidades que les podemos conferir sino más bien organizando la heterogeneidad ontológica en términos de seres singulares que unen múltiples tipos de realidades y que las expresan a través de variadas manifestaciones.

Así pues, en un ser compuesto de acontecimiento, la acumulación es algo que altera el estatuto ontológico por sí mismo. Quienes convocaron al seminario, del que proviene este ensayo, pidieron

a los asistentes que se pusiera atención en el concepto de un continuum de maneras de ser, desde transitorias a perdurables. Esta idea surge de las observaciones de Catherine Allen (1982) y George Urioste. El ensayo de Urioste de 1981 sobre la gradiente de la muerte es, de por sí, una exégesis de manuscrito de Huarochirí. Sus conclusiones fueron desde entonces confirmadas por descubrimientos etnológicos (Paerregaard 1987, Valderrama 1980, Salomon 1995). Su argumento es que, contrariamente a los modelos de la muerte Euro-americanos, que la enfocan como un momento de división sin duración entre el estatuto de “vivo”, antes de la expiración, y luego de la expiración, de “muerto”, la noción quechua *huañoc* (“muriente”) junta entre dos paréntesis a los que están por morir con los que han expirado recientemente. Los moribundos y los muertos recientes constituyen una misma clase de seres, cuya duración se extiende entre los “vivos” (*causac*) y las fases del ser como ancestro reverenciado (*aya*). Se puede pensar esta transición como un segmento, en un continuum, de una visión más inclusiva de la vida y de la muerte. Duviols (1978) y Allen (1982), cada uno por su cuenta, han subrayado la existencia de una “metáfora vegetativa” omnipresente que conecta lo tierno, lo jugoso y lo húmedo de los seres jóvenes (plantas nuevas, bebés) con las características más resistentes pero también más secas y rígidas de los mayores (adultos, plantas maduras) y, por último, con los restos disecados pero perdurables de seres que dejaron la vida y fueron conservados (conservación de las cosechas como las papas congeladas-disecadas o *ch'uñu* [momias]). De todos los seres, los más permanentes son los elementos geológicos como las montañas (Rubina,

1992). El elemento dinamizador de esta cosmología es la circulación y la relación de perpetua refecundación entre seres que están ubicados diferencialmente en la acción y en el tiempo. El “alma” (que en el documento de Huarochirí se encuentra con la palabra española *anima* o *espíritu*) está visualizada como una pequeña criatura volante que, algo así como una semilla que se separa de una planta moribunda, se aparta de la persona muerta y preserva su vitalidad en un espacio sagrado, el Uma Pacha. En los juicios sobre idolatrías algunos de los imputados hablaban de una imagen del Uma Pacha como una hacienda donde los espíritus, así como las semillas, pueden volver a retoñar de nuevo hacia la vida. El destino de las almas es también identificado a veces con el origen de los santuarios del grupo del que proviene el narrador, recalcando, una vez más, un principio circular. En los grados más altos y extremos de la perpetuidad, se refiere a seres de una importancia prototípica (a aquellos cuyas acciones realmente dan forma a condiciones de existencia) como habiéndose solidificado en una materia eterna, sobre todo en piedras u otros elementos de la tierra. Estos seres que son los más perdurables proveen, devienen en realidad, en el sentido más literal, el fundamento del que emergen nuevos seres pasajeros. La dirección más general es hacia un mapeo general de estructuras congruentes entre las colectividades de los vivos humanos, la sociedad ancestral o legendaria (cuya sustancia material son los sepulcros y los muertos consagrados), formas del paisaje (montañas y cursos de agua) y sucesos cosmológicos (cuerpos cosmológicos, el clima).

Sin embargo esto no conduce a afirmar que el mundo de los devotos de

las *huacas* fuese del tipo que reconocía Bellah (1964), cuando hablaba de sociedades donde la divinidad está tan próxima que hasta llega a estar fusionada a la sociedad. Aunque la gente, las momias, las *huacas* y el cosmos son seres emparentados, se relacionan de maneras disímiles temporalmente y con las leyes de la naturaleza. El ser individual que pasa por el tiempo de los acontecimientos cambia en cuanto a connotación o a la asociación ontológica. El modo de vida de los devotos de las *huacas* que se describe como típico, se caracteriza por un régimen complejo de comportamientos ritualizados que norman las relaciones entre seres de una condición disímil.

3. La comunicación entre los seres de una posición metafísica u ontológica disímil se da a través de "pasarelas" a lo largo de la gradiente vital

Si se tiene en cuenta que el ritual consistía en una reciprocidad entre seres de todo tipo, humanos y no humanos, esto implicaba una comunicación entre seres de diferente posición ontológica. Los rituales que se describen en el manuscrito quechua, así como algunos ritos etnográficamente observados, que incluyen continuidades con el manuscrito, ambos tienen en común un meta-programa o un escenario genérico para lograr esa comunicación.

Como se sugirió en el ejemplo de Paria Caca, las *huacas* eran postulados culturales cuya importancia se enraizaba precisamente en el hecho que unían en una "persona" percepciones heterogéneas de la realidad, a saber, sustancia, suceso, categoría y demás. Los atributos de seres que se encontraban en diferentes puntos del continuum vital y que

tenían disímiles realces ontológicos, exigían diferentes obligaciones rituales. Por parte de los seres más bajos, suaves y mutables, esas obligaciones (necesidades) iban desde el modo de acercamiento a los seres predominantes, hasta las maneras de acercamiento a los seres más reverenciados, permanentes y poderosos. Había una tendencia a que estos acercamientos fuesen regidos por un programa bastante regulado. Los actores eran: 1- al menos un ser sagrado; 2- una persona que negociaba una ofrenda de reciprocidad actuando como parte de una colectividad; 3- al menos una persona que hacía las veces de un intermediario. La colectividad y el intermediario se implican en acciones divergentes. La colectividad participaba en el ritual en un estado de exaltada vitalidad y solidaridad; en ese ritual se exhiben a sí mismos como sí mismos y cada vez más así. El alcohol servía (Saignes, 1987) para liberar grandes descargas de energía social y física y suscitar un gran apetito. Las invocaciones a la deidad se hacían en la primera persona del plural, en la voz inclusiva, cosa interesante porque implicaba que la deidad a la que se dirigían participaba de la condición y la acción de la colectividad. El papel del intermediario es más complejo, estaría tentado de describirlo como "pasarelas" a lo largo del continuum del ser/estar (*continuum of being*) en el que los humanos asumen estatus cercanos a los de las personas suprahumanas a las que se dirigen. Estas "pasarelas" por lo general tienen el aspecto de una muerte efímera o un fugaz retorno de la muerte:

Abstención (saçiy) de un comportamiento "animado". Las personas que están por cumplir las obligaciones hacia las huacas deben pasar por una preparación

que requiere un grado leve de alejamiento de la vida cotidiana. Quienes volvían de visitar a la potencia femenina Urpay Huachac debían abstenerse durante un año de actividades sexuales y de alimentación condimentada (Salomon y Urioste, eds. 1991:sec.183) pues esta huaca, a diferencia de otras, no tenía sacerdote y exigía un contacto personal. De igual manera, los familiares que tenía que conjurar ritualmente las malas consecuencias de un parto de mellizos (a saber, debían entregar una muerte para compensar la anormalidad de una vida en más) añadían un año de abstinencia a sus ofrendas de sacrificio. Eran los requisitos para dialogar con Paria Caca. El denominador común de los rituales de abstención parece haber sido evitar las sensaciones corporales intensas.

Dormir (poñoy) y soñando (muscoy): El humano que duerme es una persona que está retirada temporalmente de la vitalidad diaria y que entra en contacto con los seres y los conocimientos no humanos. En el capítulo 5 (Salomon y Urioste, eds. 1991; sec: 42) Huatya Curi, mientras duerme, y se puede suponer que sueña, llega a saber de la enfermedad que aquejaba al fraudulento señor Tamta Namca por dos zorros que hablan. Este conocimiento sobrenatural se iba a volver la semilla de su recíproca inversión de roles. Un ejemplo crucial es el capítulo 21 que está totalmente dedicado a los sueños y en el que el protagonista, Don Cristóbal Choque Casa, a lo que parece, entra en contacto con su difunto (huañuc) padre y entabla un diálogo con la huaca que ese "muriente", o sea, un hombre recientemente difunto, adoraba. (Salomon y Urioste, eds. 1991: sec.248).

Adoptar un aspecto de muerto o vestirse con la piel de un muerto. Es frecuente que los humanos emprendan un diálogo importante con los sobrehumanos vis-

tiéndose de una piel, o sea, revestidos de las apariencias externas de animales o de gente muertos. Huatay Curi adquirió poderes mágicos, para poder derrotar a sus retadores, convirtiéndose en un guanaco muerto y robando, como guanaco muerto (tucoy), fuerza a una huaca rival (Salomon y Urioste, eds. 1991: sec. 60). El acto más dramático de vestir la muerte es ponerse el huayo, o sea una máscara de piel despellejada de un cautivo sacrificado y desollado. Dicha piel infunde a quien la porta la fuerza de Uma Pacha, la mítica hacienda donde son replantadas y regeneradas las ánimas que se van. (Salomon y Urioste, eds. 1991: sec. 322-324, 404). La piel de un animal muerto también confería poder a una persona para acercarse al patrón sagrado o al propietario del animal; era uno de los gestos rituales más comunes. Hoy en día todavía se practica ese ritual en al menos una de las comunidades de Huarochirí. Así, Paria Caca, les entregó la piel de un gato montes con el fin de consolar a su gente de haber perdido una atesorada cofia.

Como él había predicho en el festival de Chaupi Ñamca, en la comarca llamada Yauri Callinca, apareció en lo alto de un muro la piel de un bello gato montes moteado. Cuando lo vieron, exclamaron alegremente, "¡Es lo que Paria Caca quería decir!" y alzaron la piel del gato mientras bailaban y cantaban con ella. (Hernando Cancho Uillca, que vivía en Tumna, estaba encargado de la piel. Pero para ahora, probablemente se habrá podrido). (Salomon y Urioste, eds. 1991: sec. 314).

4. Con el tuco y se expresa el paso entre estados que connotan estatus ontológicamente disímiles

En algunos párrafos que tratan el tema de asumir un disfraz mágico, como cuan-

do Huatya Curi “se vuelve un guanaco muerto”, el verbo empleado es *tucoy*. Es una de las palabras más importantes entre todas las que significan transformación. Puede ser contrastada útilmente con *cay*, o sea, “ser”. Tiene un uso de verbo auxiliar comparable al de *cay*, pero subraya un proceso, como en inglés “get” (en el sentido de “llegar a”, o de “lograr”).

ynataccho pinchay casac, o sea, “¿debo así avergonzarme?”

Salomon y Urioste, eds. 1991 sec. 313
antiman *caracoy tucorcan*, o sea, “fueron arrastrados hacia la selva”

Salomon y Urioste, eds. 1991 sec. 9;
véase también 228 y 100, un ejemplo ambiguo

Como verbo no auxiliar, *tucoy* abarca procesos en los que un ser asume un aspecto exterior nuevo. También podría haberse traducido por “volverse”:

ña paria caca runaman tucuspas; o sea, “Paria Caca volviéndose humano”

Salomon y Urioste, eds. 1991 sec. 74
tuylla pachampitac rumi tucorcan, o sea, “aquí y entonces ella se convirtió en piedra”

Salomon y Urioste, eds. 1991 sec. 69

Sin embargo, *tucoy* es más inclusivo, abarca también, como lo hace, “fingir, o pretender ser”:

cay cuni raya vira cochas ancha ñaupahuc runa ancha huaccha tucopalla purircan, o sea, “En tiempos muy antiguos, este Cuni Raya Vira Cocha acostumbraba ir recorriendo, haciéndose pasar por un hombre pobre y miserable”

Salomon y Urioste, eds. 1991 sec. 9
ancha yachac tucospa pissi yachascanhuan, o sea, “pretendiendo ser muy sabio, con lo poco que sabía”

Salomon y Urioste, eds. 1991 sec. 40
chapim huanaco tucospa huañusca siri-conqui, o sea, “entonces, haciéndose pasar por un guanaco...; te hubieras caído muerto”

Estos ejemplos muestran que el alcance semántico de *tucoy* incluye transformaciones de aspecto sin la premisa de que en el “volverse” esté implicado un cambio de lo que Gonzales Holguín llama “esencia”.

Dado que esta incongruencia ocurre en un núcleo cercano al de las significaciones de la conversión que el cristianismo inculcó a personas como el editor/compilador del manuscrito quechua, vale decir, a pensar la conversión como un cambio de esencia, es de por sí ambiguo el lenguaje de “convertirse cristiano”, cuando se refiere a un cambio de religión.

huaquin runacunaca christiano tucospapas manchaspallam pactach padrepas pipas yachahuanman mana alli cascyta, o sea, “algunas personas se vuelven/fingen ser cristianos, [dijo] ‘Cuidado, el padre puede descubrir lo malos que hemos sido’”
Salomon y Urioste, eds. 1991:sec. 134

Algo que ayuda a comprender las razones por las que, en este período, hubo tantas arremetidas contra la sinceridad del cristianismo indígena, es saber que los conversos andinos utilizaron, en al menos una de las lenguas que practicaban, un aislado semántico (*semantic isolate*) que clasifica juntas las transformaciones en lo relativo a la forma sin tomar en cuenta la “autenticidad” de la intención. Los españoles católicos pensaron que “mintiéndoles” (*llollaycuy*) era la manera como los poderes andinos podían influir en los indígenas. Lo que, a su vez, puede estar influenciado por la noción de

que las metamorfosis andinas (*tucoy*) eran engaños; es decir, eran prácticas típicas de los demonios europeos. Los conversos, por su parte, pueden haber entendido las obligaciones del cristianismo como un asunto de cambiar apropiadamente de apariencia (como se hacía en la devoción a las *huacas*), en lugar de una cuestión de cambiar de “esencia” (un concepto que tal vez no disponían) para, de esa manera, participar de las características ontológicas acopladas a dichas obligaciones. Ha perdurado largo tiempo la aseveración de que la gente de los Andes incurrió en una doble vida religiosa.

Es todavía una idea presente frecuentemente en las representaciones del cristianismo andino en los medios de comunicación de nivel intelectual medio que el cristianismo es apenas un “barniz” que tapa un auténtico “núcleo” de cultura indígena americana. Dicha representación, junto con sus implicaciones subtextuales en cuanto a una intención de engaño, se funda (entre otras cosas) en no poder comprender las nociones locales sobre la apariencia y la realidad. Quizás sea uno de los más tristes malentendidos, de entre todos los que hubo, en la formación de las relaciones coloniales entre la Iglesia y la sociedad rural, puesto que fue el que más daño causó. Esta exégesis ejemplifica porque, dentro de la esfera de las *huacas*, se hacían tránsitos hacia seres de una condición más durable, a su estado duradero, seco y de seres “difuntos”, más cercano a las *huacas*, cuando se revestía una segunda piel, una apariencia. Por el proceso del *tucoy*, se podía establecer una comunicación que atravesaba las diferentes condiciones del ser. Por ejemplo, cambiando la apariencia externa, disfrazándose de un animal *huaca* para entrar en comunión con ese

animal o, sino, para comunicar con el lugar de los muertos, poniéndose el rostro desollado de un hombre muerto. No existía ese problema, desde el punto de vista de los devotos de las *huacas*, en el que las “categorías ontológicas” se presentan como atributos o evidencias de un ser singular en diferentes momentos de su existencia. El humano que “deviene/pretende ser” un guanaco muerto no está reemplazando una identidad real por una irreal ya que, ante todo, no se le atribuye una humanidad en términos de una esencia inmutable.

5. La jerarquía de la perdurabilidad versus lo fugaz por lo general representa ideas recibidas del rango social

Llegados hasta aquí, la argumentación se ha centrado en el punto de vista de los actores (*emic*), se han esbozado las ideas implícitas expresadas en el ritual y en el mito. Estas creencias expresan, desde luego, una orientación hacia un sistema social particular examinado tal como sus miembros lo entendían. (Los autores orales de estas historias y el compilador/editor quechua tenían diferentes puntos de vista del sistema, a lo que parece, los últimos eran conversos cristianos estrictos cortados de la visión del mundo de los narradores).

Lo que resalta con fuerza en el discurso que se refiere a los niveles superiores de la jerarquía social/sobrehumana/cosmológica, es la categoría “grupo/conjunto” (*set*), como contrapuesta a “cosa” o “persona”. Las imágenes centradas en los ancestros, que colocan a los seres perdurables en una posición ápice en el mundo natural-social, expresan una ideología que cosifica los procesos de reproducción social de la vida real en

agrupaciones segmentadas de parentesco. Un ejemplo corriente es la utilización de los términos *inca* o *sapa inca* para identificar a personas que se encuentran en lo más alto del “grupo/conjunto” (set) que incluye a todos los *incacuna*, las personas vinculadas con el grupo de descendencia del Inca. Así, la utilización epónima de la palabra *inca*, como el nombre del dios-rey supremo, denota a todo el “grupo/conjunto” de los incas. Es generalizada una estructura similar en los niveles bajos, por ejemplo, en varios casos donde, en el Huarochirí, un recién nacido de un hermano/na lleva el mismo nombre, que es a su vez el nombre de la fratría, de tal manera que su nombre es el de una categoría.

Cuando, entre las montañas deificadas, los narradores conferían la supremacía a Paria Caca y le atribuían una esencia quintupla, que se manifestaba por medio de cinco yos (*selves*), y sus respectivos “hijos”, cada “hijo” siendo el ancestro-héroe de una de las ramificaciones mayores de la población dominante, se diría que los narradores parecen estar reconociendo y explicando una semejanza taxonómica (quizás del lenguaje tanto como de las prácticas de culto) entre poblaciones invasoras diferentes y políticamente separadas, pero que se conocían mutuamente y a veces eran aliadas. (Desde luego, al así hacerlo, tal vez se estaban apropiando de un orden de culto a Paria Caca mucho más viejo y multiétnico de lo que alude el manuscrito (Guaman Poma 1980 [1615]:113, 185, 264, 268, 329, 335, 884, 915)). Estos mismos seres ápice existían en la forma de una materia geológica completamente endurecida y duradera, incluyendo al propio Paria Caca cuando ya fue “ascendido” para expulsar a las otras dei-

dades más viejas. Las prácticas sociales “cosificaban” en el sentido más estricto de la palabra.

Se imagina a los seres que encarnan los nodos de segmentación de los grupos sociales medios y bajos como habiendo sido anteriormente humanos o de apariencia humana (*humanlike*) que “endurecieron” por momificación y sacralización (*enshriment*): Tutay Quiri de los Checa es el ejemplo más elaborado y, a lo que parece, otro tanto lo es Ñan Sapa. Se desconoce los orígenes históricos de los *mallkis* que se suponía que eran la encarnación de los cabeza/principales de los tributarios comunes (*medial tax*). Si se tiene en cuenta el fervor que les acordaban los parientes, se puede inferir que miles de sus cuerpos debieron haber sido abandonados por esos mismos parientes. El fervor por proteger importantes “madres” y “padres” momificados de las agrupaciones colectivas (corporated collectivities), un asunto que tanto fascinó a los “extirpadores de idolatrías, integraba el proceso político y simbólico por el cual los *kurakas* atribuían a los ancestros de la principal línea de descendencia (los señores putativos) toda la prosperidad que pudieran lograr y expresaban a los ancestros las necesidades que tenía la comunidad. Sabemos por las encuestas de extirpación de idolatrías en los funerales de los señores de Huarochirí (murieron en la época del manuscrito) que el enaltecimiento de los dirigentes políticos hacia una primacía entre los ancestros, se prolongó luego de la conquista española (Salomon, 1995; Marzal, 1900; Saignes, 1998).

Por consiguiente, el paso hacia la condición de ser perdurable era distribuido de una manera desigual en la sociedad, favorecía a las personas por medio

de las que se transmitían eficazmente los intereses de la agrupación (*corporation*) de parentesco. Y se podría considerar el paisaje en el que estaban desparramados los sepulcros de los ancestros, las *huacas* y los elementos de la tierra deificados, como un mapa completamente naturalizado de la jerarquía social. De tal forma que, a través de diferentes niveles ontológicos, se vivía rodeado de una incluyente estructura de correspondencias.

En oposición al idioma de las deidades más altas, el del culto a los ancestros sí particularizaba a los tributarios (taxa) en personas precisas, sin embargo sus nombres nunca representaron a la totalidad de las agrupaciones, como en cambio sí lo hicieron los nombres ápices de la jerarquía. Su connotación ontológica parece caber más bien dentro de la categoría de "relación". Eran como hitos (*millestones*) para medir los espacios del relacionarse (*relatedness*). Un hito es una cosa, pero es una cosa cuya relevancia consiste en expresar la relación entre sí y otros puntos del espacio. Y la relación llamada una "milla"⁵ no tiene significado salvo en cuanto a espacio que media entre esos puntos. Así, los ancestros más importantes se convirtieron no solamente en los marcadores de una relación sino que fueron connotados como conceptos relacionales de genealogía y de afiliación política.

6. A pesar de este esquema, la mitología incluye centralmente el principio del bribón que perturba la jerarquía del ser y la relativiza

Una de las características más interesantes del manuscrito es que también

incluye, a pesar de que idealiza un orden sacerdotal, un principio, el del bribón-de-miurgo, que introduce relatividad en ese orden, como ha observado Fioravanti-Molinié (1987). Su nombre en el documento de Huarochirí es Cuni Raya Vira Cocha.

Según afirmó Rostworoski (1989), la mitad de su nombre (Cuni Raya) es la de una deidad de tiempos remotos de la Costa que se asociaba a las modificaciones de las formas de la tierra causadas por el agua. En el árido paisaje de los Andes, el agua significa dos cosas: es añorada por la fertilidad (por medio de la lluvia o la irrigación) y temida como un peligro pues la lluvia se convierte frecuentemente en huaicos e inundaciones repentinas. Entonces, la persona mítica del agua propende a ser generativa de vida pero también es tramposa, incontrolable y peligrosa. En el manuscrito de Huarochirí, los engaños de Cuni Raya por lo general aparecen bajo la forma de la seducción o de la provocación sexual usando artimañas mágicas. Su consecuencia son los embarazos indeseados (Ch.2) y la fuga con el novio; o sea, uniones irregulares e impredecibles productivas de fertilidad, pero de tal forma que trastocan las disposiciones sociales y productivas normales, como ocurre cuando el agua se escapa de todo control.

Como muchos europeos, el compilador estaba influenciado por una ecuación entre Vira Cocha y el Dios del catolicismo contemporáneo, errada pero muy popular. La capacidad de Cuni Raya de crear, con un fiat, paisajes enteros, lo cual hace probablemente alusión a como el agua puede transformar espectacularmente los

5 El autor hace un juego de referencias entre "mille" (milla) y "millestone" (hito) que no se puede traducir.

paisajes, condujo al compilador de las historias del Huarochirí a imaginar Cuni Raya como una deidad creadora similar al *Dios* cristiano. Por lo tanto, le intrigaba el que no pudiera verificar, en los testimonios orales que recogía, que Cuni Raya tuviera la atribución divina de la prioridad ante los demás suprahumanos. (Salomon y Urioste, eds.1991: sec.71, 189, ch. 15).

Cuni Raya Vira Cocha es la excepción a toda norma sobre las *huacas*. Aunque en algunas secciones del manuscrito se dice (como de casi todas las *huacas*) que había petrificado en un determinado lugar (Salomon y Urioste, eds.1991: sec.90), una transformación que por lo general señala el paso de una forma de accionar parecida a la humana hacia la de la perpetuación, a Cuni Raya se lo representa apareciendo en todas las épocas y en todos los lugares, en los tiempos primordial, mítico, legendario e incásico. En el capítulo 14 se explica la invasión española como uno de sus embrollos. Por doquiera que interviene, lleva a la gente a moverse (act) por sus deseos y expectativas normales, aunque lo hace de manera tal que provoca resultados disruptivos y de cambio. Varias de esas acciones incluyen el “tornarse/simularse” seductor bajo diversas apariencias.

A un cierto nivel, se puede suponer que Cuni Raya personificaría las paradojas que conlleva la tecnología de la irrigación. El control “normal” del agua aporta al paisaje esa misma fuerza que muchas veces irrumpe, se abre camino y modifica las cosas de manera catastrófica. A un nivel más general, se podría pensar de Cuni Raya como una antihuaca, la gran incógnita que hizo posible que el panorama de las *huacas* incluyera una profunda perspectiva de lo impredecible y de la

mutabilidad. Cuni Raya parecería ocupar el lugar de una categoría de por sí. En la terminología de la ontología aristotélica, la “cosa” hacia donde apunta es una “situación” (state of affairs) permanente. Esta deidad vivaz personifica la fragilidad de todas las estructuras y categorías, y focaliza lo paradójico y hasta el humor. La gente andina (andean person) que se debatía por aprender acudía a su astucia evasiva y mordaz como a una fuente de *amauta cay*, lo que muchas veces se ha glosado como “sabiduría” pero que sugiere fuertemente “discernimiento” (Gonçáles Holguín 1952 [1608]:148). En Huarochirí los tejedores invocaban al demiurgo-tramposo antes de urdir un diseño complejo: “Ayúdame a imaginarlo, Cuni Raya Vira Cocha” (Salomon y Urioste, eds. 1991: sec. 8). Si el manuscrito de Huarochirí sugiere un concepto de sabiduría, éste sería la valorización profunda de los atributos del ser que Cuni Raya encarna.

En resumen: los narradores del manuscrito de Huarochirí no parece que estuviesen acostumbrados a parcelas analíticamente separadas de la realidad (categorías ontológicas como las que se explicitaron al inicio de este ensayo), sino más bien a una red de conexiones sociorituales con personas que, cada una en su complejidad, encarnaban y permitían familiarizarse con los múltiples atributos del “ser”. Razonar sobre un problema como el de las relaciones entre una agrupación (por ejemplo un grupo de parentesco institucionalizado) que “existe” en un determinado sentido, y el problema de personas que “existen” en otro sentido, ese razonar no es algo que esté extraído sino que está expresado en la interacción de seres que connotan diferentes tipos de existencias. Por ende, problemas usuales sobre entidades como

el tributo (*taxa*) o sucesos y personas eran procesados (sin estar conscientes) a través del idioma de las *huacas*. Lo que, con desasosiego, el Occidente experimentó como la inconmensurabilidad fundamental de las porciones experimentadas de la realidad (y requirió de un suelo metafísico para colocarlas juntas), encontró una expresión en estos mitos, como una disparidad pero al mismo tiempo como una conectividad entre los compartimentos del significado que eran personificados como seres suprahumanos, pero que, sin embargo, en sus manifestaciones, no se limitaban a la suprahumanidad. Es así como la coherencia del cosmos fue afirmada, no en una teoría unificadora, sino por mediaciones sociales por parte de sus habitantes. Fueron los que pusieron en vinculación todo tipo de seres; fue el rito lo que mantenía las cosas juntas.

Bibliografía

- Allen, Catherine
1982 "Body and Soul in Quechua Thought", *Journal of Latin American Lore* 8 (2):179-196
- Bellah, Robert
1964 "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 29:358-374
- Butchvarov, Panayot
1995 "Metaphysics", in *Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, pp.489-481. Cambridge University Press, New York.
- Duviols, Pierre
1978 "Camaquen, upani": un concept animiste des anciens Péruviens", in *Amerikanistische Studien. Festschrift für Herman Triborn*, ed. R. Hartman y U. Oberem, pp. 132-144. Collectanea Instituti Anthropos 20. St. Augustin, Suiza.
1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Archivos de Historia Andina 5. Centro de Investigaciones Rurales Andinos, Cuzco.
- Duviols, Pierre y Cesar Itier, eds.
1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua; estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y Cesar Itier. Centro de Estudios Regionales Andinos, Cusco.
- González Holguín, Diego
1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca* (1608). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Historia, Lima.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe
1980 *Nueva crónica y buen gobierno* (1615), 3 vol., ed. John Murra y Rolena Adorno, trans. Jorge L. Irioste. Siglo XXI, México D.F.
- Mannheim, Bruce
1991 *The Language of the Inka Since the Spanish Invasion*. University of Texas Press, Austin.
- Marzal, Manuel M.
1988 "La religión andina persistente en Andagua a fines del virreinato", *Histórica* 12(2):161-181.
- Molinié-Fioravanti, Antoinette
1985 "Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes." *Journal de la Société des Américanistes* 71:97-114.
1987 «El regreso de Viracocha», *Bulletin de l'Institut Français L'Études Andines* 16(3-4):71-83.
- Paerregaard, Karsten
1987 "Death Rituals and Symbols in the Andes". *Folk* 29:23-42.
- Rostworowski de Diez Conceicao, María
1989 "Las Ruinas de Cancan: derrotero etnohistórico", in *Costa Peruana Prehispánica*, pp. 167-174. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Rubina, Celia
1992 "La petrificación en el Manuscrito de Huarochirí", *Mester* 21(2):71-82
- Saignes, Thierry
1987 "De la borrachera al retrato. Los caciques andinos entre dos legitimidades-Charcas." *Revista Andina* 5(1):139-170.
- Saignes, Thierry
1998 "The Colonial Conditions in the Quechua-Aymara Heartland", in *Cambridge History of Native People of Americas*. Part III, *South America*, ed. Frank Salomon and Stuart Schwartz, Cambridge University Press, New York.
- Salomon, Frank
1995 "The Beautiful Grandparents", in *Tombs for the Living. Andean Mortuary Practices*, ed. Tom Dillehay, pp. 247-281, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

46 FRANK SALOMON / ¿Cómo eran las huacas?, el lenguaje de la sustancia y de la transformación en el manuscrito quechua de Huarochirí

- Salomon, Frank, y George Urioste, trans. and eds.
1991 *The Huarochiri Manuscript, a Testament of Ancient and Colonial Andean Religion* (¿1608?), University of Texas Press, Austin.
- Taylor, Gerald
1974-1976 «Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochirí», *Journal de la Société des Américanistes*, 63:231-243.
- Taylor, Gerald
1980 «Supay. Amérindia, Revue d'Ethnolinguistique Amérindienne 5:47-63.
- Taylor, Gerald, ed. y trad. con Antonio Acosta
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*, Historia Andina, nº 12, Instituto de Estudios Peruanos y el Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
- Urioste, George
1973 *Chay Simire Caymi. The Language of the Huarochirí Manuscript*. Dissertation Series, nº 79, Cornell University Latin American Studies Program, Ithaca, New York.
- 1981 "Sickness and Death in Preconquest Andean Cosmology: The Huarochirí Oral Tradition", in *Health in the Andes*, ed. Joseph Bastien and John M. Donahue, pp. 9-18. American Anthropologist Association, Washington, D.C.
- Valderrama Fernández, Ricardo y Carmen Escalante Gutiérrez
1980 "Apu Qorpuna (visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarca)", *Debates en Antropología* 5:233-269.

N. de E. Frank Salomon es Profesor Emeritus de Antropología de la Universidad de Wisconsin; Resident Fellow, Obermann Center, University of Iowa.

Nota del Autor

El tema del ensayo aquí reproducido, actualmente se considera en el campo de la ontología intercultural. Ocho años después de la publicación, de la obra aquí traducida; el etnólogo Eduardo Viveiros de Castro, despertó gran interés en la ontología amerindia con su artículo "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism" (*Journal of the Royal Anthropological Institute* [N.S.] 4:469-488). El debate sobre las diferencias entre pueblos, respecto a los fenómenos que acreditan como seres, ha generado en la última década una frondosa literatura conocida como "el giro ontológico" (ontological turn). Una nueva colección de estudios editada por Tamara Bray y publicada por University Press of Colorado (*The Power of Huacas*, 2015) aplica algunas ideas de los "ontógrafos" a los huacas de Huarochirí, esta vez con un novedoso contexto arqueológico.