

## Enrique Ballón Aguirre

### Variaciones sobre un tema etnoliterario: El motivo «seducción» en el *Manuscrito de buarochiri*

*En memoria de Maureen Ahern*<sup>°</sup>

La seducción no es misteriosa, es enigmática. El enigma, como el secreto, no es lo ininteligible. Al contrario, es plenamente inteligible, pero no puede ser dicha o revelada. Tal es la seducción, evidencia inexplicable [...]; la seducción es la época de una diferencia estética.

J. Baudrillard<sup>°°</sup>

[...] es muy cierto que en el fondo legendario de los relatos que circulan en el seno de la civilización agraria, hay también una concepción cuasi-religiosa pero no cristiana de la fecundidad-fertilidad [...]. Sin embargo, no vamos a deducir de ello que el folclore de la civilización rural es puramente arcaico y por lo tanto políticamente conservador; de hecho, contiene elementos claramente subversivos y hasta revolucionarios.

E. Le Roy Ladurie<sup>°°°</sup>

---

<sup>°</sup> Esta investigación ha sido redactada en deferente homenaje y evocación de la profesora Maureen Ahern. Luego de recibir su doctorado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima bajo la dirección del Dr. Alberto Escobar, dedicó su vida a la investigación de la tradición oral y la literatura colonial latinoamericanas. Además de sus muy numerosas publicaciones que dan cuenta de su tesonera labor investigatoria, debemos destacar que en su proficua y empeñosa labor pedagógica fundó la cátedra *Indigenous Literature of Latin America* en Arizona State University y Ohio State University.

<sup>°°</sup> J. Baudrillard (1983:150-151).

<sup>°°°</sup> E. Le Roy Ladurie (1973, I:160-161).

## 1. Introducción

Una lectura más o menos atenta del *Manuscrito de Huarochiri* nos hará reparar en ciertos relatos cuyas intrigas contienen el tema de la *seducción*. En efecto, esas cortas narraciones proliferan allí de modo notable, de tal manera que plausiblemente forman parte del núcleo argumental de ese *Manuscrito*.

Desde el punto de vista de la programación ritual que contextualiza cada uno de esos relatos se trata, en efecto, de «fragmentos narrativos» relativamente autónomos que contienen episodios *funcionales* en forma de configuraciones discursivas, pero al separarlos (circunscribirlos y extraerlos) en calidad de narraciones independientes de los discursos rituales que los acogen y al cotejarlos entre sí toman el aspecto de formantes textuales o *variantes* que se cristalizan en un solo *motivo*, entendido éste, a su vez, como una representación topológica de la narratividad<sup>1</sup>.

El estudio que sigue se enfocará en ese corpus de *variantes* reunidas por el *motivo seducción*<sup>2</sup>. Ahora bien, al averiguar en los diccionarios usuales la significación de la palabra *seducción* y sus derivados, ella se presta a los característicos refraseos y traslajos definicionales que tornan en redondo. Haciendo cuenta corta, diremos que en los lexicones del castellano los rasgos semánticos que comparten las definiciones de la *seducción* son /engaño/, /persuasión/ y /atracción/, rasgos que en el campo semántico de la sexualidad compulsiva permiten distinguir este vocablo de otros vecinos como *rapto*<sup>3</sup>, *secuestro* o *violación*<sup>4</sup>, pero no permiten diferenciar, en

---

<sup>1</sup> Como no deja de recordarnos C. Rubina, “a diferencia de la configuración, el motivo no tiene base narrativa propia” (1999:44); cf. J. Courtés (1980b), E. Ballón Aguirre (2006,I:297 y sig.).

<sup>2</sup> Etimológicamente, *seducir* (palabra registrada en español desde 1627) proviene de *seducere*, étimo en que *se* significa ‘separado’, ‘apartado de’, ‘alejado’, es decir, ‘llevar a la separación’, pero también ‘disuadir’, ‘corromper’, ‘pervertir’; y *ducere* que, entre otras cosas, significa ‘conducir’ (*adducere*: ‘conducir a alguna parte’), ‘llevar’, ‘dirigir’ o ‘mandar’, ‘ir a la cabeza’, ‘extraer’, por ejemplo, *ducere ferrum vagina* (Tito Livio), sacar la espada de la vaina; igualmente, ‘atraer a sí’, por ejemplo, *uxorem ducere filiam alicujus* (Cicerón), tomar por esposa a la hija de alguno o *ducere ex plebe* (Tito Livio), tomar esposa de entre la plebe; e incluso ‘mover’, ‘inducir’, ‘persuadir’ como el *dux* (‘el que guía’ o ‘conduce’) imanta a quien atrae o magnetiza a aquellos que lo seguirán, sentido que perdura en castellano, por ejemplo, cuando J. Corominas y J. A. Pascual citan al Cid, *aduxe*: ‘yo traje’ (1107) (1980,I:61).

Según los diccionarios latinos, *subductio* significa ‘contar’, ‘calcular’, ‘computar’, por ejemplo, *ducere rationem alicujus rei* (Cicerón), tener en cuenta algunas cosas, calcular sus ventajas o, en Plauto, *subducere ratiunculam*, hacer una cuenta. Finalmente, *subducere* significa ‘extraer’, ‘retirar’, ‘quitar’, ‘arrancar’ o ‘llevar secretamente’, de donde *éxtasis* (San Agustín), que es un desvío de sentido de calcular por ‘arrobamiento’, ‘arrebato’, ‘encanto’ y ‘rapto’. De este modo, *seducere* que incide en ‘retirar por debajo’, ‘alejar’ y ‘sustraer’, se opone y complementa a *producere* que significa ‘sacar a luz’, ‘hacer visible’, ‘hacer salir’, ‘hacer crecer’, ‘llevar más allá’, ‘procrear’, ‘engendrar’, ‘desarrollar’, pero también ‘conducir’ y ‘presentar’.

<sup>3</sup> Por ejemplo, en el relato de la tradición oral popular de Vicos recogido por A. Ortiz Rescaniere del informante Juan Coletto titulado *Adaneva*, se dice que “enamorado Adaneva de la Virgen, la seguía por los hermosos campos de maíz que ella misma sembraba. Un día la raptó y anduvieron por las montañas y valles, amándose y persiguiéndose. Cuando nació Mañuco, Adaneva le abandonó” (1973:9-10). Es de notar que el nombre propio *Mañuco* es el diminutivo hipocorístico de *Emmanuel* (en esp. *Manuel*), nombre bíblico de Jesús.

<sup>4</sup> En ciertos contextos, el *rapto* o *plagio*, el *secuestro* o *abducción*, la *violación* y el *estupro* pueden compartir con la *seducción* el sema /engaño/ pero no otros semas como /violencia/, /retención/, /involuntariedad/, /rescate/,

modo alguno, las aventuras propias de un *seductor* de las correrías de los burladores y, menos aún, de las andanzas de los libertinos tan socorridas en el arte occidental, particularmente inglés.

Fuera del vecindario lexicográfico y más allá de esos callejones de un solo caño que son por vocación los diccionarios normativos, el tópico de la *seducción* tampoco ha tenido buena fortuna. Por ejemplo, desde S. Freud y J. Lacan, el reajuste psicoanalítico de la palabra *seducción* como trauma sexual, patogénesis y neurosis sólo ha interesado a la teoría y a la terapéutica de esa práctica clínica<sup>5</sup>. El enfoque nocional en sociología es muy diferente: en esta disciplina se observa y estudian los efectos relacionales de la *seducción* en las comunidades como, por ejemplo, políticos, legales, de género (masculinidad, feminidad, homosexualidad), público y privado, etc. A cambio, la caracterización de la *seducción* en folclorística contrasta con las disciplinas anteriores. En la clasificación de S. Thompson, por ejemplo, los relatos de tradición oral cuyo tema es la *seducción* se supeditan a la categoría más general del *engaño* (K 1300-K 1399):

para el narrador y el oyente incultos, al igual que para el escritor de cuentos literarios, siempre ha habido un gran interés por los engaños relacionados más con la conducta sexual que con cualquier otra cosa. Esos engaños pueden ser de muchos tipos. Pueden acabar en seducción, en la frustración de amores importunos, en el engaño de los maridos cornudos, o en el descubrimiento y castigo de los adúlteros por el ultrajado esposo o por algún tramposo que se beneficia con la situación. (1972:272)

En la disciplina semiótica este tema fue considerado inicialmente bajo la llamada *lógica de la seducción* localizada en la competencia ejercida por el *seductor*. Allí, en dicha competencia, postulaba H. Parret, se instala el “*secreto* como lugar semiótico de la seducción” (1976:105-106)<sup>6</sup>, categoría aislada pero que, por ejemplo, en los textos de las *variantes* de nuestro *subcorpus de trabajo*, es siempre indexada juntamente con las otras tres categorías veridictorias: *verdad*, *falsedad* y *mentira*. De tal manera que si en el *Índice de motivos* de Thompson se clasificaba la *seducción* bajo la categoría del *engaño*, en semiótica estándar además de ser una forma de *engaño*<sup>7</sup> es entendida como un caso particular de la *manipulación* general. Por ejemplo, A. J.

---

/inactividad/, /coacción/, /intimidación/, /indefensión/, etc. que caracterizan los primeros; cf. E. Frenzel (1980:278-285).

<sup>5</sup> M. I. Good advierte que Freud emplea la palabra *seducción* (*Verführung*) para referirse a una experiencia traumática, “iven if it was traumatic by deferred effect”, pero, citando a Blum y luego a Laplanche, “in current usage, the term *seduction* can be regarded as an umbrella concept that includes seductive behavior, sexual harassment, coercive molestation, sexual abuse, and child rape” (2006a:31-32). Cf. D. Hunter (ed.) (1989), J. Baudrillard (1983;1990), J. Laplanche (1997).

<sup>6</sup> J. Baudrillard dedica un extenso apartado de su *Seduction* al secreto y el desafío (1990:79-84). Semióticamente, el *secreto* ocupa la deixis positiva del cuadro semiótico de las modalidades veridictorias (es pero no parece que es) frente a la *verdad* (es y parece que es), la *mentira* (parece pero no es) y la *falsedad* (no es y no parece que es); cf. A. J. Greimas y J. Courtés (1982:434).

<sup>7</sup> Es la figura discursiva de la *decepción* que da lugar al *estado de mentira*, cf. A. J. Greimas y J. Courtés (1982:102-103).

Greimas y J. Courtés conciben la *manipulación* como “una acción del hombre sobre otros hombres para hacerles ejecutar un programa dado” y, en consecuencia, la *seducción* es “una comunicación (destinada a hacer saber) en la que el destinador-manipulador impulsa al destinatario-manipulado hacia una posición de carencia de libertad (*no poder no hacer*), hasta verse obligado éste a aceptar el contrato propuesto” (1982:251-252;330).

Siendo, entonces, la *seducción* un caso especial de *manipulación*, desde nuestro punto de vista ella puede ser narrativamente considerada a partir de la intervención de un destinador-manipulador –denominado *seductor* o *seductora*– cuya competencia se halla informada por una de las manifestaciones de la modalidad factitiva *hacer-hacer*<sup>8</sup>: la modalidad volitiva *querer hacer* que otro *haga*. Brevemente, el proceso del Programa Narrativo de *seducción* se inicia gracias a cierta información (el cebo o incentivo: *hacer conocer*) obtenida por el *seductor* o la *seductora*, conocimiento con el cual se procura inducir (= *hacer* persuasivo) la transformación de la competencia modal del sujeto-destinatario de esa *seducción* –nombrado *seducido* o, dado el caso, *seducida*– quien, al sentirse obligado (= *no puedo* dejar de *hacer*) por la manipulación del *seductor* o la *seductora* y gracias a su propio convencimiento (= *hacer* interpretativo), auto-coacta su libre disposición o albedrío (= *quiero* y *puedo-hacer*) e incentiva –de relance– su proceder peculiar (= modalidad deóntica: *debo-hacer* lo que el otro *quiere* que *haga*) para finalmente ejecutar (= modalidad factitiva: *hago*) el proyecto inicial del *seductor* o de la *seductora*.

Una vez compendiado este esquema modal, advertiremos que los dos factores capitales del *motivo* son la tematización y la figurativización que lo componen. Como estos factores han sido y son la preocupación constante de las investigaciones semiolingüísticas del *Manuscrito de Huarochirí*, haciendo un rápido recuento del trayecto investigador que nos compete diremos que el compás analítico se abrió con los trabajos dedicados, a fines de los años ochenta y a lo largo de toda la década de los noventa del s. XX, a dos problemáticas complementarias, la primera, la visión temática integral del ciclo mítico del demiurgo *Pariacaca* (C. Zanelli) y la segunda, al examen de los distintos micro-relatos que incluyen la figura *petrificación* merced a un discrimen exhaustivo del plano figurativo mítico-ritual (C. Rubina). En lo concerniente a nuestra propia vía de investigación<sup>9</sup>, hemos hecho hincapié en el hecho de que el *armazón temático* congrega las *figuras* variables u *objetos de valor natural y cultural* de la *civilización agraria andina* que lo sustentan. De esta manera y tomando como ejemplo el *motivo seducción* que ahora

---

<sup>8</sup> De hecho, en gr. *πειρα* es astucia, intento de seducir a una mujer y *προαιρέω* es la forma intermedia de la conjugación entre la voz activa (por el sentido) y la voz pasiva (por la forma); se le emplea en esa lengua cuando el objeto de la acción pertenece al sujeto del verbo. De ahí que esta construcción gramatical corresponda en castellano a los verbos pronominales y a la perífrasis verbal *hacer hacer*; cf. R. Barthes (2011:116 n. 1). A. J. Greimas define estas modalidades de la siguiente manera: “todo enunciado modal que tiene como predicado ‘hacer’ y por sujeto S<sub>1</sub> es susceptible de modificar todo otro enunciado de hacer cuyo sujeto es S<sub>2</sub>” (1976b:94). Se trata así de una comunicación contractual “que conlleva el traslado de la carga modal entre dos sujetos, cada uno de ellos dotado de un recorrido narrativo propio. Asimismo, el problema de la modalización factitiva abarca el de la comunicación eficaz, lo que nos obliga a tener en cuenta dos instancias de la enunciación, dotadas de un hacer persuasivo y de un hacer interpretativo, garantes de la traslación factitiva”, A. J. Greimas y J. Courtés (1982:172-173).

<sup>9</sup> Cf. E. Ballón Aguirre (2006:I,II).

nos ocupa, observaremos que los Programas Narrativos tanto de Uso como de Base son planteados por el *sujeto-seductor* al *sujeto-seducido* en relación a los *objetos de valor* de cada *variante*. Ellos son, de hecho y derecho, *objetos-valores diferenciales de orden funcional* –tanto práctico como mítico– en discurso<sup>10</sup> y en servicio de los sujetos comprendidos, así, como «emplazamientos» de transferencias de valores. Sin embargo, puesto que la naturaleza siempre comprende las interacciones sociales con ella, en cada discurso la naturaleza se concibe, cristaliza y consolida por sus valores. Estos valores le son asignados por las actividades colectivas aseguradas en las formaciones sociales como, por ejemplo, el trabajo agrario; en consecuencia solo consideraremos estos objetos-valores como culturales. De ahí la importancia de los operadores de transformación y de las reevaluaciones de las relaciones de intercambio en cada Programa.

Cabe notar, además, una característica particular de la programación narrativa del *motivo seducción*. Ésta comprende dos orientaciones complementarias:

a) la *estrategia de persuasión* del *seductor* ( $S_1$ ) es precedida *necesariamente* al menos por un par de Programas Narrativos de Uso tácitos pero potencializados *en la competencia* de los sujetos como *organizaciones reflexivas* de sus universos individuales, todo a manera de una narrativización psico-semiótica<sup>11</sup> no prevista por la teoría estándar: la *atracción* o embelesamiento por parte del sujeto-cautivador ( $S_2$ )<sup>12</sup> y la *tentación* o apetencia consiguiente en el sujeto-cautivado ( $S_1$ )<sup>13</sup>;

b) en lo concerniente a la problemática que plantea la dimensión cognitiva de este motivo, al contrario de Braudillard quien sostiene que “la seducción no necesita ser demostrada ni justificada” (1999:10), en el corpus mítico de trabajo que nos concierne ella es necesariamente probada por las acciones de la *táctica de persuasión seductora* registradas en el Programa Narrativo de Base y justificada como medio de intercambio que empleará el *seductor* (o la *seductora*) para obtener el consentimiento de la *seducida* (o del *seducido*) –que es el objetivo de la manipulación seductora– ya sea ofreciéndoles un primer *objeto de valor cultural* esencial para la vida de las comunidades andinas, el agua<sup>14</sup>, o bien facilitándoles un segundo *objeto de valor* igualmente *cultural*, la anexión étnica.

Esta última manipulación táctica se hace, entonces, ora sobre el aprovisionamiento del agua ora sobre la afiliación étnica grupal, ambos objetos de valor inalienable de las culturas

---

<sup>10</sup> El *universo de valores culturales*, es decir, “la masa total de la significación” de una comunidad no es sistematizable en sí y por sí misma, pues según Saussure y Hjelmslev constituye una «nebulosa» que resulta de la capacidad de *significancia* de esa comunidad o sea de la suma de todo lo que puede ser expresado por medio de sus signos linguales. Nosotros hemos denominado *logósfera andina* dicho universo de valores en uso por las sociedades que habitan los Andes. Dichos valores culturales son sistematizables al ser contextualizados específicamente por las *valencias isotópicas* de cada discurso que los actualiza.

<sup>11</sup> Estos Programas Narrativos de Uso (PNU) especiales se oponen al resto de Programas que actualizan las organizaciones transitivas de los universos culturales inter-individuales, organizaciones características de las *narrativizaciones socio-semióticas* (mitologías e ideologías).

<sup>12</sup> A formularse:  $PNU_1: F [S_2 \rightarrow (S_2 \cap Ovc) \subset S_1]$ .

<sup>13</sup> A formularse:  $PNU_2: F [S_1 \rightarrow (S_1 \supset (S_2 \cap Ovc))]$ .

<sup>14</sup> Notemos que A. Ortiz Rescaniere titula el segundo capítulo de su obra “Agua” y allí incluye una transcripción de “un mito proveniente de Paruro, Cuzco” que “explica la génesis del agua” (1977:46,54-55).

agrarias, especialmente la andina, tanto para obtener la provisión de este recurso vital tan inestable como para conseguir la unidad comunal y sociocultural en una determinada zona, es decir, lo que los latinos llamaban *tenere regionem* (ocupar una comarca). Cabe agregar, además, que si en la tradición oral indoeuropea ciertos objetos de la vida diaria son susceptibles de adquirir virtudes mágicas, en la tradición oral andina el empleo del agua para irrigar las chacras mediante los atributos esenciales que pertenecen a la competencia humana como el ingenio y el trabajo (construcción de acequias y canales, represas para controlarla y distribuirla, perforaciones para extraerla del subsuelo, etc.)<sup>15</sup>, de una parte, y la incorporación social para ampliar la zona de identidad étnica, de la otra, llegan a asumir características sobrenaturales similares: un caudal de agua abundante es tenido por una dádiva del más allá, un don concedido a los hombres en respuesta a los acostumbrados intentos de influenciar a la divinidad (invocaciones, oraciones, ritos, sacrificios, etc.) pero sobre todo como *objeto de valor cultural* perteneciente al orbe trascendente a ser permutado, merced a la *seducción*, por un *objeto de valor cultural* del mundo inmanente andino: la posesión del cuerpo de la *seducida* o del *seducido*. De modo paralelo, para obtener la conformación étnica unitaria por anexión de un territorio todavía no asimilado aún, se apela esta vez a la *seducción* del «demiurgo-héroe» quien, merced a ese artilugio, realiza las hazañas requeridas a ser intercambiadas igualmente por dicha posesión.

Así, a la manera de los ensayos para manipular a la divinidad y hacer que responda a los requerimientos humanos, en este caso se procura provocar en ese demiurgo un inevitable arrebató y fascinación mediante la contemplación del cuerpo humano (la belleza y/o los atributos sexuales), objeto de valor somático y cultural pragmático que tiene la virtud de ser, escribe Greimas, un *estímulo* “mediador entre un destinador mítico y el ser humano al cual los bienes son destinados” (1973:14). Tal *estímulo* desencadena, de facto, el proceso de atracción y tentación ora del demiurgo ora del «demiurgo-héroe» que finalmente permitirá obtener o bien el agua tan necesaria para la subsistencia o bien la adhesión voluntaria a una comunidad ya establecida y organizada.

Por este medio, entonces, las actividades humanas del llamado *universo inmanente* son transferidas –bajo el modo imaginario– al *universo trascendente* o mundo divino: con sólo expresar su *querer-hacer*, el demiurgo *puede-hacer*, es decir, puede obtener los mismos resultados, e incluso mejores, que el penoso trabajo del hombre, tales como *hacer-hacer* en un tris que el /caudal de agua escaso/ se convierta en /caudal de agua suficiente/ y que con sólo alojarse y permanecer en un paraje, el territorio en que se encuentra el lugar de hospedaje sea sumado al del grupo étnico ya avasallado por el mismo «demiurgo-héroe». Es dable agregar, en este punto, el hecho de que al valor modal factitivo *poder-hacer* (plenipotencia) que informa la competencia del protagonista demiurgo, ya sea *seductor* ya sea *seducido*, frente al valor modal factitivo *no poder-hacer* (impotencia) que caracteriza a la coprotagonista campesina ora *seducida*

---

<sup>15</sup> Ello no obsta para que estas tareas pueden constituir ciertamente motivos bien deslindados en la dimensión mítica como lo demuestra el *motivo de la construcción (deceptiva) del acueducto* incluido en el texto del cap. 6 del *Manuscrito de Huarochirí*.

ora *seductora*, se añaden los aspectos distintivos del *aprovechamiento de las circunstancias* como /ocasión oportuna/, /llevar ventaja/, /lugar apropiado/, /momento adecuado/ y /beneficio a obtener/, características que a su manera los antiguos griegos reunían en la semia de la lexía *kairos*<sup>16</sup>.

Es fácil deducir de lo expuesto que aquí tampoco procede, de ninguna manera, lo que Baudrillard llama “la ley de la seducción que toma la forma de un ritual de intercambio ininterrumpido en que seductor y seducido mantienen las apuestas en un juego de nunca terminar. Y no puede finalizar mientras la línea que define la victoria de uno y la derrota del otro, es ilegible” (1999:22), ya que precisamente la prueba decisiva siempre se completa con una prueba consagrante figurativizada o bien por la *petrificación* o bien por el *afincamiento* en el lugar anexado o en el lugar de origen del demiurgo, signos que dan por sentada su inteligencia mítica plena para la logofera andina y que no deja suponer, en ningún sentido<sup>17</sup>, una «derrota» de los protagonistas sino todo lo contrario, una superación de la adversidad y la alianza entre los mundos *inmanente* y *trascendente*.

Para concluir este preámbulo sobre la organización narrativa del relato, tenemos enseguida la relación de las siglas a ser empleadas en su análisis:

PNB: Programa Narrativo de Base

PNU: Programa Narrativo de Uso

F: modalidad factitiva *hacer*

→: función de *hacer* – transformación de un estado en otro estado

[ ]: enunciado de hacer

( ): enunciado de estado

∩ ∪: signos convexos independientes que simbolizan los operadores de *junción*: conjunción y disyunción, respectivamente

⊞: signo convexo imbricado que simboliza la llamada *comunicación participativa* u operación de conjunción y disyunción a la vez<sup>18</sup>

⊃ ⊂: signos convexos independientes que simbolizan los *haceres* –en competencia– de tentación y atracción, respectivamente

↷ ↶: signos convexos concomitantes que simbolizan la armonización

↷ ↶: signos convexos antagónicos que simbolizan la disensión

S: sujeto de estado

---

<sup>16</sup> El gr. *καίρος* significa las circunstancias, oportunidad, tiempo presente y sitio conveniente; ventaja, utilidad.

<sup>17</sup> La prueba *consagrante* –o *glorificante* en la terminología de la semiótica estándar– es definida por A. J. Greimas y J. Courtés como “un *poder-hacer-saber* figurativizado por la marca” (1982:200), marca que, hemos dicho, en nuestro subcorpus de trabajo es ora la *petrificación* ora el *afincamiento*.

<sup>18</sup> Esta clase de operaciones ocurre cada vez que un sujeto destinador, por ejemplo, un demiurgo, dona, entrega u otorga al sujeto destinatario un determinado *objeto de valor cultural* sin, por lo tanto, quedar definitivamente separado de él: *Pariacaca* dona a *Chuquiwasu* el *objeto de valor* /agua suficiente/ sin perder su capacidad o potencia ora de continuar donando este mismo *objeto de valor* a otros destinatarios, por ejemplo, a *los cupara*, ora de acrecentarlo, por ejemplo, volviendo a donarlo como /caudal de agua abundante/. Por lo visto, en estos casos el *objeto de valor cultural*, si bien queda atribuido al destinatario (*Chuquiwasu*, *los cupara*) permanece en conjunción con el destinador (*Pariacaca*).

Ad: adyuvante

Ovc: objeto de valor cultural

A-Ovc: anti-objeto de valor cultural

Dr/a: destinador / destinadora – donador / donadora

Dres: destinador colectivo

Drio/a: destinatario / destinataria – donatario / donataria

Drios: destinatarios

Presentaremos a continuación nuestro *corpus de estudio* que a su vez comprende un *subcorpus de referencia* y un *subcorpus de trabajo*, ambos constitutivos de nuestro objeto de conocimiento inmediato.

### 1. Subcorpus de referencia

El *subcorpus de referencia* se compone, en calidad de contexto mediato, por el *Manuscrito de Huarochirí* y en cuanto contexto inmediato por los relatos mayores contenidos en los siguientes capítulos:

- *Capítulo 6.* /Se dice que/ Pariacaca, convertido en hombre, ya grande, se puso a buscar a su *enemigo*.
- *Capítulo 30.* [Vamos a narrar] cómo dos huacas, un hombre y una mujer, se encuentran en la laguna de los allauca en Porui; vamos a describir su culto.
- *Capítulo 31.* Así como hemos hablado en el *capítulo* precedente del culto dedicado a una laguna, aquí hablaremos también de otra llamada Yansa del ayllu de los Concha. He aquí este relato.
- *Capítulo 12.* Cómo estos hijos de Pariacaca empezaron a conquistar a todos los yuncas.

Advertiremos que al considerar en adelante este *subcorpus de referencia* como invariante, el motivo *seducción* aparecerá allí como un micro-relato susceptible de variar de un capítulo al otro<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Si a la inversa de lo indicado se toma al motivo *seducción* aquí activado en cuanto invariante, desde luego el resto de los textos de los capítulos que componen el *subcorpus de referencia* son considerados como variables. El subcorpus de trabajo que presentamos enseguida demuestra precisamente que la afirmación de C. Rubina según la cual “la organización en torno a un ciclo mítico explica por qué el *Manuscrito [de Huarochirí]* casi no presenta *variantes* de relatos sino relatos diferentes” (1999:67) es insubsistente.

## 2. Subcorpus de trabajo

Las *variantes* del motivo *seducción* que conforman el *subcorpus de trabajo* son, en cambio, fragmentos narrativos extraídos de los cuatro capítulos del *Manuscrito de Huarochirí* ya mencionados en el *subcorpus de referencia*. Son los siguientes:

### 2.1 PRIMERA VARIANTE<sup>20</sup>

[...] Los miembros de la comunidad de los cupara sufrían mucho a causa del agua que conducían a sus chacras a partir de un solo manantial. /Sabemos que/ dicho manantial brotaba en un cerro grande que domina el pueblo actual de San Lorenzo. Este cerro se llama hoy Sunacaca. /Se dice que/ allí no había más que una laguna grande. Conducían el agua de esta laguna para que llenase una serie de estanques situados más abajo que les servían para regar las chacras. En ese entonces había una mujer de la comunidad, muy hermosa, que se llamaba Chuquisuso. Como el agua era muy poca y su maíz se estaba secando, esta mujer regaba su chacra llorando. Cuando Pariacaca vio esto, cubrió la bocatoma de la pequeña laguna con su manta<sup>21</sup>. Al darse cuenta [de que el agua seguía disminuyendo], la mujer lloró todavía más fuerte. “Hermana, ¿por qué lloras tanto?”, le preguntó Pariacaca. “Mi maicito se está secando por falta de agua”, le contestó. “No te aflijas” le dijo Pariacaca. “Voy a hacer salir una gran cantidad de agua de tu laguna; pero antes vamos a acostarnos juntos”. “Primero tienes que hacer salir el agua y cuando mi chacra ya esté regada, aceptaré acostarme contigo”. Pariacaca aceptó e hizo salir una cantidad enorme de agua. Muy feliz, la mujer regó todas sus chacras<sup>22</sup>. Cuando acabó, [Pariacaca] insistió de nuevo en acostarse con ella pero ella le dijo: “Ahora no. Uno de estos días”. Como Pariacaca deseaba mucho a esa mujer, para que se entregase a él, le *prometió* todo lo que deseara. “Voy a hacer llegar el agua del río a tu chacra”<sup>23</sup>, le dijo. “Hazlo primero”, le contestó, “y solo entonces dormiremos juntos”. Pariacaca aceptó y agrandó la acequia de los yuncas<sup>24</sup> –que antes había sido solo una acequia muy pequeña que procedía de la quebrada de Ckochalla y llegaba hasta un cerrito más arriba de San Lorenzo– y la hizo llegar hasta las chacras de los cupara de abajo<sup>25</sup>. [...] <sup>26</sup> Cuando acabó todo eso, Pariacaca pidió

<sup>20</sup> C. Rubina estudia esta misma variante en (1999:117-138).

<sup>21</sup> F. de Avila: [Pariacaca] se fue a la represa y quitándose la yacolla o manta que tenía puesta (que es lo que los indios traen por capa) y con ella tapó muy bien el desagüadero y toma de la represa” (1966:216); G. L. Urioste: “Pariya Qaqa vio esto y trancó con su manto la toma del laguito, de ese lago pequeño” (1983,I:43).

<sup>22</sup> J. M. Arguedas: “La mujer, feliz, regó todos los campos, no solo el suyo” (1966:49).

<sup>23</sup> J. M. Arguedas: “Voy a convertir estos campos en tierra con riego, con agua que vendrá del río” (1966:49); G. L. Urioste: “Haré que esos tus sembradíos sean irrigados con agua del río” (1983,I:43).

<sup>24</sup> J. M. Arguedas: “los pueblos yuncas” (1966:51). Los *cupara* son una comunidad perteneciente a los pueblos yuncas.

<sup>25</sup> J. M. Arguedas: “de los hombres de Huracupara” (1966:51).

<sup>26</sup> Advertimos que en este punto del texto de la variante se actualiza el fenómeno de *desembrague interno* o encajamiento que se conoce como *telescopiaje narrativo*: en el *Manuscrito de Huarochirí* se encuentra inserto a) el capítulo 6 titulado «/Se dice que/ Pariacaca, convertido en hombre, ya grande, se puso a buscar a su *enemigo*»; b) a su vez, en ese capítulo se encuentra incorporada esta variante del texto del motivo *seducción* (§ 2.1.2.1) donde, finalmente, c) encontramos la inserción del motivo de la *construcción (deceptiva) del acueducto* (“Si no hubiera caído

de nuevo [a Chuquisuso] que se acostara con él. Le contestó: “Vamos a la peña allí arriba; allí estaremos juntos”. Esta peña se llama hoy Yanacaca<sup>27</sup>. /Se dice/ que allí se unieron. “Vayamos los dos a algún lado”, dijo la mujer<sup>28</sup>. Y Pariacaca: “¡Vamos!”, y se la llevó a la bocatoma de la acequia de Cocochalla. Cuando llegaron, la mujer llamada Chuquisuso le dijo: “Me voy a quedar aquí, en mi acequia” y se convirtió en piedra<sup>29</sup>. Pariacaca la dejó allí y siguió subiendo. Hablaremos de eso más adelante. La mujer llamada Chuquisuso aún se encuentra, petrificada, en la bocatoma de esta acequia de Cocochalla<sup>30</sup>. [...] (1999:83-93)

### 2.1.1 Programación espacial

La proxémica<sup>31</sup> o distribución de los lugares (lat. *situs*) se rige por el dominio //verticalidad// que comprende dos campos semánticos, //arriba// y //abajo//. En ambos campos se emplazan

---

el zorro, la acequia pasaría más arriba. Ahora pasa un poco más abajo”), micro-relato que tomado por sí solo constituye un motivo ajeno a nuestro corpus: “Pumas, zorros, serpientes y todas las variedades de pájaros limpiaron y arreglaron la acequia. /Sabemos que,/ para realizar esto, los pumas, los *otorongos* y los demás [animales] discutieron entre ellos quién iba a ser el primero en trazar el curso de la acequia. /Se dice que/ todos querían asumir esta tarea. El zorro venció: “Yo soy el jefe, yo voy a ir adelante”. Así se adelantó el zorro. Había subido hasta la mitad del cerro que domina San Lorenzo cuando, inesperadamente, una perdiz alzó el vuelo cuchichiando. El zorro se asustó y, dando un ladrido, cayó cerro abajo. Entonces, los otros [animales], furiosos, escogieron a la serpiente para seguir trazando la acequia. Si no hubiera caído el zorro, la acequia pasaría más arriba. Ahora pasa un poco más abajo. En efecto, las huellas de la caída del zorro se pueden ver aún hoy y el agua baja por el camino abierto por su caída”. La variante de tradición oral popular declarada en 1975 por la informante Natividad Felicitas Vásquez Huamán, consignada en el Anexo 2, alude a este micro-relato; cf. C. Rubina (1990:41-42;1999:209-217).

<sup>27</sup> F. de Avila: “ella le dijo: que sí haría de buena ganas, pero que fuesen a lo alto a unas peñas que allí están, que se llaman Yanacaca” (1966:217). J. M. Arguedas: “Pero ella contestó: ‘Subamos hacia los precipicios altos: allí dormiremos’. Y así fue. Durmieron sobre un precipicio que se llama Yanaccacca”. (1966:51). G. L. Urioste: “Ella entonces le respondió, ‘Vámonos a un cerro alto. Sólo allí nos acostaremos’. Esta altura rocosa se llama ahora Yana Qaqa” (1983,I:47).

<sup>28</sup> F. de Avila: “y ella, muy pagada de su amor de él sabiendo quien era, le dijo queriéndose él ir solo: que de ninguna suerte lo permitiría sin que la llevase consigo donde quiera que fuese” (1966:217); J. M. Arguedas: “Y cuando ya hubieron dormido juntos, la mujer le dijo a Pariacaca: ‘Vamos a cualquier sitio, los dos’” (1966:51); G. L. Urioste: “Después de hacer el amor, la mujer le dijo, ‘Vamos los dos solos. Vamos a cualquier parte’” (1983,I:47).

<sup>29</sup> F. de Avila: “donde el dicho Pariacaca la infundió un deseo grande y voluntad de quedarse allí y así, ella le dijo: que le concediese quedar en aquel lugar; y él vino en ello y quedó convertida en piedra” (1966:217).

<sup>30</sup> J. M. Arguedas: “En la boca-toma de la laguna, sobre el acueducto, una mujer de helada piedra está; ella es la que se llamaba Chuquisuso” (1966:51); G. L. Urioste: “Sabemos que, en la toma de la acequia de K’uku Chhalla, hay una piedra erguida. Esa es la mujer llamada Chuki Susu” (1983,I:47).

<sup>31</sup> C. Calame precisa que “el espacio del mito, contrariamente al del cuento, está fijado en lugares socialmente definidos en el seno de la cultura concernida”, *apud* A. J. Greimas y J. Courtés (1991:164). Por lo tanto, la proxémica es la disposición de los sujetos y los objetos de valor en el espacio organizado por la cultura andina. Ella presenta aquí una discordancia de número al designarse el topónimo atribuido en propiedad terrena al actor *Chuquisusu*: en tres ocasiones de la versión de Taylor es singular –“su chacra”, “mi chacra”, “a tu chacra”– y en una es plural –“sus chacras”. Urioste parafrasea “sus sementeras” siguiendo su propia rección íntegramente plural: “sus campos”, “mis sembradíos”, “tus sembradíos”; en cambio, Arguedas escribe “su campo”, “mi campo”,

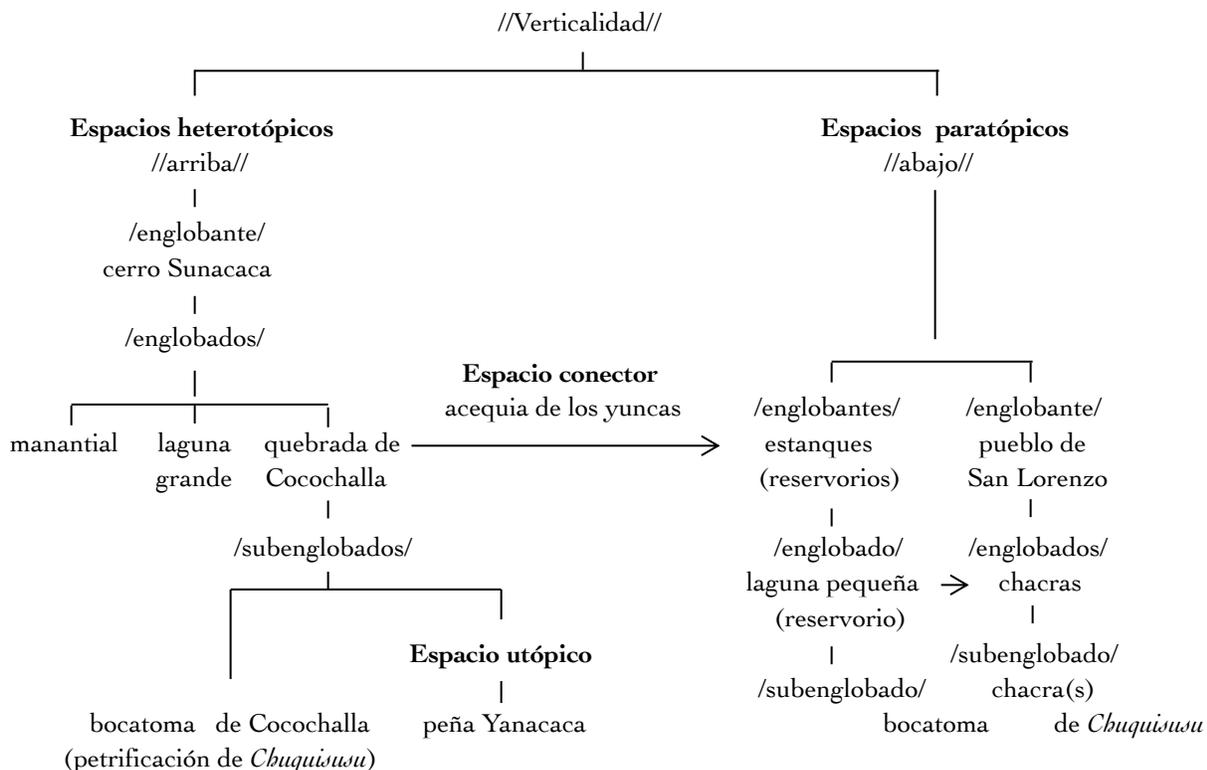
las posiciones espaciales a partir de su enfoque rector, el *espacio utópico* “peña Yanacaca”<sup>32</sup> que es el sitio donde se efectúa la realización de la performance principal de *seducción*: el coito de la chacarera *Chuquisuso* con el demiurgo *Pariacaca*. Esta puntualización espacial, juntamente con la “bocatoma de Cocochalla” donde se efectúa la llamada prueba consagrante “petrificación de Chuquisuso” y la sanción del relato, se ubican en la “quebrada de Cocochalla”; ella conforma con el “manantial” y la “laguna grande” los recintos marcados del “cerro Sunacaca” o *espacio heterotópico* circundante general que a su vez se relaciona con las dos series de localidades del *espacio paratópico* en que se adquieren las competencias, gracias al vínculo *espacio conector* “acequia de los yuncas” entre la “laguna grande” de Cocochalla y la primera serie –acuática– constituida por los «reservorios naturales» que comprenden la “pequeña laguna” y su “bocatoma”. La segunda serie de recintos del *espacio paratópico* del relato reúne los lugares de vida y trabajo de la comunidad *cupara*: el “pueblo de San Lorenzo” y sus “chacras” entre las que se encuentra el campo de laboreo –“chacra(s)” o sembradío de maíz– de *Chuquisuso*. La topografía resultante de esta proxémica puede ser descrita en forma de esquema comprensivo<sup>33</sup>:

---

“mi campo”, pero para el plural opta por la siguiente interpretación: “la mujer, feliz, regó todos los campos, no solo el suyo. Y cuando acabó de regar los sembrados [...]” y “estos campos”. Se produce también cierta ambigüedad en los topónimos relativos a los depósitos de agua debido a la traducción: la “laguna grande” (*baton cochalla*) situada en el cerro Sunacaca provee, según Taylor, a la “serie de estanques” (*buchuilla cochacunaman*) que Arguedas y Urioste traducen como “lagunas pequeñas”, una de las cuales es asignada a *Chuquisuso* (*buchoylla cocha(n)ta*: “pequeña laguna” dice Taylor, “laguna pequeña” según Arguedas, “laguito”, “lago pequeño” para Urioste). Siguiendo la recepción quechua del texto original, en nuestro criterio la lexía “estanques” habrá de ser tenida en castellano andino por «reservorios naturales».

<sup>32</sup> Avila traduce por “unas peñas”, Arguedas “precipicios altos” y Urioste “altura rocosa”.

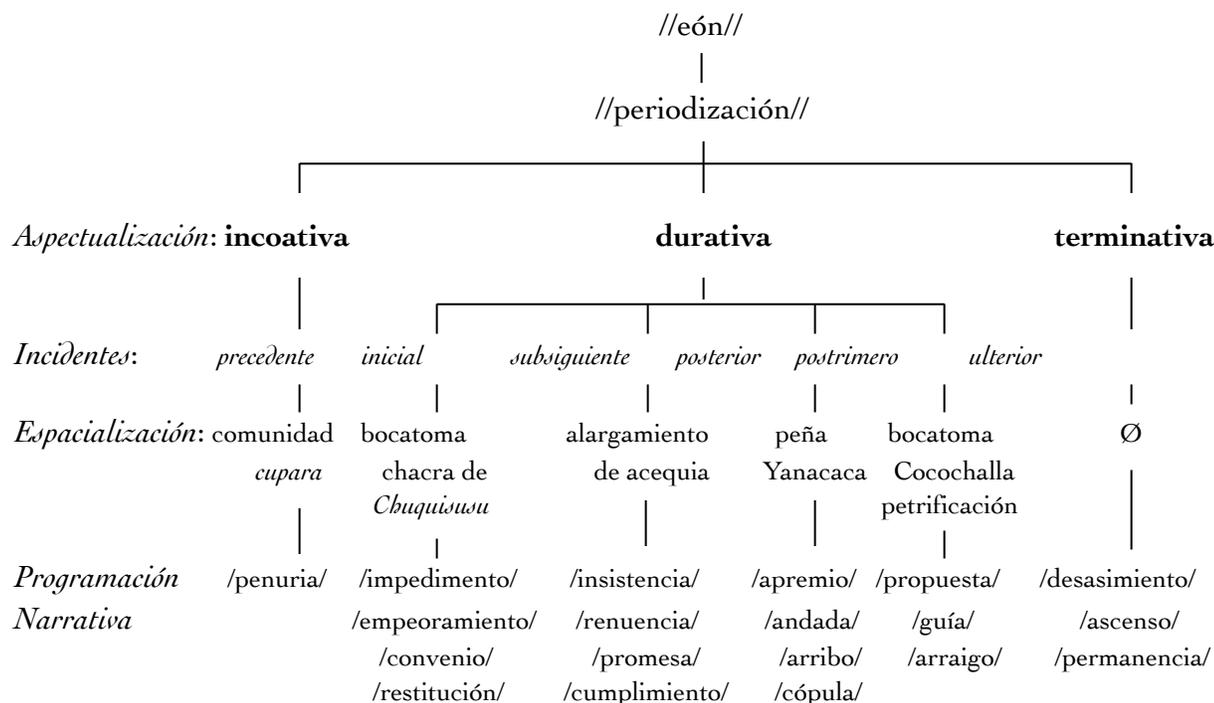
<sup>33</sup> El diagrama que sigue no comprende el ‘cerrito’ (“un cerrito más arriba de San Lorenzo”) que fue el cabo terminal de la ‘acequia de los yuncas’ en el pasado con referencia al presente de la enunciación de este relato (“antes había sido solo una acequia muy pequeña que procedía de la quebrada de Cocochalla”) y por lo tanto no cumple ninguna función narrativa en él: se trata de un *espacio ectópico* similar a los objetos que no obstante encontrarse en el relato son, decíamos, un excipiente neutro: ni incongruentes ni significativos; cf. E. Ballón Aguirre (2006:II,123-124).



### 2.1.2 Programación temporal

El diagrama que sigue abarca la categoría dominal //periodización// de la dimensión //eón// o sea de un lapso indefinido<sup>34</sup>:

<sup>34</sup> Permítasenos aquí una observación general: en las variantes 1, 3 y 4 del *motivo seducción*, el /eón// ocurre en una etapa –ora final ora intermedia– del trayecto del demiurgo en su viaje hazañoso por el mundo terrestre; es, entonces, la ruta (gr. *ὁδός*) y el viaje (gr. *ὁδοιπορία*) del demiurgo (gr. *ὁδοποιός*) los que, en lo esencial, determinan la espacialización pero, sobre todo, la temporalización del relato. En griego, *ὁδός* y *ὁδοιπορία* indican camino y viaje, pero también método; *ὁδοποιός*, el que se abre camino, como sucede muy precisamente en el pasaje final de esta variante.



### 2.1.3 Programación actorial y narrativa

La primera variante se inicia con un estado de penuria en la vida de *los cupara* (Drio<sub>1</sub>) –el *anti-objeto de valor cultural* (A-Ovc<sub>1</sub>) /caudal de agua escaso/– inflingido por el demiurgo *Destino* (Dr<sub>1</sub>): de modo perenne, ellos se ven obligados a sobrevivir penosamente. Paso seguido el enfoque actorial del relato varía pues la comunidad de *los cupara* (Drio<sub>1</sub>) es reemplazada por uno de sus comuneros, la “muy hermosa” (Ovc<sub>1</sub>) campesina *Chuquisusu* (S<sub>2</sub>) y el *Destino* (Dr<sub>1</sub>) es sustituido por un demiurgo personalizado, el dios *Pariacaca* (S<sub>1</sub>–Dr<sub>2</sub>)

El estado de penuria es figurativizado ahora por la /desección/ (A-Ovc<sub>2</sub>) del maíz y la consiguiente /congoja/ (A-Ovc<sub>3</sub>) de la campesina. Es entonces que interviene el *hacer cautivador* involuntario de *Chuquisusu* (S<sub>2</sub>) que provoca el *hacer apeteedor* del dios embelesado. En efecto, *Pariacaca* (S<sub>1</sub>) aprovecha la postración de la campesina para llevar a la práctica la estratagema secreta (*hacer-hacer manipulador*) de su proyecto de *seducción*: en el primer pasaje de ese proyecto reduce aún más la escasez de agua a fin de doblegar a *Chuquisusu* (Drio<sub>2</sub>) e impelerla a que dependa de él. Con ese fin obstruye el bocal de la lagunita que provee la poca agua de regadío, lo cual lleva a *Chuquisusu* a una /congoja absoluta/.

El segundo pasaje consiste en el cortejo (*hacer-persuasivo*) de *Pariacaca* para consolar a *Chuquisusu* y proponerle abiertamente el convenio (trueque, intercambio o donación recíproca) de *seducción*: el don por el dios del /caudal de agua suficiente/ (Ovc<sub>2</sub>) a cambio del

contradon /cuerpo de *Chuquisusul* (Ovc<sub>3</sub>) por parte de la campesina. En su contrapropuesta esta última acepta el don de *Pariacaca* pero aplaza la entrega del contradon: una vez que el /caudal de agua suficiente/ (Ovc<sub>2</sub>) haya cumplido su cometido, ella cumplirá con dejarse poseer.

En el tercer pasaje del proceso de seducción *Pariacaca* cumple con donar el /caudal de agua suficiente/ (Ovc<sub>2</sub>) pero *Chuquisusu* (S<sub>2</sub>) rehúsa entregar su *cuerpo* (Ovc<sub>3</sub>) como había acordado. El convenio de *seducción*, al quedar aplazado, permanece en el plano virtual. Con esta postergación, el *hacer apeteceador* del demiurgo (*hacer-hacer manipulador*) se acrecienta pasando de la categoría veridictoria del *secreto* al de la *verdad* (“deseaba mucho a esa mujer”): abiertamente le ofrece un don agrandado (“todo lo que deseara”) a cambio de su cuerpo (Ovc<sub>3</sub>). En este punto las interpretaciones no concuerdan: mientras las de Taylor y Urioste dejan entender que como las chacras de *Chuquisusu* ya reciben el /caudal de agua suficiente/, el ofrecimiento del demiurgo de “hacer llegar el agua del río” a la chacra de la campesina implica evitarle posibles contingencias futuras; en cambio, las interpretaciones de Avila y Arguedas, basadas en el pasaje que continúa, permiten deducir el hecho de que *Chuquisuso* al acceder a ese ofrecimiento, el demiurgo cumple con satisfacer las necesidades de agua abundante para toda la comunidad de *los cupara*.

Así, en el cuarto pasaje consta la prueba calificante del relato: esa comunidad (“los yuncas”: “los cupara de abajo”) se beneficia con el don magnificado, el /caudal de agua abundante/ (Ovc<sub>4</sub>) para regar sus campos de cultivo. El convenio de *seducción* que hasta ahora es puramente virtual pasa a su efectución plena en el quinto pasaje: después de los dos intentos fracasados del demiurgo para obtener la realización de su *hacer-hacer manipulador*, el tercero resulta exitoso con el intercambio de los *objetos de valor cultural* entre los actores protagonistas —o sea la prueba decisiva del relato: /caudal de agua abundante/ (Ovc<sub>4</sub>) ↔ /cuerpo de *Chuquisusul* (Ovc<sub>3</sub>). El ayuntamiento carnal se realiza en una proxemización particular, la peña Yanacaca, todo según el siguiente Programa Narrativo de Base (PNB)<sup>35</sup>:

---

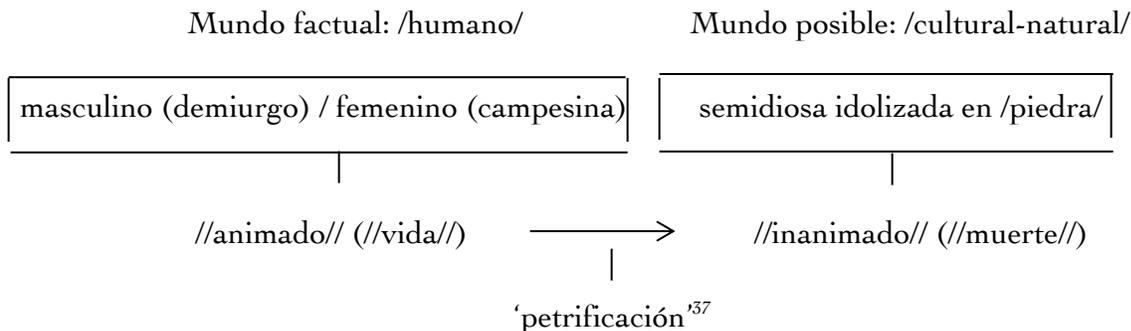
<sup>35</sup> La *transformación fallida* como la *transformación solidaria* denominan la presuposición recíproca entre dos enunciados, la primera en el plano de la *existencia virtual* y la segunda en el plano de la *existencia realizada*.

PNB:	<i>Intercambio virtual:</i>							
	/hacer-hacer/: transformación fallida							
	F	[S <sub>1</sub> -Dr <sub>2</sub>	→	(Ovc <sub>2</sub> ∩ S <sub>1</sub> -Dr <sub>2</sub> ∪ Ovc <sub>3</sub> )	∩	F [S <sub>2</sub> -Drio <sub>2</sub>	→	(Ovc <sub>2</sub> ∩ S <sub>2</sub> -Drio <sub>2</sub> ∪ S <sub>1</sub> -Dr <sub>2</sub> )
	<i>Pariacaca</i>	/caudal	<i>Pariacaca</i>	/cuerpo de	<i>Chuquisusuu</i>	/caudal	<i>Chuquisusuu</i>	<i>Pariacaca</i>
		de agua		<i>Chuquisusuu</i> /		de agua		
		suficiente/				suficiente/		
<i>Intercambio realizado:</i>								
/hacer-hacer/: transformación solidaria								
F	[S <sub>1</sub> -Dr <sub>2</sub>	→	(S <sub>1</sub> -Dr <sub>2</sub> ∩ Ovc <sub>3</sub> )	∩	F [S <sub>2</sub> -Drio <sub>1,2</sub>	→	(Ovc <sub>4</sub> ∩ S <sub>2</sub> -Drio <sub>1,2</sub> )	
	<i>Pariacaca</i>	<i>Pariacaca</i>	/cuerpo de	<i>Chuquisusuu</i>	/caudal	<i>Chuquisusuu</i>		
			<i>Chuquisusuu</i> /	<i>los cupara</i>	de agua	<i>los cupara</i>		
					abundante/			

El sexto pasaje contiene la sanción del relato, la prueba consagrante «petrificación» de *Chuquisusuu* (S<sub>2</sub>). Merced a su entrega al demiurgo *Pariacaca*, ella deja de ser una simple campesina atractiva para recibir en su competencia, ahora como destinataria elegida por la divinidad y por su hipóstasis consustancial con ella, la calidad de *semidiosa*, vale decir, de entidad femenina que figurativiza en un solo actor la unión del *mundo inmanente* (el de la comunidad de *los cupara*) que es el suyo y el *mundo trascendente* al que por naturaleza pertenece el demiurgo, inaugurando así un tercer mundo, el de *lo posible*: se trata de una heroína realizada y revelada como tal que merced a su metamorfosis es figurativizada en ídolo ora por la petrificación simple (“se convirtió en piedra”) ora, para Arguedas, en “una mujer de helada piedra” (1966:51) ora, para Urioste, en “una piedra erguida” (1983,I:47). No obstante estas leves variaciones de atributos en cada interpretación, lo esencial es que *Chuquisusuu* se consagra como mediadora entre el destinador mítico *Pariacaca* y la comunidad de *los cupara* a quienes el bien /caudal de agua abundante/ (Ovc<sub>4</sub>) les es finalmente otorgado. Esta consagración se efectúa en el *templum* destinado por el demiurgo (“¡Vamos!”, y se la llevó a...)” o sea el lugar sagrado de veneración donde ocurre la metamorfosis y se le reconoce por su hazaña: “la bocatoma de la acequia de Coccochalla”. Este sitio ahora sagrado es confirmado por *Chuquisusuu* (S<sub>2</sub>-Drio<sub>2</sub>) “Me voy a quedar aquí, en mi acequia”, donde asume su último rol actuarial, el de acequiera, *semidiosa idolizada* (e idolatrada) propia del *mundo de lo posible* que tiene a su cuidado la acequia principal de *los cupara*<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Tal es precisamente el sentido explícitamente remarcado por la traducción de Avila: “donde el dicho *Pariacaca* la infundió un deseo grande y voluntad de quedarse allí y así, ella le dijo: que le concediese quedar en aquel lugar; y él vino en ello y quedó convertida en piedra” (1966:217).

Cabe agregar una nota sobre las dos grandes categorías de oposición lingual que, en el pasaje estudiado, derivan en la oposición isotópica de los *semas moleculares* /activo/ vs /inerte/ ocasionados por la metamorfosis, es decir, el paso del *mundo inmanente* al *mundo de lo posible*: la conversión de *Chuquisusu* en ídolo. Dichas categorías isotópicas se hallan imbricadas del siguiente modo:



Bien se sabe que esta contrariedad es un universal de lenguaje. El motivo *seducción* hace que el carácter ora masculino ora femenino de los nombres de los protagonistas –incompatibles en quechua con el uso extendido de los nombres propios de la lengua castellana–, no se distingan originalmente por sí mismos (Pariacacq ≈ desinencia femenina, pero que corresponde a un actor masculino<sup>38</sup>; Chuquisusu ≈ desinencia neutra, ni masculina ni femenina<sup>39</sup>) sea solamente discriminados por sus isotopías actualizadas mediante adjetivos en el metalenguaje de análisis (demiurgo / campesina). Son estos últimos adjetivos los que permiten la oposición de los atributos ambivalentes seductor / seducida que actualizan el *sema genérico inherente* //animado// y mediante el *hacer sancionador* del relato que es la metamorfosis ‘petrificación’, se les transfiere al *sema genérico inherente* opuesto, //inanimado// propio del ídolo, neutro gramatical (no marcado, lo vacío significante) contrario a //animado// masculino y femenino (marcado, lo pleno significante).

El pasaje final enuncia la dejación de la ahora semidiosa petrificada *Chuquisusu* por el demiurgo Pariacaca quien continúa su trayecto. Se trata de un abandono mutuamente consentido que permite la permanencia *sine die* de *Chuquisusu*, acequiera petrificada que fungirá en adelante como intercesora de *los checa*.

<sup>37</sup> *Petrificación* es un sustantivo de acción y como todo sustantivo de este tipo corresponde a la desinencia latina –*tio* que marca el resultado: la /inercia/. Así, *descripción* no es la acción (móvil) de describir sino el resultado (inmóvil) de esa acción, como tampoco *narración* no es la acción de narrar sino su resultado; cf. R. Barthes (2011:347 n. 1). D. Diderot reflexiona ampliamente sobre lo que llama “la fuerza viva” y la “fuerza muerta” (1972:161 y sig.).

<sup>38</sup> En la segunda *variante* sucede algo semejante con el actor *Anbicarq* cuyo gramema de género en español es femenino.

<sup>39</sup> Ello ocurre igualmente en la tercera variante con la desinencia neutra en español del actor *Collquiri*; en cambio, tanto en la segunda variante con el actor *Huayllama* y en la tercera con el actor *Cayllama* donde el gramema femenino coincide con su género.

#### 2.1.4 Organización semántica: *moléculas sémicas*

- *Pariacaca*: /demiurgo/, /cautivado/, /apetente/, /ganoso/, /obstructor/, /cínico/, /consolador/, /ofrecedor/, /condicionante/, /seductor/, /cumplidor/, /proveedor/, /reclamante/, /apremiante/, /prometedor/, /deferente/, /acequiador/, /recuestador/, /poseedor/, /consintiente/, /guiador/, /derrelicto/.
- *Chuquisusu*: /campesina/, /beldad/, /doliente/, /codiciada/, /impotente/, /desolada/, /reacia/, /contraponedora/, /seducida/, /satisfecha/, /regante/, /dilatatoria/, /desconfiada/, /aplomada/, /exigente/, /prometedora/, /intercesora/, /aquiescente/, /cumplidora/, /poseída/, /proponente/, /quedada/, /acequiera/, /inerte/, /derrelicta/, /perennizada/.

#### 2.2 SEGUNDA VARIANTE<sup>40</sup>

/Se dice que/ en tiempos muy antiguos, existía un hombre llamado Anchicara. Anchicara vino a sentarse en un manantial llamado Porui [desde donde conducía] el agua destinada a la chacra de los allauca<sup>41</sup>. Mientras estaba allí, vino del lado de Surco una mujer, una mujer [del ayllu de los] picoy<sup>42</sup>. /Sabemos que/ esta mujer se llamaba Huayllama<sup>43</sup>. /Se dice que/ cuando Huayllama llegó a Porui, le dijo a Anchicara: “Hermano, es muy poca el agua que llega a mi chacra. ¿Tú solo vas a conducir el agua de aquí? [Si es así], ¿con qué vamos a vivir nosotros?”. Entonces se sentó en el mismo manantial<sup>44</sup>. Como era una mujer muy hermosa, inmediatamente Anchicara se *enamorado* de ella y la saludó con palabras gentiles. Entonces esta mujer no quiso en absoluto soltar el agua hacia aquí<sup>45</sup>. Así, de nuevo, [Anchicara] se dirigió a ella con palabras gentiles: “Hermana, ¡no hagas eso! ¿Cómo van a vivir mis hijos?”. Entonces vinieron los hijos de Anchicara y [empezaron a sacar] el agua [del manantial] para echarla hacia Lliuyacocha y Tutacocha. En medio de Lliuyacocha se yerguen tres o cuatro pequeñas

---

<sup>40</sup> La segunda *variante* tiene como particularidad el hecho de que, salvo la breve intromisión del *mundo trascendente* en la *petrificación* de los protagonistas, únicamente se actualiza el *mundo inmanente*, o sea que tanto los actores como los acontecimientos del relato solo obran en el «mundo pragmático», factual, de la comunidad campesina de *los allauca*.

<sup>41</sup> J. M. Arguedas: “Este Anchicara está siempre junto a un manantial que se llamaba Puruy; cuidaba el agua a fin de que fuera a las chacras de los Allauca” (1966:165); G. L. Urioste: “Este Anchi Qara estaba encargado del agua en un manantial llamado Puruy para asegurar que el agua llegara a los sembradíos de los Allawqa” (1983,II:219).

<sup>42</sup> Nota de G. Taylor: “Nombre de un grupo étnico establecido en Surco. Dávila Briceño indica entre los cinco pueblos que formaban el repartimiento de Mama de “San Jerónimo de Picoi” que figura en su mapa con el nombre de San G[eróni]mo de Surco”.

<sup>43</sup> J. M. Arguedas: “Cuando se encontraba así, cuidando, llegó al sitio una mujer muy agraciada, de Surco; la mujer se llamaba Huayllama” (1966:165).

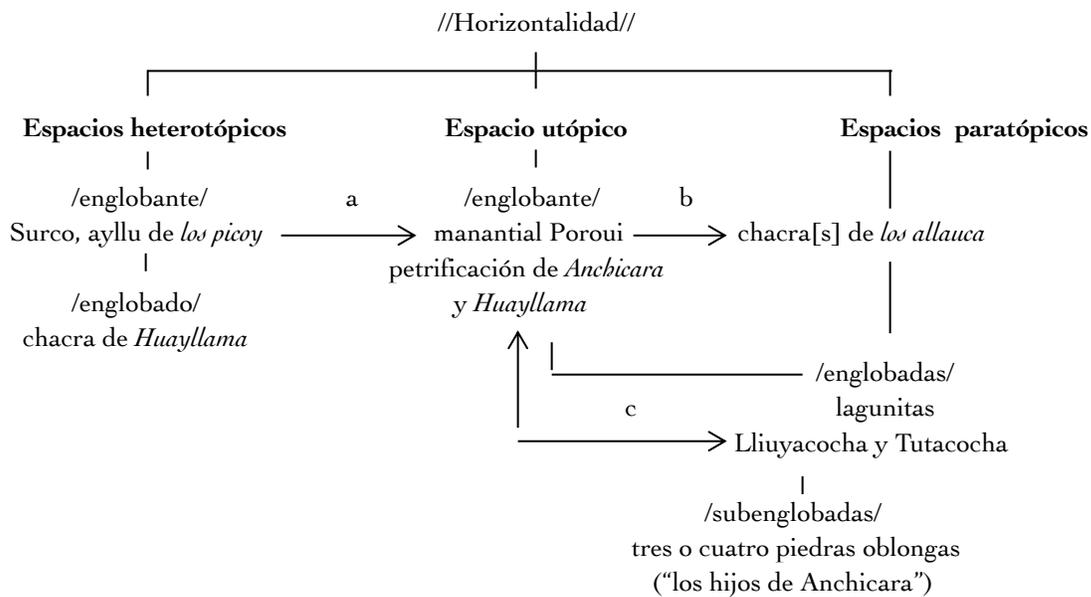
<sup>44</sup> J. M. Arguedas: “Luego que habló, se metió al ojo del manantial; allí se sentó” (1966:165).

<sup>45</sup> Nota de G. Taylor: “*cayman* ‘hacia aquí’ sugiere que el escriba reproduce las palabras de su informante recogidas en las tierras donde vivían los allauca”; Arguedas indica “(lugar donde habla el narrador)” (1966:165).

piedras oblongas. Se las llama “los hijos de Anchicara”<sup>46</sup>. /Se dice que/ si sus hijos no hubieran seguido echando el agua [del manantial hacia estas lagunitas], saldría muy poca [agua para regar nuestras chacras]. /Y es cierto que/ aun así, es muy poca la que sale. /Según cuentan,/ al acabar de discutir sobre el agua [del manantial], Anchicara y su mujer Huayllama pecaron. Enseguida, decididos a quedarse allí para siempre, se convirtieron en piedra<sup>47</sup>. Estas piedras permanecen allí hasta hoy y sus hijos se encuentran en medio de Lliuyacocha. Es todo lo que sabemos de ellos. (1999:381-385).

### 2.2.1 Programación espacial

La categoría //horizontalidad// predispone la programación espacial de esta *variante* salvo la breve intromisión de la //verticalidad// cuando se precisa que “un poco más *abajo*” del *espacio utópico* manantial Porui “hay dos pequeñas lagunas que llaman Lliuyacocha y Tutacocha”. Sin embargo, no encontramos remisiones topológicas concretas de las localidades en relación al *espacio utópico* que, como sabemos, es el fulcro o punto de referencia desde el que se distribuyen los demás lugares, como aparece enseguida:



<sup>46</sup> J. M. Arguedas: “En ese momento se presentaron los hijos de éste al que hemos llamado Anchicara y echaron la corriente del agua hacia la laguna que lleva el nombre de Lliuya. Esa laguna está formada por dos pequeñas que se encuentran muy cerca del manantial del que hablamos, un poco abajo: se llaman Lliuyacocha y Tutacocha. En esta laguna hay ahora tres o cuatro piedras largas, pequeñas, de formas parecidas entre sí. Están de pie, sobresaliendo del agua. Dice que son los hijos de Anchicara” (1966:165); G. L. Urioste: “Entonces, fueron allá los hijos de Anchi Qara y desviaron el agua hacia la laguna Lliuya Qucha. Resulta que, debajo de ese mismo manantial, habían dos lagunas relativamente pequeñas llamadas Lliuya Qucha y Tuta Qucha. Se sabe que dentro de Lliuya Qucha se yerguen tres o cuatro piedras pequeñas y todas alargadas. Esas son las llamadas los hijos de Anchi Qara” (1983,II:221).

<sup>47</sup> J. M. Arguedas: “Cuando Anchicara concluyó por no ceder el agua a la mujer Huayllama, pecaron ambos, y: ‘Aquí hemos de quedarnos para siempre’, diciendo, se convirtieron en piedra” (1966:165).

Espacios conectores:

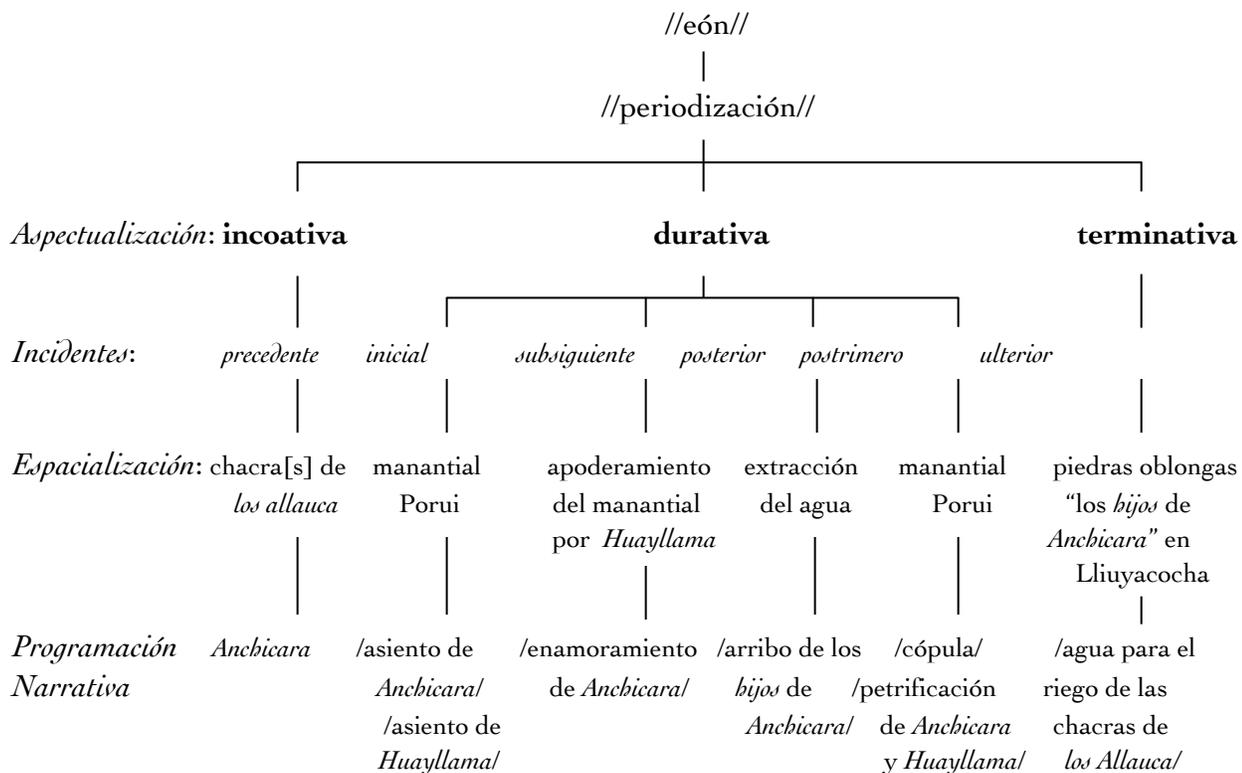
a: viaje de *Huayllama* desde Surco, ayllu de *los picoy*, hasta el manantial Porui

b: curso del agua desde el manantial Porui hasta la[s] chacra[s] de *los allauca*

c: trayecto de ida y vuelta de los *hijos de Anchicara* hacia Porui para llevar el agua hacia Lliuyacocha

### 2.2.2 Programación temporal

El texto de esta segunda *variante* comparte un rasgo temático con la tradición oral universal al enunciar la aspectualización incoativa mediante una duración sin término o *evo*, es decir un lapso de tiempo indivisible e irreparable que precede el inicio de la acción. Su organización es la siguiente:



### 2.2.3 Programación actorial y narrativa

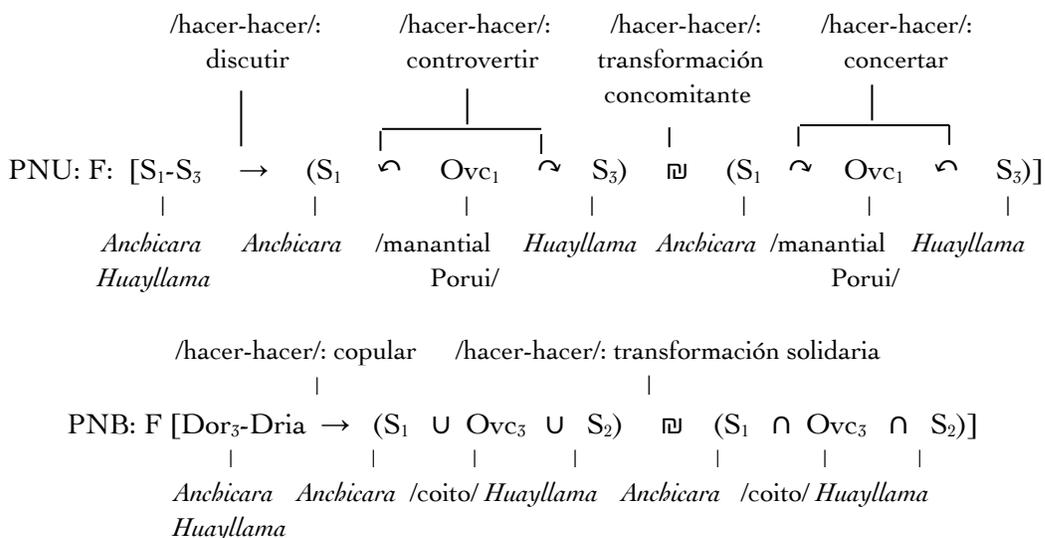
Desde un principio esta nueva *variante* enuncia su carácter *inmanente* y *pragmático*; a lo largo de ella no hay alusión alguna a un posible *mundo trascendente* como sucede con el demiurgo *Pariacaca* en la primera *variante*. El pasaje inicial de la acción presenta a los actores individual *Anchicara* (S<sub>1</sub>) y colectivo *los allauca* (S<sub>2</sub>) en calidad de poseedores del /manantial Porui/ (Ovc<sub>1</sub>) para satisfacer sus necesidades de regadío. De inmediato, en el segundo pasaje otro actor individual *Huayllama* (S<sub>3</sub>) representante del actor colectivo *los picoy* (S<sub>4</sub>) arriba al manantial

para disputarles a los primeros (“¿con qué vamos a vivir nosotros?”) el derecho al usufructo exclusivo y excluyente del agua. De esta manera se plantea entre los actores acequeros  $S_1$  y  $S_3$  la rivalidad por la posesión de la fuente ( $Ovc_1$ ).

Como en la variante precedente, en el tercer pasaje consta que *Huayllama* era “una mujer muy hermosa” ( $Ovc_2$ ), *hacer cautivador* involuntario ( $Dr_1$ ) que provoca el *hacer apeteedor* de *Anchicara* «enamorado» ( $Drio_1$ ). Ello conduce al primer incidente del proyecto de *seducción*, la estratagema secreta de su cortejo (*hacer-persuasivo*): el ánimo polémico de *Anchicara* se trastoca en ánimo conciliador (*hacer-hacer manipulador*) ( $Dr_1$ ) a fin de calmar la animadversión de *Huayllama* ( $Drio_2$ ). Pero en el pasaje que continúa, al no ceder ella al apoderamiento del agua, *Anchicara* se obliga (segundo incidente del proyecto de *seducción*) a emplear el mismo argumento de su contrincante: “¿cómo van a vivir mis hijos”. La polémica entre ambos acequeros queda en suspenso.

La prueba calificante del relato se realiza con la irrupción abrupta de los azacaneadores *hijos de Anchicara* ( $Dres$ ) que desvían la destinación del agua hacia las lagunitas Lliuyacocha y Tutacocha, proveedoras de *los allauca* ( $S_2$ - $Drios_3$ ), restituyéndose así el *statu quo ante* a la llegada de *Huayllama* ( $S_3$ ). No obstante, se trata de un /caudal de agua escaso/ ( $A-Ovc_1$ ).

En el siguiente pasaje consta la prueba decisiva de la *variante*. Allí se presupone ante todo la «reconciliación» entre los rivales previa a la realización del proyecto de *seducción*: “*Anchicara* y su mujer *Huayllama* pecaron” ( $Ovc_3$ ). Se trata, pues, tanto de un Programa Narrativo de Uso (PNU) conciliatorio como del Programa Narrativo de Base (PNB) del relato de *seducción*:



La prueba consagrante que como en el caso anterior es la *petrificación*, permite la intervención del *mundo de lo posible*. “En medio de Lliuyacocha” se instalaron todos los actores petrificados del relato hasta la actualidad, permitiendo así su memoria y culto<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Recordemos que ello es anunciado en el título del capítulo 30 que incluye esta tercera variante: “[Vamos a narrar] cómo dos huacas, un hombre y una mujer, se encuentran en la laguna de los allauca en Porui; vamos a

#### 2.2.4 Organización semántica: *moléculas sémicas*

- **Anchicara:** /delegado/, /acequero/, /vigilante/, /amartelado/, /galante/, /afable/, /reprensor/, /intercesor/, /polemizador/, /conciliador/, /seductor/, /metamorfoseado/, /perennizado/.
- **Huayllama:** /delegada/, /acequiera/, /insolvente/, /reclamante/, /intercesora/, /incautadora/, /beldad/, /inconforme/, /acaparadora/, /intransigente/, /indiferente/, /polemizadora/, /conciliadora/, /seducida/, /metamorfoseada/, /perennizada/.
- **Hijos de Anchicara:** /intrusos/, /azacanes/, /restituidores/, /metamorfoseados/, /perennizados/.

### 2.3 TERCERA VARIANTE

[...] En aquella época, Collquiri deseaba mucho [tener] una mujer. Se fue así hasta Yauyos y Chaclla, buscándola por todas partes. Pero no la encontró. Un día Cuniraya le dijo: “Hola, tu mujer está por estos lares, está muy cerca”. Así, muy contento, fue [a buscarla]. Desde el cerro que domina Yampilla miró en dirección a Yampilla. Vio a una mujer sumamente hermosa que estaba bailando<sup>49</sup>. Esta mujer se llamaba Capyama. Al verla tan hermosa, pensó enseguida en su corazón que era ella quien sería su mujer. Así, envió a uno de sus muchachos<sup>50</sup>, diciéndole: “Ve, hijo; dile a esa mujer que su llama ha parido un macho. Así ella vendrá enseguida”<sup>51</sup>. El hombre fue [a cumplir el encargo]. Al llegar [donde Capyama], le dijo: “Señora, tu llama ha parido arriba, en el cerro”. Regocijándose mucho ella se dirigió enseguida a su casa. Colocó su tambor de oro en el centro [de la casa] y a su lado dos pequeñas bolsitas de coca<sup>52</sup>. Enseguida, llevando tan solo un *porongo* de chicha, partió con mucha prisa. El nombre que dan los concha a

---

describir su culto”. No se dejará de reparar que al igual que en la primera variante, se trata de iconos (εἰκόων, – óνοϛ)-ídolos (εἰδωλόων), esto es, imágenes de *huacas* que congregan en sí los *universos immanente y trascendente* del relato.

<sup>49</sup> J. M. Arguedas: “Y vio a una mujer excelsa, de las más excelsas: estaba cantando” (1966:173); G. L. Urioste: “Mientras así miraba, él vio una mujer que bailaba con mucha elegancia” (1983,II:231).

<sup>50</sup> Nota de G. Taylor: “Lit. ‘a un *muchacho* (= sirviente) suyo; *muchacho* no connota edad”; G. L. Urioste: “Y así, envió a un criado suyo” (1983,II:231).

<sup>51</sup> J. M. Arguedas: “‘Anda, hijo (le ordenó), anda, dile a esa mujer: ‘Madrecita: una de tus llamas ha parido en la montaña que está cerca, arriba; con estas palabras le contarás, a ella. Al oír la noticia, vendrá enseguida’. De este modo envió al mensajero” (1966:173-175); G. L. Urioste: “‘Anda, hijo. Anda, dile a esa mujer, ‘Tu llama ha parido una llama macho’. Así le dirás, y ella vendrá de inmediato” (1983,II:231).

<sup>52</sup> J. M. Arguedas: “Ya en su casa, colgó un tambor de oro en el centro de su cuerpo y guardó dos pequeñas bolsas de coca dentro del seno” (1966:175); G. L. Urioste: “Ya allí [en su casa], puso al medio su wankara de oro y puso también dos bolsas pequeñas de coca en su seno” (1983,II:233).

este *porongo* es *lataca*. Cuando el huaca Collquiri<sup>53</sup> la vio acercarse, se regocijó mucho y regresó enseguida hacia Yansa<sup>54</sup>. Entonces su *muchacho*, conduciendo a la mujer, la engañaba diciéndole: “Ya casi hemos llegado; está aquí cerca”. Collquiri, transformándose en callcallo, la esperaba en el cerro que domina Yampilla. Al llegar, la mujer quiso agarrar al callcallo. Éste, revoloteando de acá para allá, no se dejó prender<sup>55</sup>. Finalmente, lo agarró y colocó en su regazo. Al agarrarlo, [la mujer] derramó la chicha que traía en su *rataca*<sup>56</sup>. Enseguida, se formó un manantial allí donde se había derramado. /Se dice que,/ aún hoy, este manantial lleva el nombre de Ratacupi<sup>57</sup>. El callcallo que traía en su regazo creció y comenzó a pesar sobre el vientre de la mujer, causándole gran dolor<sup>58</sup>. Preguntándose qué podría ser, lo miró. Cayó al suelo y se convirtió en<sup>59</sup> un muchacho muy hermoso. Éste la saludó con palabras muy dulces: “No perdiste tiempo, hermana, colocándome en tu regazo. ¿Qué vamos a hacer ahora?”<sup>60</sup> Yo era quien te mandó llamar”. La mujer también se *enamoró* de él enseguida. Así, se acostaron juntos. Después la condujo a su tierra de Yansacocha. (1999:403-411)

### 2.3.1 Programación espacial

Desde un comienzo la espacialización de esta variante gira en torno al *espacio utópico* representado por el cerro que domina la localidad de Yampilla. Allí transcurren prácticamente todos los sucesos importantes en que se encuadra la programación narrativa. El siguiente diagrama reúne la proxémica y los trayectos de los protagonistas en la aventura de la *seducción* que los compromete:

---

<sup>53</sup> Sobre el vocablo quechua *huaca*, véase E. Ballón Aguirre (2006,II:51 n. 4), C. Rubina (1990:8;1999:II-III,59,66,73,80,81,92,94,95,96,99,102,105,106,107,109, etc., especialmente en las pp. 260-265).

<sup>54</sup> J. M. Arguedas: “Cuando el huaca Collquiri vio venir a la mujer, de ese modo adornada, se marchó al instante hacia Yansa” (1966:175).

<sup>55</sup> J. M. Arguedas: “En cuanto llegó, la mujer quiso atrapar al callcallo: ‘Voy a agarrarlo’, dijo. Al oír esta voz el callcallo, saltando de un sitio a otro, no se dejaba atrapar” (1966:175).

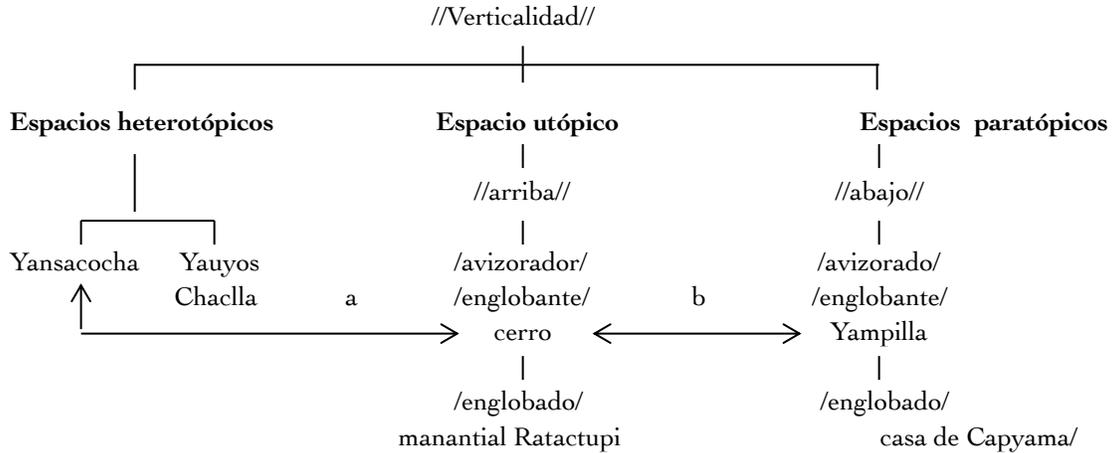
<sup>56</sup> Nota de G. Taylor: “= *lataca*” [porongo].

<sup>57</sup> Nota de G. Taylor: “< Rataca-tupi. ¿Influencia fonética aru?”.

<sup>58</sup> J. M. Arguedas: “El callcallo, mientras tanto, bajó del seno de la mujer hacia el vientre y allí le hizo una herida grande y dolorosa” (1966:175); G. L. Urioste: “Y cuentan que el qallqallu que ella había puesto en su seno, creció sobre sobre el vientre de la mujer y que le hizo doler mucho la barriga” (1983,II:233). El mismo Urioste transcribe la traducción de Galante: “Tunc calcallus ille ipsi copulatus, in feminae utero creuit acerrimis torquens doloribus” y traduce: “Entonces el qallqallu tuvo coito con ella y creció en el útero de la mujer causándole dolores agudísimos” (1983,II:293).

<sup>59</sup> Nota de G. Taylor: “Lit. ‘apareció’”.

<sup>60</sup> J. M. Arguedas: “‘Hermana: tú me acariciaste a mí, me pusiste en tu seno ¿qué hemos de hacer?’” (1966:175).



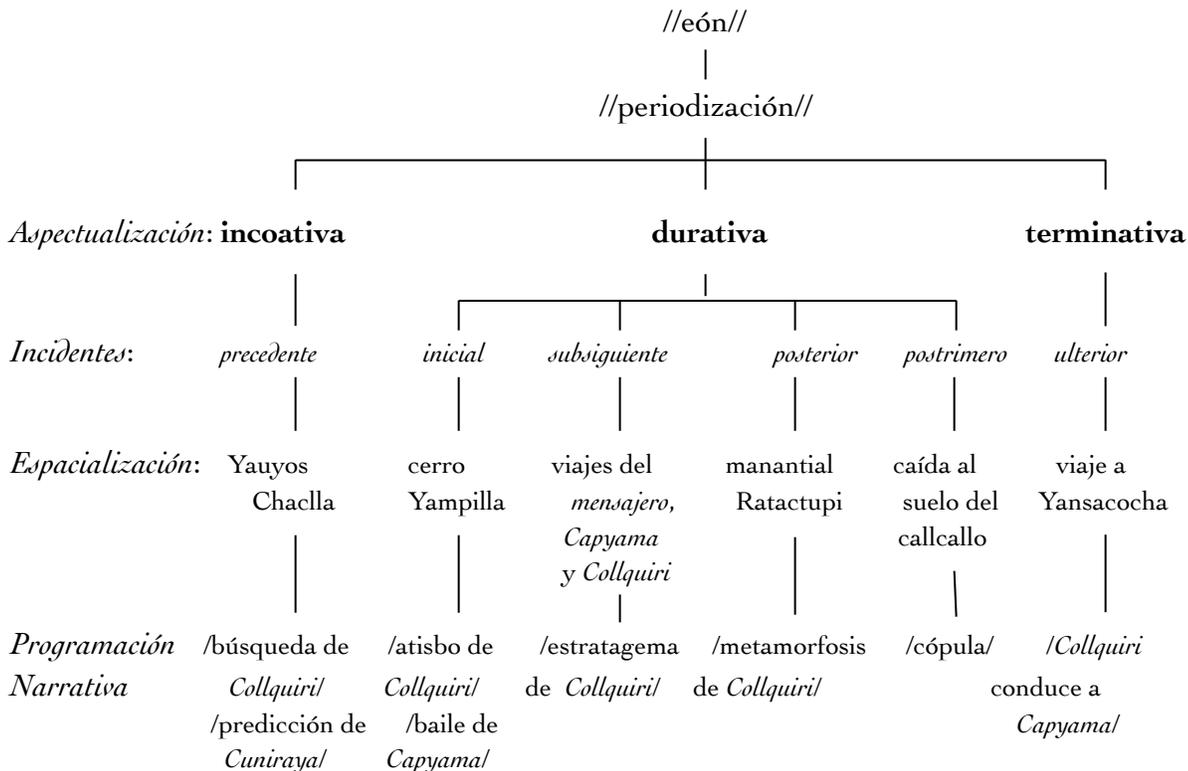
*Espacios conectores:*

a: viaje de ida, vuelta y retorno de *Collquiri* desde Yansacocha hasta el cerro que domina Yampilla; viaje de ida de *Capyama* –conducida por *Collquiri* rejuvenecido– desde ese mismo cerro hasta Yansacocha.

b: trayecto de ida y vuelta del mensajero de *Collquiri* y viaje de ida de *Capyama* desde su casa en Yampilla hasta el cerro que domina esa localidad.

### 2.3.2 Programación temporal

En esta ocasión, la temporalización del relato obedece directamente las acciones incidentales del demiurgo *Collquiri*. Nuestro diagrama periodiza el *evo* mítico discriminado por tales acciones:



### 2.3.3 Programación actorial y narrativa

La tercera *variante* reproduce el patrón de la primera en referencia a la combinatoria de los *universos, trascendente* –representado por los actores del *mundo contrafactual* como el demiurgo (huaca) *Collquiri* o su adyuvante el dios *Cuniraya*– e *inmanente*, manifestado ante todo por los actores del *mundo factual*, especialmente *Capyama* y la comunidad de *los concha*. Sin embargo, el *mundo de lo posible* que en la primera *variante* se manifiesta solo en la etapa final con la metamorfosis en piedra, en esta *variante* lo hace con la metamorfosis de *Collquiri* en el pájaro *callcallo*, episodio fundamental que en su momento decide la manipulación *seductora* del demiurgo. Ahora bien, a diferencia de los otros dos casos ya estudiados, en éste la comunidad social a la que pertenece la protagonista campesina, *los concha*, solo son mencionados por dar el nombre al «objeto mágico» o «talisman» porongo *lataca*, pero siendo los beneficiarios presupuestos por la aparición del manantial Ratactupi, ellos serán remitidos en el examen del pasaje correspondiente.

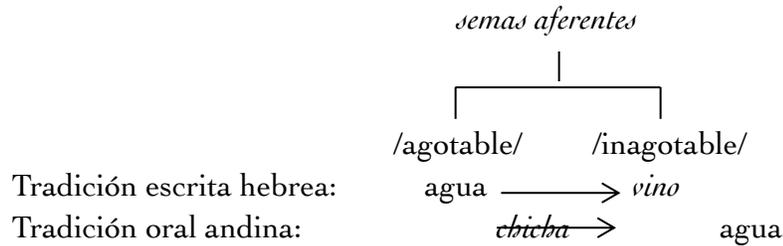
La duración sin término o *evo* (“en aquella época”) es interrumpida en el primer pasaje de esta variante merced a la acción del demiurgo *Collquiri* (S<sub>1</sub>) enajenado por un *hacer apeteceador* indiferenciado (“deseaba mucho [tener] una mujer”: Ovc<sub>1</sub>) no precedido por ningún *hacer cautivador* como en los relatos precedentes. En el pasaje que sigue otro demiurgo, *Cuniraya* (Ad<sub>1</sub>-Dr<sub>1</sub>), lo pone al tanto de la “cercanía” de su objeto de búsqueda, noticia que regocija a *Collquiri* (Dr<sub>1</sub>). Efectivamente, en el tercer pasaje este último (S<sub>1</sub>) observa desde lo alto de Yampilla a “una mujer sumamente hermosa” (Ovc<sub>2</sub>), *Capyama* (Dria), quien entonces le destina el *hacer cautivador* faltante. De este modo, en el cuarto pasaje el demiurgo embelesado (“al verla tan hermosa”: Ovc<sub>2</sub>) inicia el proyecto de *seducción* con un engaño: *Collquiri* (Dr<sub>2</sub>) hace que un sirviente (Ad<sub>2</sub>) lleve a *Capyama* un anuncio falso (el supuesto nacimiento de una llama macho) a fin de que ella se traslade de su casa en Yampilla al cerro donde él se encuentra. El quinto pasaje describe el regocijo de *Capyama* (Dria-S<sub>2</sub>) pero mientras en la interpretación de Taylor ella efectúa un rito de ofrenda, para la de Arguedas es una ceremonia de protección con dos talismanes (un tambor y bolsitas de coca) (Ovc<sub>4</sub>) y según Urioste un acto de superstición (tambor) y un sortilegio de resguardo con un amuleto (las bolsitas de coca) (Ovc<sub>4</sub>).

En el sexto pasaje del relato, siempre conducida por el sirviente (Ad<sub>2</sub>) y portando un porongo de chicha que *los concha* nombran *lataca* (Ovc<sub>5</sub>), *Capyama* (S<sub>2</sub>) emprende el viaje al cerro; en el séptimo pasaje es avistada por *Collquiri* (S<sub>1</sub>) que para no ser encontrado se desplaza a Yansacocha. El episodio que sigue presenta al demiurgo *Collquiri* (Dr<sub>2</sub>) ya en el cerro y “transformado en callcallo” (Ovc<sub>6</sub>)<sup>61</sup> no se deja prender por *Capyama* (Dria-S<sub>2</sub>) que finalmente lo capturó y “colocó en su regazo”.

---

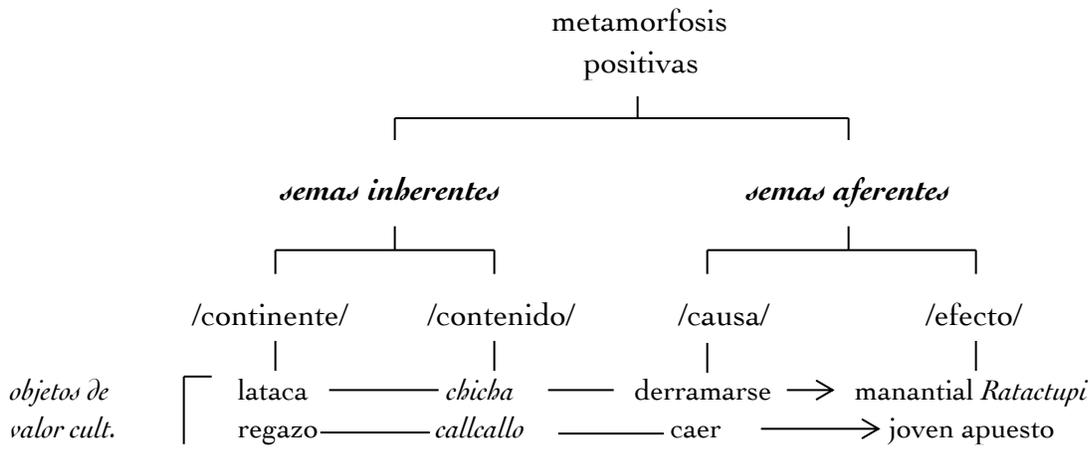
<sup>61</sup> Como señuelo mágico, el *callcallo* cumple una función mediadora: en tanto ave pertenece al *universo inmanente* y en cuanto transustanciación del demiurgo al *universo trascendente*.

Al capturar al *callcallo* (Ovc<sub>6</sub>), *Capyama* (S<sub>2</sub>) involuntariamente vierte la chicha del porongo. En este noveno pasaje se cuenta que al derramarse la chicha “se formó un manantial”, *Ratactupi* (Ovc<sub>7</sub>), y entonces, al mostrar el porongo su propiedad de talismán, se indica que la transformación de la chicha en agua es la prueba calificante del relato. Este suceso funda la diferencia del *objeto de valor cultural* andino por oposición al *objeto de valor cultural* europeo. En efecto, si bien en la tradición bíblica es muy conocido el acto de Moisés que con un golpe de su vara en las peñas hace aparecer –por indicación de Yahveh– una fuente de agua para saciar la sed de los hebreos errantes en el desierto (*Nm.* 20,11), en los evangelios hay un episodio igualmente pertinente en relación al texto andino: las tan conocidas bodas de Caná (*Jn:* 2,7-10). Allí Jesús metamorfosea el agua en vino, es decir, a diferencia del mito andino, se invierten las funciones entre el *objeto de valor cultural* /sin elaborar/ (agua) y el *objeto de valor cultural* /elaborado/ (*vino, chicha*), como se ve enseguida:

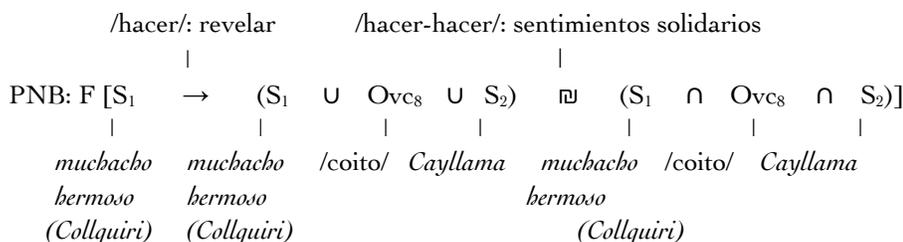


Por lo tanto, en el pasaje que comentamos el *objeto de valor* /elaborado/ y /agotable/ (cultura: la *chicha*) es transformado en el *objeto de valor* /sin elaborar/ e /inagotable/ (naturaleza: la fuente de agua). Semejante intercambio «prodigioso» equivale, en la primera variante, al don del /caudal de agua/ que hace *Pariacaca* a *Chuquisusu* a cambio de dejarse *seducir*.

La prueba decisiva ocupa el décimo pasaje: es la realización de la *seducción mutua* entre *Collquiri-callcallo* (S<sub>1</sub>-Dr<sub>2</sub>-Ovc<sub>6</sub>) y *Capyama* (S<sub>2</sub>-Dria). Cabe notar que si la primera metamorfosis de *Collquiri* fue en forma de *callcallo* ahora, en vez de revertir la transformación al *statu quo ante*, es decir, al demiurgo como tal, el ave se metamorfosea en otra cosa, “en un muchacho muy hermoso” (en ambas metamorfosis *Collquiri* permanece implícito). Notemos también que si en el anterior pasaje la chicha “se derramaba” por tierra convirtiéndose en el manantial *Ratactupi* (Ovc<sub>7</sub>), ahora es el propio demiurgo, bajo cubierta del *callcallo*, el que *cae* “al suelo” convirtiéndose en un joven apuesto, de tal manera que el hecho de verterse la *chicha* y de caer el *callcallo* al suelo remiten, metafóricamente, al *parto* o al *nacer* («dar a luz»): tanto la *chicha* como el *callcallo* se separan de *Cayllama* transformándose –por metamorfosis positivas y paralelas– una hacia el *universo inmanente* (el agua) y la otra hacia el universo *trascendente* (la beldad divina). Recapitulando:



*Collquiri* (S<sub>1</sub>-Dor<sub>2</sub>) convertido en “un muchacho muy hermoso” descubre a *Cayllama* (S<sub>2</sub>-Dria) “con palabras muy dulces” el estratagema de *seducción* al que la campesina consiente sin más, de tal modo que la prueba decisiva de la *variante* se manifiesta como una inferencia obligada:



El último pasaje contiene la prueba consolidante del proyecto de *seducción*: *Collquiri* (S<sub>1</sub>-Dr<sub>2</sub>) conduce a *Cayllama* (S<sub>2</sub>-Dria) a su morada original, la laguna Yansa, acción con la que concluye el relato.

#### 2.3.4 Organización semántica: *moléculas sémicas*

- ***Collquiri***: /indagador/, /frustrado/, /entusiasmado/, /embelesado/, /amartelado/, /impostor/, /embustero/, /gozoso/, /ocultador/, /perdidizo/, /metamorfoseado/, /aguardador/, /atrapado/, /auto-engendrado/, /apuesto/, /seductor/, /declarante/, /poseedor/, /conductor/.
- ***Cayllama***: /beldad/, /danzante/, /cándida/, /ignorante/, /contenta/, /devota/, /invocadora/, /embraucada/, /apresurada/, /captora/, /cobijadora/, /descuidada/, /mediadora/, /doliente/, /intrigada/, /fisgona/, /seducida/, /poseída/, /conducida/.

## 2.4 CUARTA VARIANTE

Este es el caso en el que seducción y feminidad se confunden, quedan confusos. La masculinidad ha sido siempre obsesionada por esta reversibilidad inusitada con lo femenino. Seducción y feminidad es inevitablemente el lado reverso del sexo, del conocimiento y del poder.

J. Baudrillard°

[...] Ellos [los hermanos] también<sup>62</sup> temían mucho a Tutayquire por ser él tan valiente. Así, bajaron en dirección de Huarochirí, hacia Caranco de Abajo<sup>63</sup>. De nuevo fue él (Tutayquire) quien se adelantó. Una de las hermanas de la que llamamos Chuquisuso lo estaba esperando en su chacra con la intención de seducirlo<sup>64</sup>; mostrándole sus vergüenzas y sus senos, le dijo: “Padre, descansa un poco; antes [de seguir tu camino], bebe esta chichita, este ticticito”<sup>65</sup>. Entonces, él se quedó allí. Cuando vieron eso, los hermanos también se quedaron, habiendo conquistado solo hasta Pachacamac [de] Alloca de Abajo<sup>66</sup>. Si esa mujer no los hubiera seducido, hoy las chacras de los Huarochirí y de los quinti llegarían hasta Caranco de Abajo y Chilca<sup>67</sup>. [...] (1999:175-177)

### 2.4.1 Programación espacial

A diferencia de las *variantes* descritas, la programación espacial de esta cuarta *variante* se predispone desde su *espacio utópico* característico, un solar muy concreto y privado, la chacra de la protagonista *seductora* –que ahora es la *hermana de Chuquisuso*–, sitio hacia el que ella atrae al demiurgo *Tutayquire* y sus *hermanos* los que, a su turno, conforman un solo actor colectivo, el protagonista *seducido*. Como se verá en el siguiente esquema, a partir de ese lugar en que se efectúa la performance de la *programación narrativa* tenemos el *espacio heterotópico*, ausente en la

---

° J. Baudrillard (1990:2).

<sup>62</sup> Nota de G. Taylor: “No obstante el hecho de ser ellos también seres sagrados y héroes míticos venerados – Chucpaico era *huaca curaca*– la valentía de Tutayquire inspiraba el respeto de sus ‘hermanos’”.

<sup>63</sup> J. M. Arguedas: “Y luego (Tutayquiri y su gente) bajaron a Huarochirí y también a Huaracaranco” (1966:81).

<sup>64</sup> J. M. Arguedas: “ella, la hermana, esperó en su chacra a Tutayquiri, para hacerlo caer en la mentira” (1966:81); G. L. Urioste: “Una hermana de la susodicha Chuki Susu lo esperaba en su chacra para seducirlo” (1983,I:89).

<sup>65</sup> J. M. Arguedas: “come de este potaje” (1966:83).

<sup>66</sup> Nota de G. Taylor: “Alloca existe hasta hoy en el alto río Mala. Se menciona Alloca y Pachamarca entre los ayllus de la *guaranga* de Colcaruna, cuya capital era Santa María de Jesús de Huarochirí, en la revisita de 1751 (AGN, Legajo No. 12, Cuad. n° 284). J. M. Arguedas: “Por esa causa, solo conquistaron hasta el pueblo Allauca de Abajo (Ura Allauca)” (1966:83).

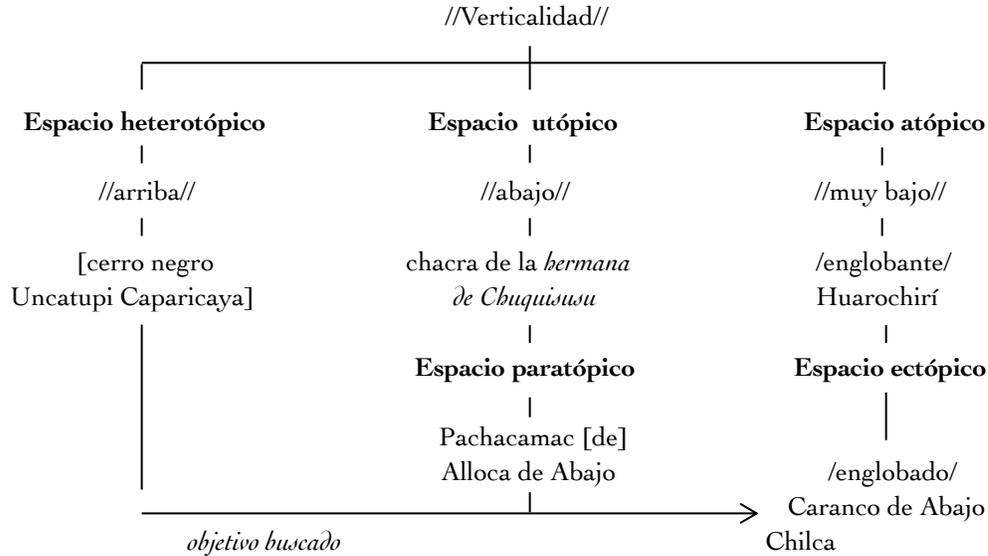
<sup>67</sup> Se trata de la demarcación de la frontera conquistadora: J. M. Arguedas: “Si Tutayquiri no hubiera sido engañado por esa mujer, entonces, hasta Caracu de Abajo, habría pertenecido a los de Huarochirí y Quinti, todas las chacras” (1966:83); G. L. Urioste: “Si esa mujer no los hubiera engañado, los sembrados de Waru Chiri y de los Q’inti se extenderían hasta Qaranku de abajo y hasta Chillka” (1983,I:89).

*variante* pues solo se le menciona al inicio del texto que la contextualiza (como *subcorpus* de referencia inmediato): es el cerro negro Uncatupi Caparicaya<sup>68</sup> del cual parten el demiurgo y sus hermanos en dirección a Huarochirí, lugar final hacia el que dirigen su viaje. De ahí la ubicación de Huarochirí como *espacio atópico* o de referencia expletiva //muy bajo// (o abajote), siempre respecto del *espacio utópico* de la *variante*. Por su parte, la localidad Huarochirí, como zona /englobante/, se relaciona directamente con el *espacio ectópico* /englobado/ marcado por las circunscripciones nombradas Caranco de Abajo y Chilca, localidades tampoco alcanzadas por los *hermanos* guerreros dentro de los alcances textuales de la presente *variante*. Queda por mencionar a Pachacamac [de] Alloca de Abajo como *espacio paratópico* o punto topográfico marcado a modo de frontera final del territorio en donde *Tutayquire* y sus *hermanos* han adquirido su competencia de conquistadores y de poseedores<sup>69</sup>. Tal es la topografía discursiva de esta *variante*:

---

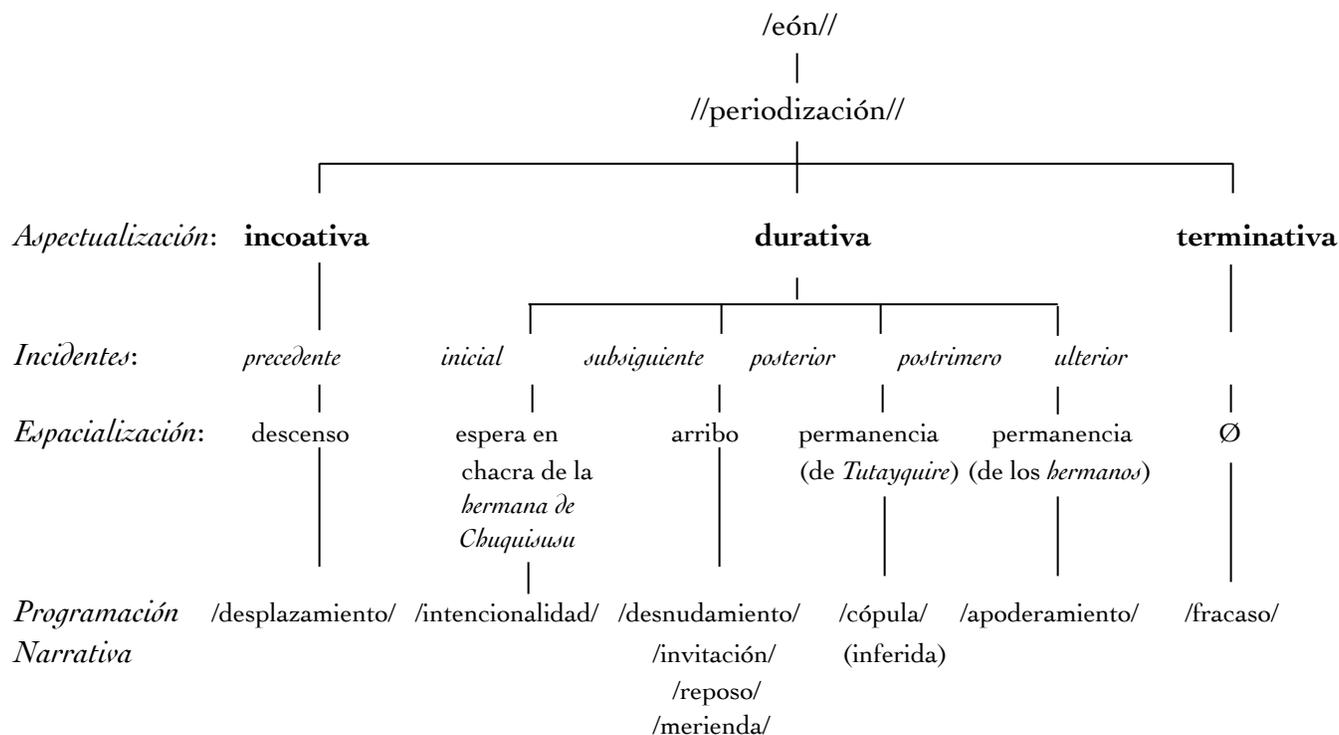
<sup>68</sup> En la versión de Arguedas se da la idea de que Uncatupi es la extensión territorial que /engloba/ la localidad más precisa /englobada/ “montaña” Uncatupi Caparicaya; esta interpretación dice: “En Uncatupi, hacia la *frontera* con Pariacha, hay una montaña negra; allí, en la montaña, Tutayquire clavó un bastón de oro [...]. Y la montaña donde clavó el bastón se llama ahora Uncatupi Caparicaya” (1966:81) [las itálicas son del original]. En la traducción de Urioste (1983,I:87,89) se mantiene el sentido de la versión unitaria de Taylor. Por lo demás, en una nota referida al acto de *Tutayquire* de clavar la “vara de oro”, Taylor advierte que se trata de “un pasaje de interpretación muy difícil. Parece significar que Tutayquire, al mismo tiempo que deseaba conquistar territorios para sus ‘hijos’, se preocupaba del equilibrio étnico y, quizá, ecológico de la región. La vara de oro, como en tantos otros mitos andinos, se asocia al derecho de ocupación territorial estableciendo en este caso los límites entre las dos etnias. Los yuncas, productores de la coca, esencial para el culto, tendrían también un espacio vital garantizado. Si uno de los ‘hijos’ de Tutayquire osase no respetar las ‘fronteras’ que él había establecido, invadiendo la tierra de los yuncas –lo que equivaldría a derribar la vara de oro que simbolizaba los límites de sus derechos–, entonces Tutayquire le quitaría su protección y los yuncas reconquistarían sus antiguos territorios” (1999:175 n. 9). R. Barthes esclarece el asunto en la tradición mítica indoeuropea: “en las religiones arcaicas: culto de la frontera, del límite mismo en las religiones indoeuropeas (hito sagrado); en los griegos θεοὶ ὄριοιο, dios de las fronteras, en los romanos la medianería es evitada por una banda no cultivada, inculta, entre los campos. Esta banda no ‘neutra’ de amortiguamiento, pero viva, sensible, propiedad de un dios (marcada por hitos)” (2011:157). L. Febvre, por su parte, estudia largamente la evolución genético-filológica de los términos *frontera*, *confín*, *meta*, *término*, *límite*, *lindero*, *borde*, *margen*, así como *orillo* y *extremidad* con el sentido de ‘límite’, todos en referencia histórica al territorio y a la geografía de una comarca (1982:11-24).

<sup>69</sup> El sentido de “posesión” que amplía el de “conquista” es el que prevalece en las traducciones de J. M. Arguedas: “Si Tutayuire no hubiera sido engañado por esa mujer, entonces, hasta Caracu de Abajo, habría pertenecido a los de Huarochirí y Quinti, todas las chacras” (1966:83) y G. L. Urioste: “Si esa mujer no los hubiera engañado, los sembrados de Waru Chiri y de los Q’inti se extenderían hasta Qaranku de abajo y hasta Chillka” (1983,I:89).



### 2.4.2 Programación temporal

La temporalización de la *variante* final se caracteriza, ante todo, por suprimir la mención directa del momento en que se lleva a cabo la *prueba decisiva* del *motivo seducción*, esto es, la ausencia del punto temporal *fil* que permitiría escindir la temporalidad incoativa de la durativa y, en consecuencia, la lógica narrativa obliga a presuponerlo. En consecuencia, al no manifestarse expresamente el acto de apareamiento entre los actores protagonistas, solo puede ser deducido como realizado durante la permanencia del demiurgo en la chacra de la campesina. Dicho esto, el diagrama que sigue considera los incidentes que justifican dividir el transcurso del tiempo en la *variante*, advirtiendo que el contenido del sintagma final (“si esa mujer no los hubiera seducido, hoy las chacras de los Huarochirí y de los quinti llegarían hasta Caranco de Abajo y Chilca”) no interviene en la distribución temporal por estar enunciado en el modo condicional característico de una proposición silogística elucubrada, la suposición «si..., entonces»:

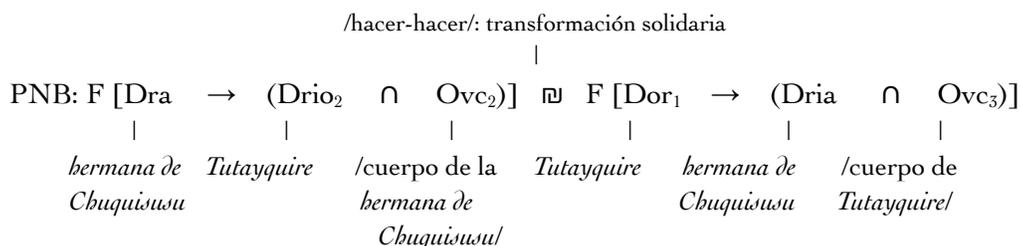


### 2.4.3 Programación actorial y narrativa

En la cuarta *variante* tenemos el hecho aparentemente inusitado –aunque consta desde el episodio de la seducción de Adán por Eva en el *Génesis*– de que el seductor sea la *hermana de Chuquisusu* y el seducido tanto el «demiurgo-héroe» *Tutayquire* como sus *hermanos*. Se trata de una buena muestra de la reversibilidad de las funciones actanciales en la tradición oral, funciones entre los protagonistas que suelen ser estereotipadamente fijadas en un solo sentido –/seductor/ → /seducida/– pero que, como aquí se demuestra, en realidad operan en ambas direcciones: /masculinidad/ ↔ /feminidad/. Por lo demás, no obstante el silencio del texto sobre el *fil* temporal marcado de la cópula entre *Tutayquire* (S<sub>1</sub>) y la *hermana de Chuquisusu* (S<sub>2</sub>) en el análisis de esta *variante* consideraremos a los actores y sus actantes a medida que se desenvuelve su programación durante las etapas aspectuales incoativa, durativa y terminativa del relato.

El pasaje inicial de la *variante* expone el avance territorial de los hermanos emprendedores (Ads-Drios<sub>1</sub>) guiados por su temido (A-Ovc) líder, el demiurgo-héroe *Tutayquire* (Dr<sub>1</sub>-S<sub>1</sub>). Mientras ellos descienden de las alturas andinas, el segundo pasaje indica que una *hermana de Chuquisusu* (S<sub>2</sub>) espera en su lar a *Tutayquire* (S<sub>1</sub>) con el fin de poner en práctica su proyecto de *seducción*: esta “intención” (Ovc<sub>1</sub>) comprende el *hacer cautivador* y *apetecedor* que obran en su competencia. La prueba calificante del relato procede de inmediato –en el tercer pasaje– con la operación de *seducción* misma: la *hermana de Chuquisusu* (Dra<sub>2</sub>) tienta abiertamente a *Tutayquire* (Drio<sub>2</sub>) exponiéndole “sus vergüenzas y sus senos” y ofreciéndole alimento y reposo, es decir, haciéndole entrega de su *cuerpo* (Ovc<sub>2</sub>).

La prueba decisiva procede en el cuarto pasaje que enuncia el arraigo –la anexión étnica– de *Tutayquire* (Drio<sub>2</sub>-Dr<sub>1</sub>) *seducido* por la *hermana de Chuquisusu* (Dra<sub>2</sub>-Dria). Ello presupone la posesión mutua (transformación solidaria) de los *cuerpos* de los protagonistas, todo según la siguiente fórmula:



Concomitantemente en el quinto pasaje se da la prueba solidaria que consiste en la *adjudicación territorial* (Ovc<sub>3</sub>) con el asentamiento de los *hermanos de Tutayquire* (Ads: “los hermanos también se quedaron”) y la anexión del lugar; es lo que, dijimos, los romanos llamaban *tenere regionem* (ocupar una comarca). Por último, en esta *variante* se encuentra –sexto pasaje– a manera de cierre una prueba deceptiva que consiste en el proyecto fallido de dichos *hermanos* (Ads) para llegar a “Caranco de Abajo y Chilca” en su viaje de conquista territorial.

#### 2.4.4 Organización semántica: *moléculas sémicas*

- ***Hermana de Chuquisusu***: /imposibilitada/, /aguardadora/, /maquinadora/, /maniobrera/, /provocadora/, /fascinadora/, /alberguera/, /seductora/, /anexionista/, /retenedora/.
- ***Tutayquire***: /aguerrido/, /líder/, /imbuidor/, /adelantado/, /voluntarioso/, /viniente/, /aguardado/, /mirón/, /aquiesscente/, /alberguista/, /seducido/.
- ***Hermanos de Tutayquire***: /amedrentados/, /seguidores/, /emuladores/, /intrusos/, /anexionadores/, /seducidos/, /retenidos/.

### 3. ORGANIZACIÓN NARRATIVA Y SEMÁNTICA GLOBAL

la buena mirada es una mirada que bizque  
R. Barthes<sup>o</sup>

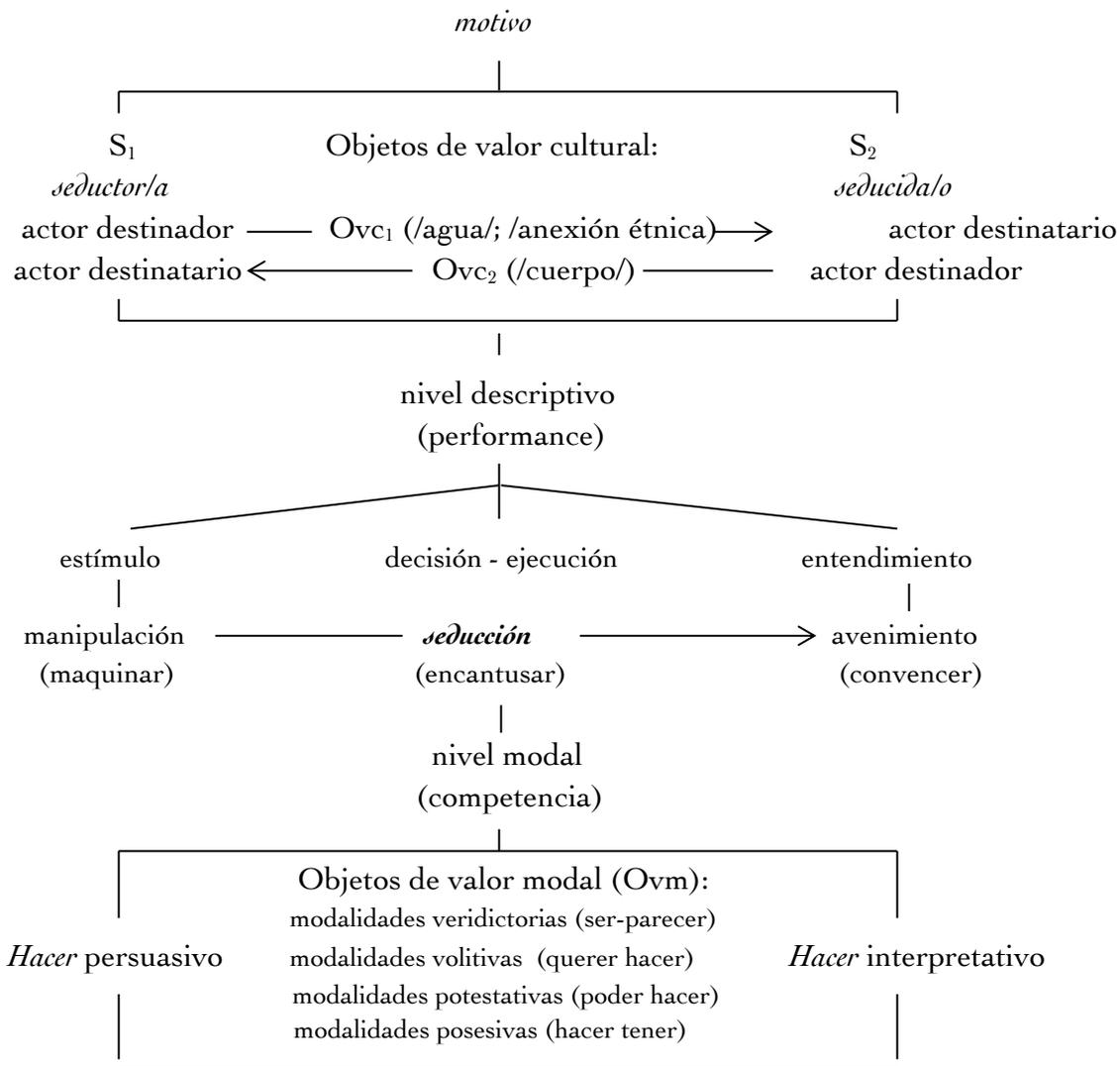
Toca por último plantear las relaciones intertextuales que resumidamente explican tanto las operaciones de la organización narrativa como el juego de las categorías semánticas modales y los noemas que rigen el estatuto de la *organización semántica* global del *motivo seducción* en el

<sup>o</sup> R. Barthes (2009:196). Según J. Corominas y J. A. Pascual, *bizco* deriva de *ver*: “como para mirar a lo lejos, columbrando con dificultad, hay que guiñar los ojos, interviene ahí el influjo de *bizco*” (1983:V,774).

*Manuscrito de Huarochirí*. Advertiremos ante todo que en el Programa Narrativo del *motivo seducción* se organizarán los factores y niveles a partir del siguiente presupuesto teórico-metodológico planteado por A. J. Greimas:

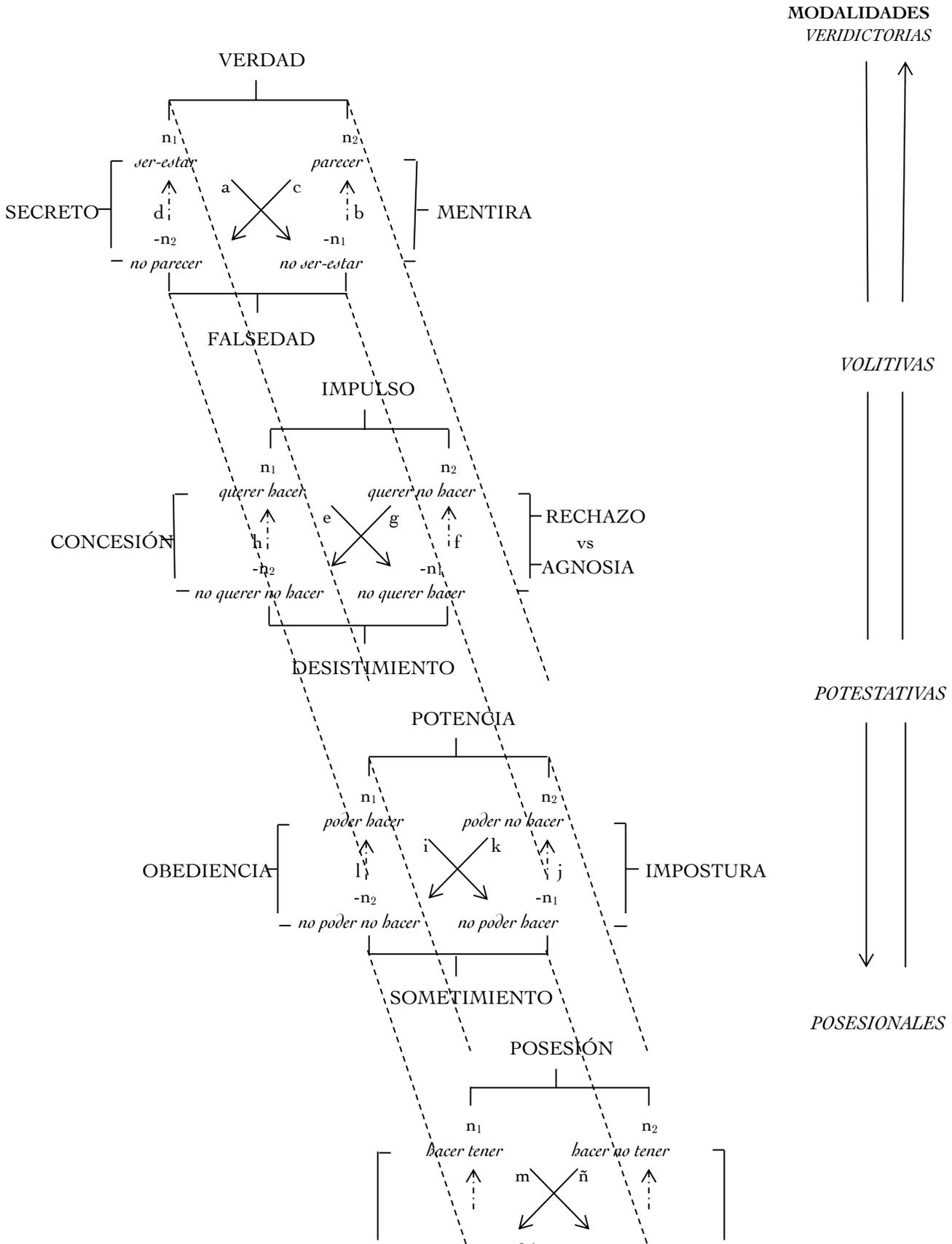
para que la acción sea justificada y el *hacer* sea posible, hay que presuponer un actante competente; la competencia lleva a los problemas de las modalidades: el poder, el deber, etc. Por lo tanto, la semiótica de la acción es solo posible a condición de tener modalidades. ¿Cuál es la fuente de las modalidades?, ¿de dónde vienen las modalidades? [...] Propongo un presupuesto que he llamado, en un primer tiempo, «una masa tímica» que se descompone luego en diferentes modalidades que la articulan. Pero la articulación presupone la introducción de lo discontinuo; de allí el ‘cuadro semántico’, es decir, las primeras articulaciones del universo, del mundo concebido como masa tímica, en otras tantas posiciones. (1994:202-203)

Dichos factores irrefragables pueden ser diagramados del siguiente modo:



Si ahora encajamos entre sí los *cuadros semánticos modales* indexados por la «masa tímica» de la *seducción* ahormada, a su vez, por las *moléculas sémicas* de los actores protagonistas, obtendremos un diagrama en forma de esquema caleidoscópico y metastable, es decir, un «cubo de Necker» semántico en el que pese al desplazamiento reversible de su enfoque, o bien hacia adelante del espectador o bien hacia el fondo, no deja de ser un cubo que condensa el estatuto modal de los relatos de *seducción*, es decir, las compatibilidades e incompatibilidades entre las modalizaciones y sus términos-noemas, el resultado de las articulaciones intermodales y sus procesos; finalmente, los recorridos tensivos entre los estados virtualizados, actualizados, potencializados y realizados del nivel descriptivo.

Combinatoria modal de las categorías dominales en el *motivo seducción*





## CONCLUSIÓN

El paradigma [*seductor / seducida*] se apoya en un código cultural banal, la tipología estereotipada de los personajes, de los *empleos* en el teatro del amor: la joven, virgen, inexperimentada, se opone a la mujer madura, experimentada, preferible a la primera. Oposición codificada, mil veces utilizada en literatura, en las confidencias, en las conversaciones, la «filosofía» amorosa de nuestra civilización.

R. Barthes<sup>°</sup>

El estudio del *motivo seducción* en el *Manuscrito de Huarochirí* motiva algunas notas sobre el patrimonio tradicional oral peruano y la participación de dicho patrimonio en el programa planteado por F. de Saussure concerniente al “estudio de los signos y su vida en las sociedades humanas”. La primera nota tiene que ver con esos signos, de naturaleza oral, al tratar de salvaguardarlos mediante su escritura, sobre todo teniendo en cuenta que los discursos de tradición oral se dan en situaciones de enunciación particulares. En este caso, la escritura ¿es capaz de recuperar los parámetros que intervienen en una actividad creativa oral que no obstante codificarse por sus temas y figuras de orden sociolectal, al fin y al cabo siempre queda idiolectalmente manifestada? En el simposio que nos congrega se ha planteado hablar de “libro” y “autor” en referencia al *Manuscrito de Huarochirí*. Esta sugerencia nos permite poner en tela de juicio la naturaleza particular (no singular) de esta clase de textos<sup>72</sup>. En efecto, la palabra *autor* remite, en la tradición intelectual de occidente a «Escritor», vale decir, al que escribe de *motu proprio* (idiolectalmente) y el *libro* por él escrito resulta siendo una «Obra», esto es, un *tratado*, un texto integral tan altamente sofisticado que termina por ser un monumento de saber (de literatura, de ciencia, etc.)<sup>73</sup>. De ahí que las palabras «autor» (*florentissimus auctor*) y «libro» (*librum edere*) remitan siempre al sentido latino de *auctoritas* (autoridad plena). Ahora bien, ¿cuándo un «Escritor» se convierte en «Autor»? Cuando la sociedad consagra el idiolecto del «Escritor» y su persona como una especie de encarnación

---

<sup>°</sup> R. Barthes (2011:208) [cursivas del original].

<sup>72</sup> Para solo citar otros ejemplos en la tradición oral peruana, *Duik múun... Universo mítico de los aguarunas* de M. Chumap Lucía y Manuel García Rendueles (Lima, CAAAP, 1979), *La verdadera Biblia de los Cashinagua* de Andée-Marcel D’Ans (Lima, Mosca Azul, 1975), etc.

<sup>73</sup> Ello si se conviene que, por ejemplo, el *Manuscrito de Huarochirí* solo resulta del trabajo de un descriptor-narrador, con un punto de vista uniforme y que sigue en ese texto una vía tética, objetivista, a diferencia de la pluralidad de descriptores-narradores que podría sugerir la existencia de más de un punto de vista legítimo sobre dicho texto; cf. F. Rastier (2011:168). Si bien Avila prevé el *Manuscrito* como un “Tratado” (*tractātus*) (en J. M. Arguedas, 1966:198-199), G. Taylor aclara que “Avila abandona todo pensamiento de redactar su Tratado” (1980:6).

ora de una parte ora de la “totalidad” de sus valores culturales. Tal es por ejemplo, en el primer caso, la situación del escritor-autor andino José María Arguedas o, en el segundo, del escritor-autor panhispano Miguel de Cervantes.

Es conveniente, en nuestro sentir, distinguir inicialmente entre los receptores-trasladadores que son, por ejemplo:

- el *testigo* (que declara algo que le consta personalmente haber sucedido),
- el *informante* (que declara algo que se sabe en la comunidad a la que pertenece),
- el *escriba* (intérprete docto de los escritos de otro)<sup>74</sup>,
- el *escribiente* o *copista* (que copia lo que se le dicta o un documento ya redactado previamente por otro),
- el *escribano* o *amanuense* (que copia una declaración de alguien en una controversia o polémica, generalmente ante un juzgado),
- el *escribidor* o *escritorzuelo* (alguien que escribe algo impertinentemente, esto es, sin tener ni habilidad ni arte para hacerlo) y
- el *notario* (que da fe de un acto verbal o escrito (la minuta) realizado ante él).

En cambio, siguiendo la traducción de G. Taylor, en el *Manuscrito* se dice: “en cada comunidad se transcribirán las tradiciones que conservan [los antiguos hombres de Huarochiri”] desde sus orígenes-”<sup>75</sup>. Pues bien, para el *Diccionario de Uso del Español* el vocablo *transcribir* es el acto de “poner por escrito una cosa que se oye”, mientras que la *transcripción* no es la acción de transcribir sino el texto que resulta de esa acción<sup>76</sup> y *transcrito* es el participio adjetivo de *transcribir*. Partiendo de este conjunto léxico proponemos emplear los términos:

- *transcritor*, el que inscribe el consenso social expresado oralmente y
- *transcritura*, la formalización o la puesta en forma escrita de un saber compartido oralmente por los miembros de una comunidad, es decir, el vertimiento (disposición y composición) de la información recibida del sociolecto de ese pueblo mediante el idiolecto del *transcritor*.

La naturaleza textual del *Manuscrito de Huarochiri* no es, en este sentido, un «Libro» sino un *transcrito* (manuscrito o trasunto) que resulta del hecho de haber puesto por escrito “las

---

<sup>74</sup> Hoy se le suele conocer como «crítico literario».

<sup>75</sup> P. 3 de la traducción de Taylor quien también anota: “las tradiciones orales –documentos orales de valor ‘histórico’ que relataban los orígenes de las comunidades y las promesas de los héroes-” (1999:3 n. 1).

<sup>76</sup> Los sustantivos de acción (marcados en latín por la desinencia *-tio*, por ejemplo, *actio*) son ordinariamente tenidos como sustantivos inertes que denotan un producto simple: la *transcripción* (*transcriptio*) no es más la acción de transcribir (*transcribere*) sino el resultado de esa acción, un escenario inmóvil, estático, semánticamente bloqueado. G. Urioste habla directamente de *transcripción* (1983:I,XXIV), pero se refiere “el escribano que realizó el trabajo mecánico de la transcripción” sin tener en cuenta que no se trata de un “trabajo” meramente “mecánico” sino del vertimiento de un sociolecto a través del idiolecto del *transcritor*.

tradiciones de los antiguos hombres de Huarochirí [los checa]” (Ibíd.) y quien lo escribió (todavía a dilucidar) no es más un «Autor» sino el *transcriptor* individual o colectivo de esa tradición oral.

Una segunda nota se refiere al hecho de que no solo el presente trabajo sino los que lo preceden insisten en contextualizar el *subcorpus* de referencia de las muestras colectadas. En efecto, pese a la independencia textual y narrativa de los *motivos*, el o los transcritores del *Manuscrito de Huarochirí* insertaron el discurso mítico en un discurso ritual<sup>77</sup> y, además, se inmiscuyeron en el propio discurso mítico mediante enunciados que contienen enunciaciones enunciadas o referidas. Se trata, al menos, de dos condicionamientos indispensables a ser tenidos en cuenta en una descripción acabada y, por lo tanto, al haber prescindido en nuestro trabajo de dichos factores, para ser plausiblemente finiquitado se requiere de un examen pormenorizado del *subcorpus* de referencia y de sus mecanismos de enunciación.

Enseguida, debe tenerse muy presente que la libre adaptación del relato a la situación de interlocución vivida por cada informante, es la que permite la evolución constante de ese relato en forma de *variantes*. Y sobre todo, ¿en qué medida la escritura garantiza la autenticidad y la supervivencia de la herencia cultural agraria oral andina si, como sucede por lo general, se prescinde de su atroz contexto sociocultural, el genocidio general de las sociedades ancestrales andinas<sup>78</sup>, para solo retener y comparar las intrigas resumidas *ad libitum* por los estudiosos?<sup>79</sup> Si bien lamentablemente en este trabajo solo ahora mencionamos ese contexto sociocultural, nuestro examen de los *pasajes* en las *variantes* del *motivo seducción* en el *Manuscrito de Huarochirí* ha permitido mostrar que la descripción y explicación semántica del *motivo* es empíricamente reconocida y racionalmente probada a partir de la descripción de las *moléculas sémicas* de los actores y sus indexaciones noémicas modales.

Como no se dejará de advertir, todo ello importa directamente a las «formas simbólicas» (Cassirer) de la logósfera andina gracias a los estudios filológico-lingüísticos, etnológicos, históricos y arqueológicos que hemos tenido la suerte de conocer en este simposio. Unido a ello, un examen crítico tanto de los *bienes de cultura* como de la civilización material<sup>80</sup> de la región, fundado teórica y metodológicamente en demostraciones semánticas consistentes, permitirá acceder a ese conocimiento.

En fin, al cerrar ese drama sin tragedia que es la *seducción* en la antigua y en la actual cosmovisión andina, permítaseme compartir con ustedes una lección que he aprendido al terminar este trabajo y que, a mi entender, condensa en forma de apotegma la experiencia social vivida por lo menos desde comienzos del s. XVII en que se escribió el *Manuscrito de*

---

<sup>77</sup> El etnólogo M. Augé se pregunta pertinentemente: “¿se justifica estudiar un mito sin su contexto, es decir, sin el rito gracias al cual se actualiza? No estoy seguro de que el estudio del rito no sea previo al del mito” (2007:31); cf. C. Rubina (1999:25-29,134). En lo que nos toca, hemos tratado los discursos de mito y rito en el *Manuscrito de Huarochirí* en E. Ballón Aguirre (2006:II,131-151).

<sup>78</sup> Nueve millones de nativos andinos inmolados desde 1520 hasta 1630, cf. N. D. Cook (2010).

<sup>79</sup> P. Ricoeur ya llamaba la atención sobre el hecho de que “una intriga se hace únicamente con lo que se sabe; la intriga es, por naturaleza, «conocimiento mutilado»”.

<sup>80</sup> *Civilización material*, en la acepción establecida por L. Febvre (1982:479-645).

*Huarochirí* hasta comienzos del s. XXI en que se redacta esta ponencia: es menos difícil seducir mil mujeres que mil veces la misma – sobre todo la propia.<sup>81</sup>

### Bibliografía

Arguedas, José María

1966 *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quecha recogida por Francisco de Avila (¿1598?)*. Edición bilingüe. Traducción castellana de José María Arguedas. Estudio bibliográfico de Pierre Duviols. Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos.

Augé, Marc

2007 “L’ethnologue et le monde contemporain”. *Sciences Humaines* 181, pp. 30-32.

Avila, Francisco de

1966 “Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huarocheri, Mama y Chaclla y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas” [1608], en J. M. Arguedas (1966) 198-217.

Ballón Aguirre, Enrique

1978 “Introducción al estudio semiótico de la literatura étnica en el Perú”. *Amazonía Peruana* II, 3, pp. 53-98.

1981 *Reseña* de la traducción francesa del *Manuscrito de Huarochirí* por G. Taylor. *Lexis* V, 1, pp. 207-210.

2006 *Tradición oral peruana. Literaturas ancestrales y populares I y II*. Lima: PUCP.

2010 “Fisonomía poética de un borracho andino”. *Escritura y pensamiento* 26, pp. 49-113.

Barthes, Roland

2009 *Carnets du voyage en Chine*. París : Christian Bourgois-IMEC.

2011 *Sarrasine* de Balzac. *Séminaire à l’École Pratique des Hautes Études (1967-1968 et 1968-1969)*. París: Éditions du Seuil.

Baudrillard, Jean

1983 *Les stratégies fatales*. París: Grasset.

1990 *Seduction*. New York: St. Martin’s Press.

---

<sup>81</sup> *Apud* F. Vacluse (2012:81).

Cook, N. D.

2010 *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620*. Lima: PUCP.

Corominas, Joan y Pascual, José A.

1983 *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid: Editorial Gredos.

Courtés, Joseph

1980b (dir.) "Le motif en eth nolittérature". *Le Bulletin*. Groupe de Recherches sémiolinguistiques de l'Institut de la Langue Française E.H.E.S.S-CNRS, Paris, 16.

1986b "Introduction à la sémantique de l'énoncé". *Actes Sémiotiques – Documents VIII*, 73-74.

1995 *Du lisible au visible. Analyse sémiotique d'une nouvelle de Maupassant, d'une bande dessinée de B. Rabier*. Bruselas: De Boeck-Wesmael.

Diderot, Denis

1972 *Le Neveau de Rameau et autres dialogues philosophiques*. Paris: Gallimard.

Febvre, Lucien

1983 *Pour une Histoire à part entière*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Frenzel, Elisabeth

1980 *Diccionario de motivos de la literatura universal*. Madrid: Editorial Gredos.

Gandelman, C.

1982 "Philosophy as a sign-producing activity: The metastable *Gestalt* of Intentionality". *Semiotica* 39, 1-2, pp. 45-54.

1983 "Pour une vision tri-dimensionnelle du carré constitutionnel: le champ sémantique 'métastable' du sacré". *Sémiotique e<sup>3</sup> Bible* 30, pp. 15-33.

Geninasca, Jacques

1993 "Les acquis et les projets". *Nouveaux Actes Sémiotiques* 25, pp. 25-33.

Good, Michael I. (ed.)

2006a *The Seduction Theory In Its Second Century. Trauma, Fantasy, and Reality Today*. Madison, Connecticut: International Universities Press, Inc.

2006b "The Roots of the Seduction Theory: A Perspective from Genesis to Scientia Sexualis", en M. I. Good (ed) 2006a, 3-40.

Greimas, Algirdas Julien

1970 *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris: Éditions du Seuil.

- 1973 “Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur”. *Langages* 31, pp. 13-35.
- 1976a *Sémiotique et sciences sociales*. París: Éditions du Seuil.
- 1976b “Pour une théorie des modalités”. *Langages* 43, pp. 90-107.
- 1994 “Le débat du 23 mai 1989 entre A. J. Greimas y P. Ricoeur sur la sémiotique des passions”, en A. Hénault. *Le pouvoir comme passion*. París: Presses Universitaires de France, 189-215.

Greimas, Algirdas Julien y Joseph Courtés

- 1982 *Semiótica – Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Traducción de E. Ballón Aguirre y H. Campodónico Carrión. Madrid: Editorial Gredos.
- 1991 [1986] *Semiótica – Diccionario razonado de la teoría del lenguaje II*. Traducción de E. Ballón Aguirre. Madrid: Editorial Gredos.

Hunter, Dianne (ed.)

- 1989 *Seduction and Theory. Readings of Gender, Representation, and Rhetoric*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

Laplanche, Jean

- 1997 “The theory of seduction and the problem of the other”. *Internat. J. Psycho-Anal.* 78, 653-666.

Le Roy Ladurie, Emmanuel

- 1973 *Le territoire de l'historien I*. París: Editions Gallimard.

Moliner, María

- 2001 *Diccionario de uso del español*. Madrid: Editorial Gredos.

Nef, Frédéric

- 1976 (dir.) *Structures élémentaires de la signification*. Bruselas: Complexe.

Ortiz Rescaniere, Alejandro

- 1973 *De Adaneva a Incarrí. Una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de papel, Ediciones.
- 1977 *Huarochirí, cuatrocientos años después*. Lima: PUC – Departamento de Ciencias Sociales.

Parret, Herman

- 1976 *Las pasiones. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*. Bruselas: Pierre Madarga Editeur.

Patte, Daniel

- 1981 “Carré sémiotique et syntaxe narrative”. *Documents de Recherche*. Groupe de Recherches sémio-linguistiques de l’Institut de la Langue Française E.H.E.S.S-CNRS, Paris, III, 23.

Rastier, François

- 2011 *La mesure et le grain. Sémantique de corpus*. Paris: Editions Honoré Champion.

Real Academia Española

- 1990 *Diccionario de Autoridades*. Madrid: Editorial Gredos.  
2001 *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.

Rubina, Celia

- 1990 *Analyse sémiotique de la configuration ‘petrification’ dans le Manuscrit de Huarochirí*. Mémoire de Maîtrise en Sciences du Langage. Toulouse : Université de Toulouse – Le Mirail.  
1992 “La petrificación en el *Manuscrito de Huarochirí*”. *Mester*, XII, 2, 285-302.  
1995 “La piedra ‘incaychu’: una configuración discursiva”. *Escritos* 11/12, 285-302.  
1999 *Analyse sémiotique du motif de la ‘pierre’ dans le Manuscrit de Huarochirí*. Thèse de doctorat en Sciences du Langage. Toulouse: Université de Toulouse – Le Mirail.

Taylor, Gerald

- 1980 *Rites et traditions de Huarochirí: manuscrit quechua du début du 17<sup>e</sup> siècle*. Paris: L’Harmattan.  
1999 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. Banco Central de Reserva del Perú. Universidad Particular Ricardo Palma.

Thompson, Stith

- 1972 *El cuento folclórico*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca.

Urioste, George L.

- 1982 “The editing of oral tradition in the Huarochirí Manuscript”, en R. Adorno (ed.) *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Syracuse, New York: Syracuse University, pp. 101-108.  
1983 *La Tradición Oral de Waru Chiri (Mitología, Ritual y Costumbres)*. Foreign and Comparative Studies Program Latin American Series, No. 6, Vols. I, II. Syracuse, New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.

Vaucluse, François

- 2012 *Le Bandeau d’Éros*. Hazebrouck: Éditions Hapax, 2012.

Zanelli, Carmela

1989 *El ciclo mítico de Pariacaca. Análisis en lingüística del discurso*. Memoria de Bachillerato.  
Lima: PUCP.

1992 “Tiempo y utopía en las primeras representaciones del mundo andino”. *Mester XXI*, 2,  
pp. 97-108.