

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

En memoria de Maureen Ahern^{*}

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^{**}

[...] 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^{***}

* 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.

** Baudrillard (1983:150-151).

*** 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*¹.

El estudio que sigue se enfocará en ese corpus de *variantes* reunidas por el *motivo seducción*². 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*, *secuestro* o *violación*³, pero no permiten diferenciar, en 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

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

² Etimológicamente, *seducir* (palabra registrada en español desde 1627) proviene de *seducere*, étimo en que 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). 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’, ‘alejarse’ 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’.

³ 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/, /inactividad/, /coacción/, /intimidación/, /indefensión/, etc. que caracterizan los primeros; Frenzel (1980:278-285).

clínica⁴. 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. En 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)⁵, 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* es entendida como un caso particular de la *manipulación* general. Por ejemplo, A. J. 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*: 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,

⁴ Good advierte que Freud emplea la palabra *seducción* (*Verführung*) para referirse a una experiencia traumática, “even 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 harrassment, coercive molestation, sexual abuse, and child rape” (2006a:31-32). Hunter (ed.) (1989), Baudrillard (1883;1990), Laplanche (1997).

⁵ Baudrillard dedica un extenso apartado de su *Séduction* 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); Greimas y Courtés (1982:434).

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* (Zanelli) y la segunda, al examen de los distintos micro-relatos que incluyen la figura *petrificación* merced a un discernimiento exhaustivo del plano figurativo mítico-ritual (Rubina). En lo concerniente a nuestra propia vía de investigación (Ballón Aguirre 2006:I,II), 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 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 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, por ejemplo, el trabajo agrario. 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* (S₁) 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 no prevista por la teoría estándar: la *atracción* o embelesamiento por parte del sujeto-cautivador (S₂) y la *tentación* o apetencia consiguiente en el sujeto-cautivado (S₁).

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, 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 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.)⁶, 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

⁶ 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*.

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* 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*⁷.

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 sentado su inteligencia mítica plena para la logósfera andina y que no deja suponer, en ningún sentido, 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 vez⁸

⊃ ⊂: 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

Ad: adyuvante

⁷ El gr. *καίρός* significa las circunstancias, oportunidad, tiempo presente y sitio conveniente; ventaja, utilidad.

⁸ Esta clase de operaciones ocurre cada vez que un sujeto destinatario, 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 *Chuquisusu* 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 (*Chuquisusu*, *los cupara*) permanece en conjunción con el destinador (*Pariacaca*).

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 otro⁹.

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:

⁹ 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 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.

2.1 Primera variante¹⁰

[...] 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. 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. 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”, le dijo. “Hazlo primero”, le contestó, “y solo entonces dormiremos juntos”. Pariacaca aceptó y agrandó la acequia de los yuncas –que antes había sido solo una acequia muy pequeña que procedía de la quebrada de Coccochalla y llegaba hasta un cerrito más arriba de San Lorenzo– y la hizo llegar hasta las chacras de los cupara de abajo. [...] Cuando acabó todo eso, Pariacaca pidió 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. /Se dice/ que allí se unieron. “Vayamos los dos a algún lado”, dijo la mujer. Y Pariacaca: “¡Vamos!”, y se la llevó a la bocatoma de la acequia de Coccochalla. Cuando llegaron, la mujer llamada Chuquisuso le dijo: “Me voy a quedar aquí, en mi acequia” y se convirtió en piedra. 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 Coccochalla. [...] (1999:83-93)

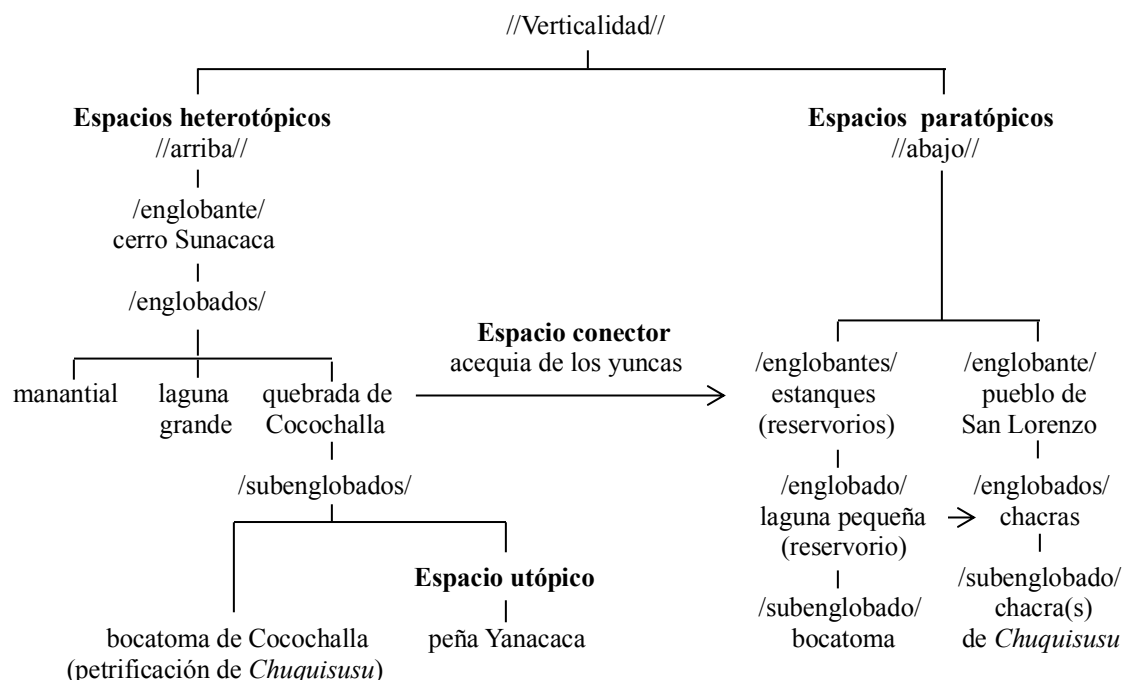
2.1.1 Programación espacial

La proxémica¹¹ 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 las posiciones espaciales a partir de su enfoque rector, el *espacio utópico* “peña Yanacaca” 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*. La topografía resultante de esta proxémica puede ser descrita en forma del siguiente esquema comprensivo¹²:

¹⁰ Rubina estudia esta misma variante en (1999:117-138).

¹¹ 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* Greimas y 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.

¹² El diagrama anterior 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



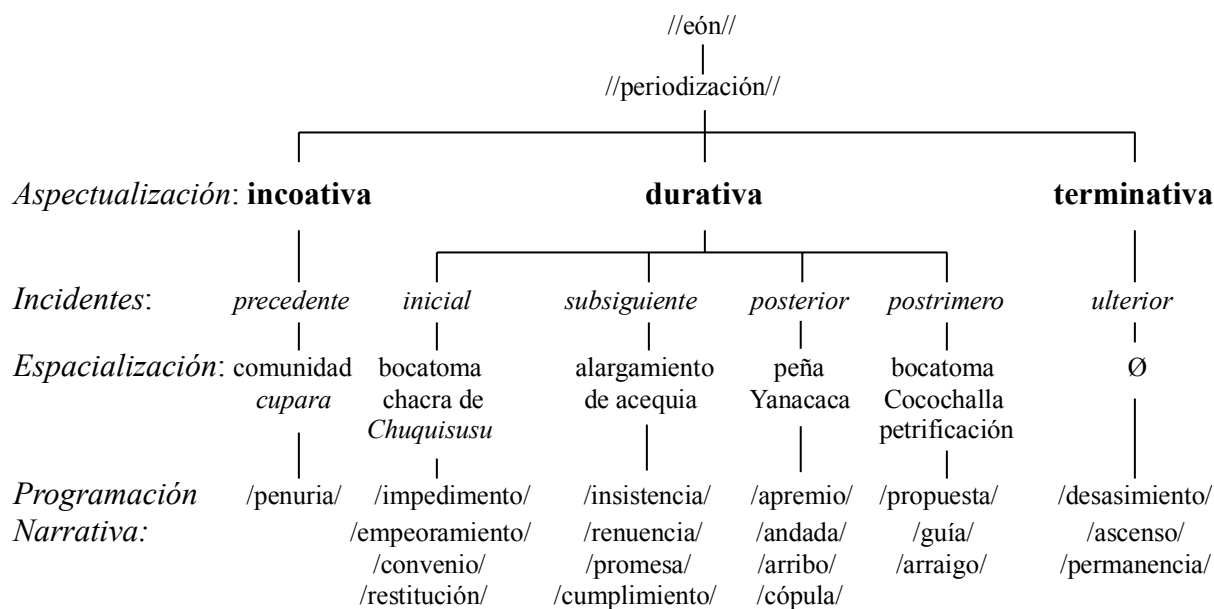
Esta puntualización espacial, juntamente con la “bocatoma de Cocochalla” donde se efectúa la llamada prueba consagrante “petrificación de Chuquisusu” y la sanción del relato, se ubican en la “quebrada de Cocochalla”; ella conforma con el “manantial” y la “laguna grande” los recintos marcados del “cerro 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 *Chuquisusu*.

2.1.2. Programación temporal

El diagrama que sigue presenta la organización temporal de la variante y abarca la categoría //periodización//, perteneciente a un lapso indefinido, es decir, el tiempo del mito o la dimensión //eón//¹³:

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*, Ballón Aguirre (2006:II,123-124).

¹³ 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. *odos*) y el viaje (gr. *odoiporia*) del demiurgo (gr. *odopios*) los que, en lo esencial, determinan la espacialización pero, sobre todo, la temporalización del relato. En griego, ὁδός y ὁδοιπορία indican camino y viaje,



2.1.3. Programación actuarial y narrativa

La primera variante se inicia con un estado de penuria en la vida de *los cupara* (Dr₁) –el *anti-objeto de valor cultural* (A-Ovc₁) /caudal de agua escaso/– inflingido por el demiurgo *Destino* (Dr₁): de modo perenne, ellos se ven obligados a sobrevivir penosamente. Paso seguido el enfoque actuarial del relato varía pues la comunidad de *los cupara* (Dr₁) es reemplazada por una de sus comuneros, la “muy hermosa” (Ovc₁) campesina *Chuquisusu* (S₂) y el *Destino* (Dr₁) es sustituido por un demiurgo personalizado, el dios *Pariacaca* (S₁–Dr₂)

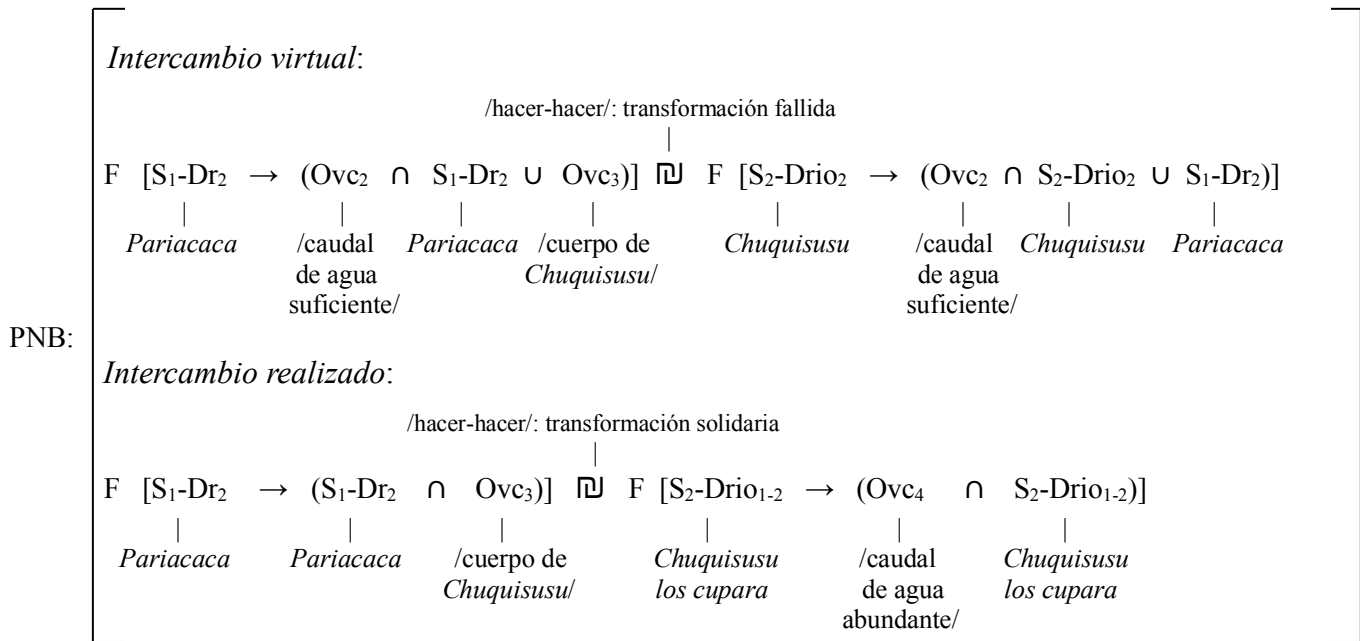
El estado de penuria es figurativizado ahora por la /desección/ (A-Ovc₂) del maíz y la consiguiente /congoja/ (A-Ovc₃) de la campesina. Es entonces que interviene el *hacer cautivador* involuntario de *Chuquisusu* (S₂) que provoca el *hacer apetecedor* del dios embelesado. En efecto, *Pariacaca* (S₁) 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* (Dr₂) 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/ (Ovc₂) a cambio del contradon /cuerpo de *Chuquisusu*/ (Ovc₃) 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/ (Ovc₂) haya cumplido su cometido, ella cumplirá con dejarse poseer.

pero también método; ὄδοποιός, el que se abre camino, como sucede muy precisamente en el pasaje final de esta variante.

En el tercer pasaje del proceso de seducción *Pariacaca* cumple con donar el /caudal de agua suficiente/ (Ovc₂) pero *Chuquisusu* (S₂) rehúsa entregar su *cuero* (Ovc₃) como había acordado. El convenio de *seducción*, al quedar aplazado, permanece en el plano virtual. Con esta postergación, el *hacer apeteedor* 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 *cuero* (Ovc₃). 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 Ávila y Arguedas, basadas en el pasaje que continúa, permiten deducir el hecho de que *Chuquisusu* al acceder a ese ofrecimiento, el demiurgo cumple con satisfacer las necesidades de agua abundante para toda la comunidad de *los cupara*.

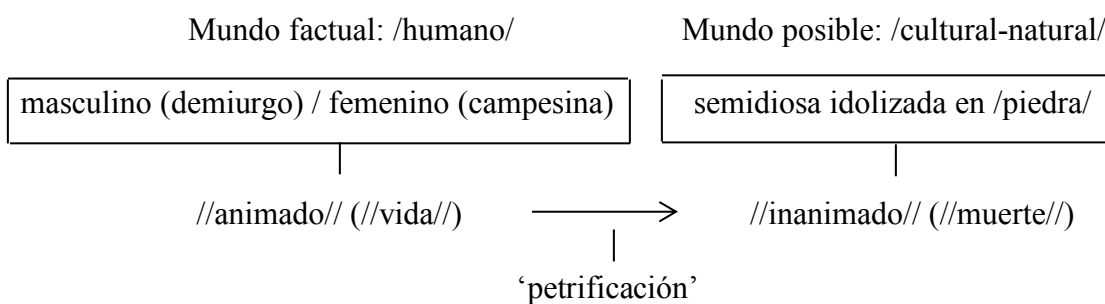
Así, en el cuarto pasaje consta la prueba calificante del relato: esa comunidad (“los yuncas”: “los cupara de abajo”) se beneficia con el don magnificado, el /caudal de agua abundante/ (Ovc₄) para regar sus campos de cultivo. El convenio de *seducción* que hasta ahora era puramente virtual pasa a su efectuación 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/ (Ovc₄) ↔ /*cuero* de *Chuquisusu*/ (Ovc₃). El ayuntamiento carnal se realiza en una proxemización particular, la peña Yanacaca, todo según el siguiente Programa Narrativo de Base (PNB)¹⁴:



¹⁴ 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*.

El sexto pasaje contiene la sanción del relato, la prueba consagrante «petrificación» de *Chuquisusu* (S₂). 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 él, 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 *Chuquisusu* se consagra como mediadora entre el destinador mítico *Pariacaca* y la comunidad de *los cupara* a quienes el bien /caudal de agua abundante/ (Ovc₄) 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 Cocochalla”. Este sitio, ahora sagrado, es confirmado por *Chuquisusu* (S₂-Drio₂) “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*.

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:



El pasaje final enuncia la dejación de la actual 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*.

2.1.4. Organización semántica: *moléculas sémicas*

- **Pariacaca:** /demiurgo/, /cautivado/, /apetente/, /ganoso/, /obstructor/, /cínico/, /consolador/, /ofrecedor/, /condicionante/, /seductor/, /cumplidor/, /proveedor/, /reclamante/, /apremiante/, /prometedor/, /deferente/, /acequero/, /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/.

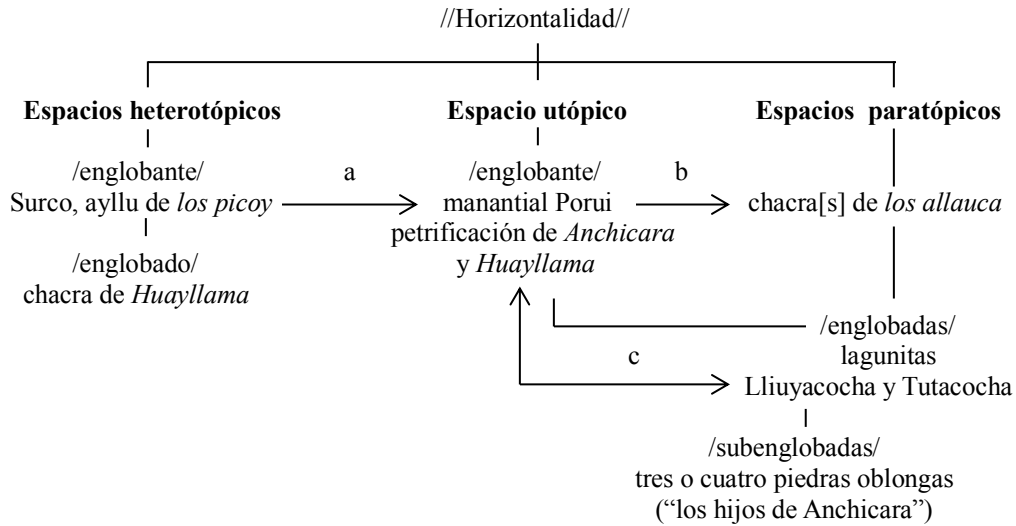
2.2. Segunda variante¹⁵

/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. Mientras estaba allí, vino del lado de Surco una mujer, una mujer [del ayllu de los] picoy. /Sabemos que/ esta mujer se llamaba Huayllama. /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. Como era una mujer muy hermosa, inmediatamente Anchicara se *enamora* de ella y la saludó con palabras gentiles. Entonces esta mujer no quiso en absoluto soltar el agua hacia aquí. 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 piedras oblongas. Se las llama “los hijos de Anchicara”. /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. 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. No encontramos remisiones topológicas concretas de las localidades en relación al *espacio utópico* que es el punto de referencia desde el que se distribuyen los demás lugares:

¹⁵ 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*.



Espacios conectores:

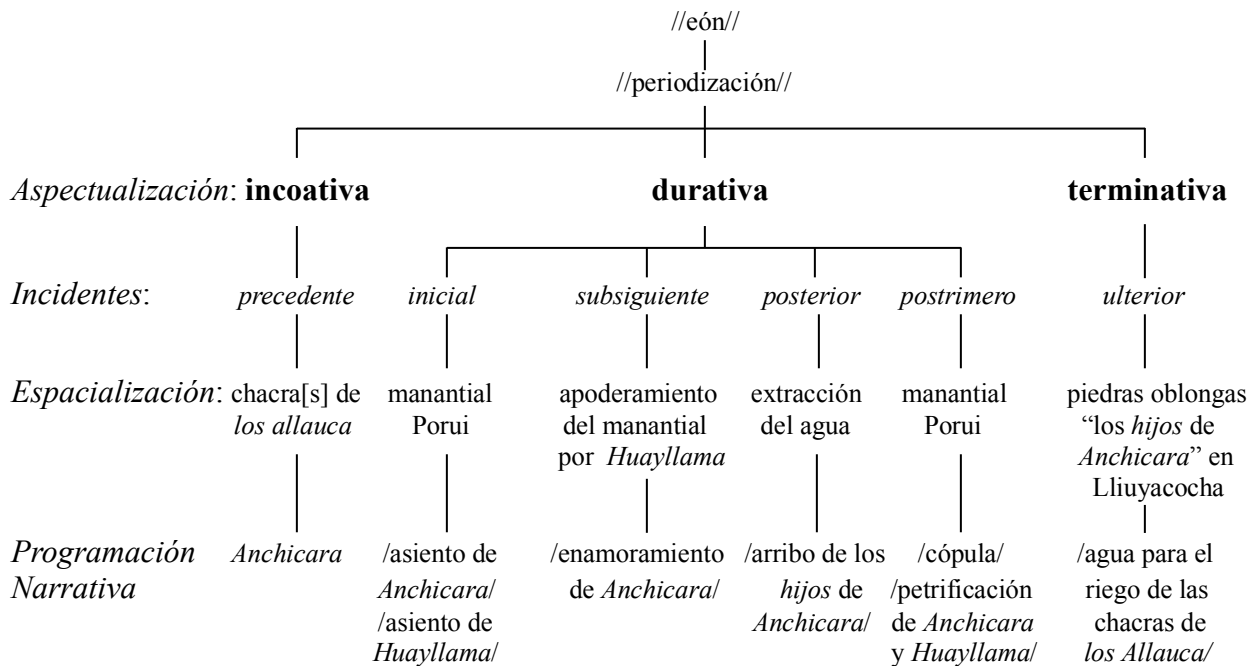
a: viaje de *Huayllama* desde Surco, ayllu de *los picoy*, hasta el manantial Porui.

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 el inicio del relato mediante una duración sin término (*evo*) es decir, un lapso de tiempo indivisible e irreparable que precede al inicio de la acción. Su organización es la siguiente:



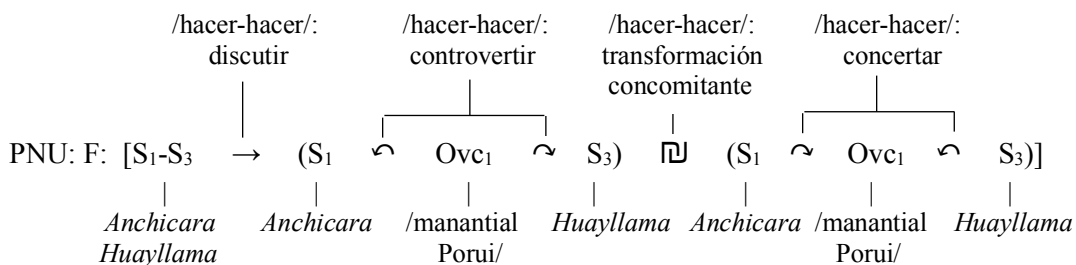
2.2.3 Programación actorial y narrativa

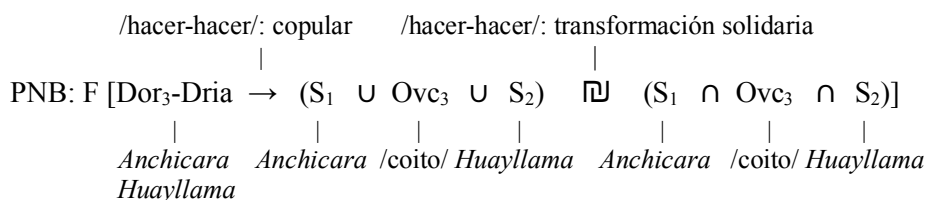
Desde un principio esta nueva *variante* enuncia su carácter *inmanente* y *pragmático*; a lo largo de ella no hay alusión alguna a un posible *mundo trascendente* como sucede con el demiurgo *Pariacaca* en la primera *variante*. El pasaje inicial de la acción presenta a los actores individual *Anchicara* (S₁) y colectivo *los allauca* (S₂) en calidad de poseedores del /manantial Porui/ (Ovc₁) para satisfacer sus necesidades de regadío. De inmediato, en el segundo pasaje otro actor individual *Huayllama* (S₃) representante del actor colectivo *los picoy* (S₄) 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 S₁ y S₃ la rivalidad por la posesión de la fuente (Ovc₁).

Como en la variante precedente, en el tercer pasaje consta que *Huayllama* era “una mujer muy hermosa” (Ovc₂), *hacer cautivador* involuntario (Dr₁) que provoca el *hacer apetecedor* de *Anchicara* «enamorado» (Dr_{io1}). 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*) (Dr₁) a fin de calmar la animadversión de *Huayllama* (Dr_{io2}). 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 afanosos *hijos de Anchicara* (Dres) que desvían la destinación del agua hacia las lagunitas Lliuyacocha y Tutacocha, proveedoras de *los allauca* (S₂-Drios₃), restituyéndose así el *statu quo ante* la llegada de *Huayllama* (S₃). No obstante, se trata de un /caudal de agua escaso/ (A-Ovc₁).

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” (Ovc₃). 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.

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/.

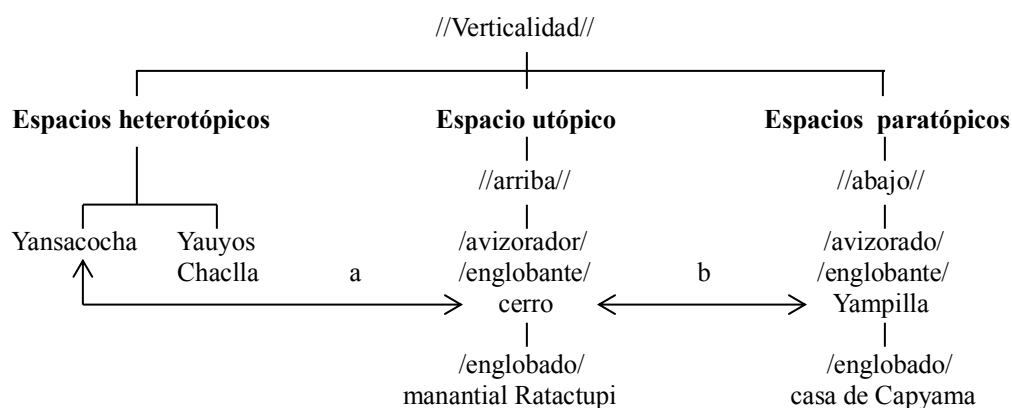
2.3. Tercera variante

[...] 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. 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, diciéndole: “Ve, hijo; dile a esa mujer que su llama ha parido un macho. Así ella vendrá enseguida”. 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. Enseguida, llevando tan solo un *porongo* de chicha, partió con mucha prisa. El nombre que dan los concha a este *porongo* es *lataca*. Cuando el huaca Collquiri la vio acercarse, se regocijó mucho y regresó enseguida hacia Yansa. 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. Finalmente, lo agarró y colocó en su regazo. Al agarrarlo, [la mujer] derramó la chicha que traía en su *rataca* [*porongo*]. Enseguida, se formó un manantial allí donde se había derramado. /Se dice que,/ aún hoy, este manantial lleva el nombre de *Ratacupi*. El *callcallo* que traía en su regazo creció y comenzó a pesar sobre el vientre de

la mujer, causándole gran dolor¹⁶. Preguntándose qué podría ser, lo miró. Cayó al suelo y se convirtió en un muchacho muy hermoso. Éste la saludó con palabras muy dulces: “No perdiste tiempo, hermana, colocándome en tu regazo. ¿Qué vamos a hacer ahora? Yo era quien te mandó llamar”. La mujer también se *enamora* 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:



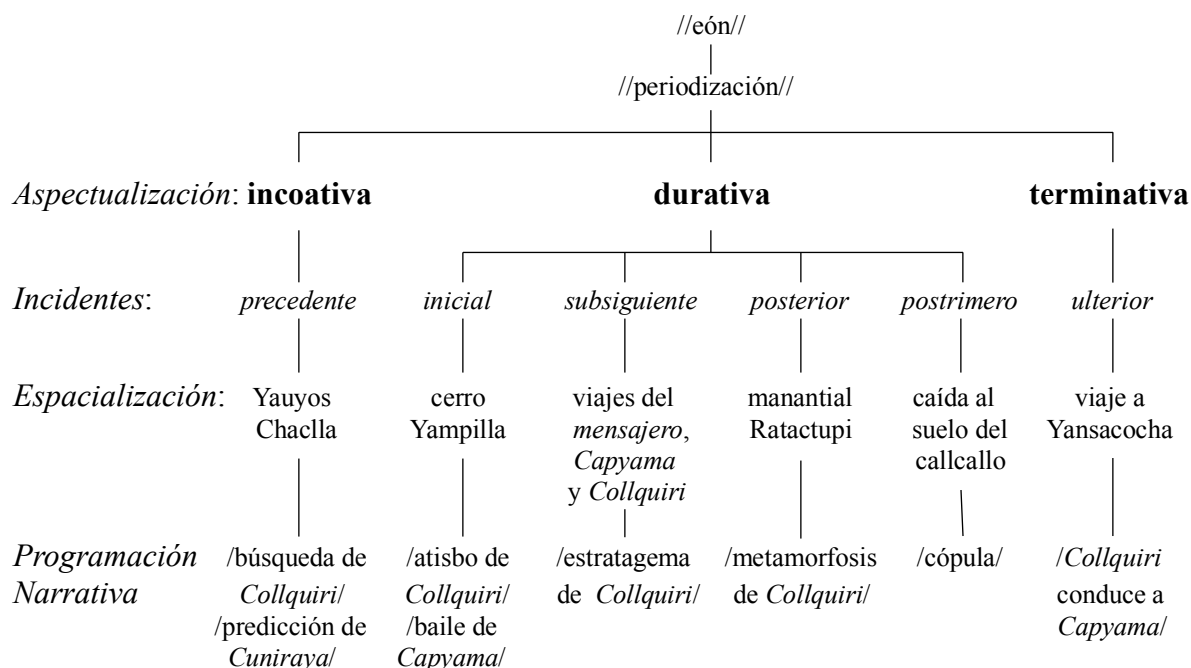
Espacios conectores:

- 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:

¹⁶ G. L. Urioste: “Y cuentan que el qallqallu que ella había puesto en su seno, creció 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 callus 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).



2.3.3. Programación actorial y narrativa

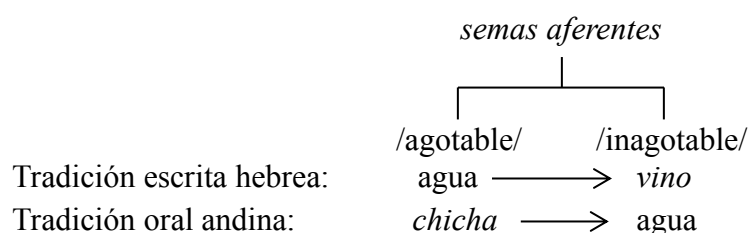
La tercera *variante* reproduce el patrón de la primera en referencia a la combinatoria de los *universos*, *trascendente* –representado por los actores del *mundo contrafactual* como el demiurgo (huaca) *Collquiri* o su adyuvante el dios *Cuniraya*– e *inmanente*, manifestado ante todo por los actores 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 *calcallo*, 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 «talismán» (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_1) enajenado por un *hacer apeteedor* indiferenciado (“deseaba mucho [tener] una mujer”: Ovc_1) no precedido por ningún *hacer cautivador* como en los relatos precedentes. En el pasaje que sigue otro demiurgo, *Cuniraya* (Ad_1 - Dr_1), lo pone al tanto de la “cercanía” de su objeto de búsqueda, noticia que regocija a *Collquiri* (Dr_1). Efectivamente, en el tercer pasaje este último (S_1) observa desde lo alto de Yampilla a “una mujer sumamente hermosa” (Ovc_2), *Capyama* (Dr_1), quien entonces le destina el *hacer cautivador* faltante. De este modo, en el cuarto pasaje el demiurgo embelesado inicia el proyecto

de *seducción* con un engaño: *Collquiri* (Dr₂) hace que un sirviente (Ad₂) 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-S₂) 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) (Ovc₄) y según Urioste un acto de superstición (tambor) y un sortilegio de resguardo con un amuleto (las bolsitas de coca) (Ovc₄).

En el sexto pasaje del relato, siempre conducida por el sirviente (Ad₂) y portando un porongo de chicha que *los concha* nombran *lataca* (Ovc₅), *Capyama* (S₂) emprende el viaje al cerro; en el séptimo pasaje es avistada por *Collquiri* (S₁) que para no ser encontrado se desplaza a Yansacocha. El episodio que sigue presenta al demiurgo *Collquiri* (Dor₂) ya en el cerro y “transformado en callcallo” (Ovc₆)¹⁷ no se deja prender por *Capyama* (Dria-S₂) que finalmente lo capturó y “colocó en su regazo”.

Al capturar al *callcallo* (Ovc₆), *Capyama* (S₂) involuntariamente vierte la chicha del porongo. En este noveno pasaje se cuenta que al derramarse la chicha “se formó un manantial”, *Ratactupi* (Ovc₇), 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:

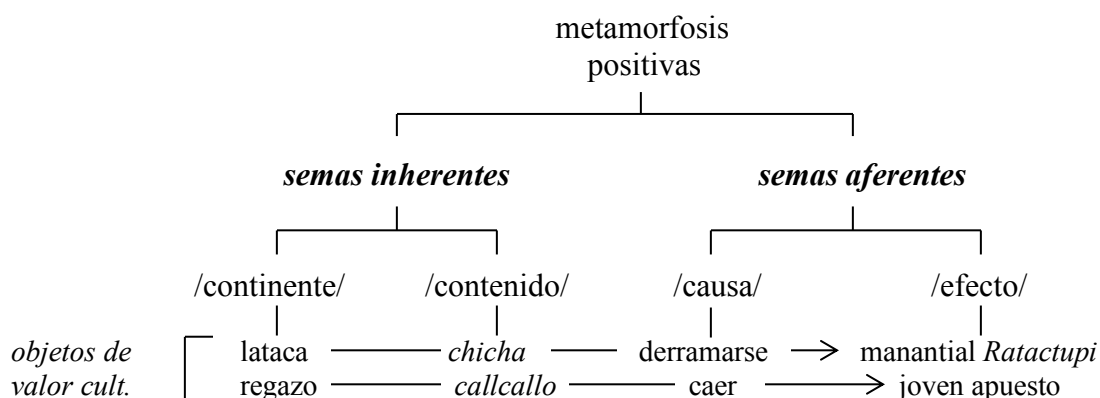


Por lo tanto, en el pasaje que comentamos el *objeto de valor* /elaborado/ y /agotable/ (cultura: la *chicha*) es transformado en el *objeto de valor* /sin elaborar/ e /inagotable/ (naturaleza: la fuente de agua). Semejante intercambio «prodigioso» equivale, en la primera variante, al don del /caudal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

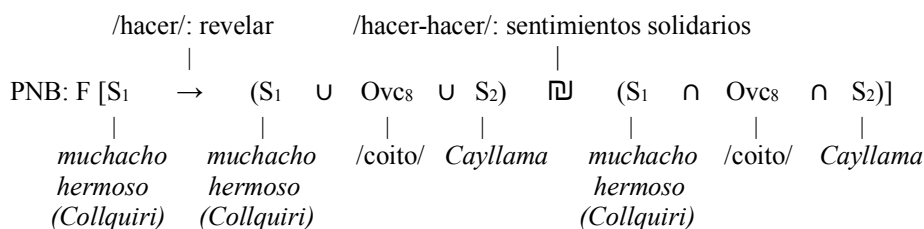
La prueba decisiva ocupa el décimo pasaje: es la realización de la *seducción mutua* entre *Collquiri-callcallo* (S₁-Dr₂-Ovc₆) y *Capyama* (S₂-Dria). Cabe notar que si la primera metamorfosis

¹⁷ 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*.

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* (Ovc₇), 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 *Capyama* 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 (S₁-Dor₂) convertido en “un muchacho muy hermoso” descubre a *Cayllama* (S₂-Dria) “con palabras muy dulces” la 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* (S₁-Dr₂) conduce a *Cayllama* (S₂-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/, /embaucada/, /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 (1990:2).

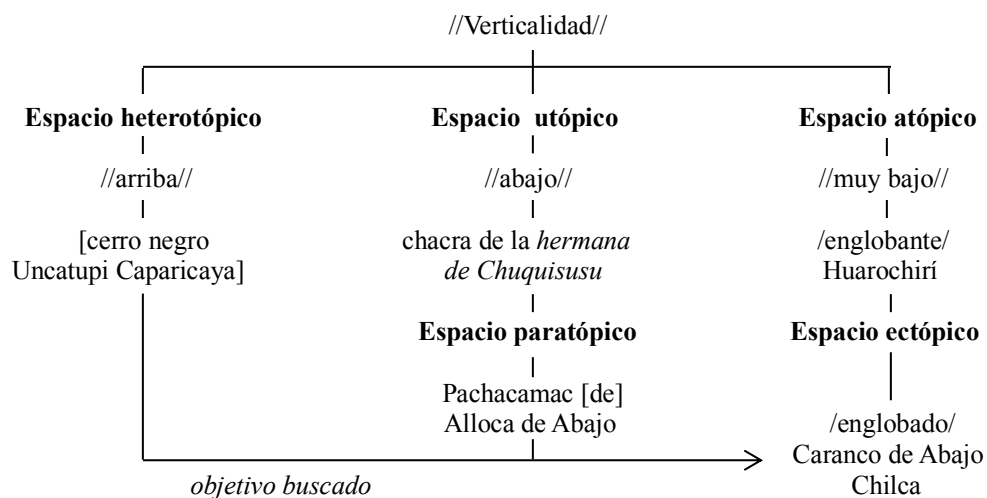
[...] Ellos [los hermanos] también temían mucho a Tutayquire por ser él tan valiente. Así, bajaron en dirección de Huarochirí, hacia Caranco de Abajo. De nuevo fue él (Tutayquire) quien se adelantó. Una de las hermanas de la que llamamos Chuquisuso lo estaba esperando en su chacra con la intención de seducirlo; mostrándole sus vergüenzas y sus senos, le dijo: “Padre, descansa un poco; antes [de seguir tu camino], bebe esta chichita, este ticticito”. Entonces, él se quedó allí. Cuando vieron eso, los hermanos también se quedaron, habiendo conquistado solo hasta Pachacamac [de] Alloca de Abajo. Si esa mujer no los hubiera seducido, hoy las chacras de los Huarochirí y de los quinti llegarían hasta Caranco de Abajo y Chilca. [...] (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 Chuquisusu*–, 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 *variante* pues solo se le menciona al inicio del texto que la contextualiza (como *subcorpus* de referencia inmediato): es el cerro negro Uncatupi Caparicaya¹⁸ 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//, siempre respecto del *espacio utópico* de la *variante*. Por su parte, la localidad Huarochirí, como zona /englobante/, se

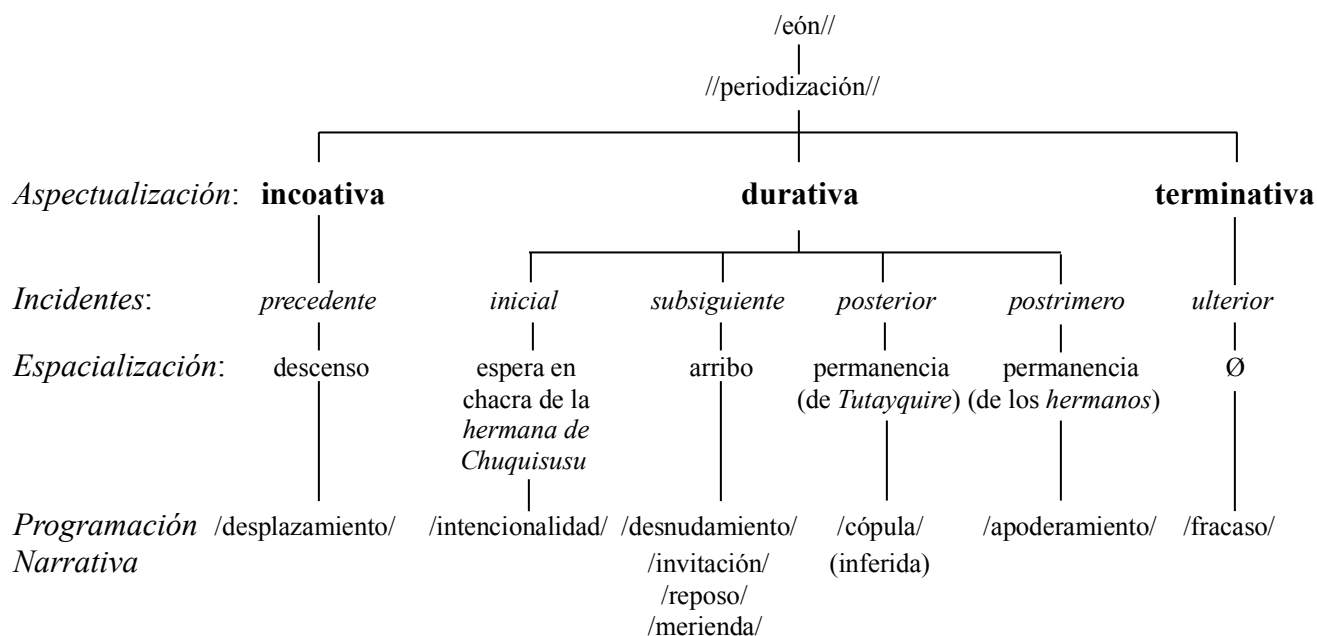
¹⁸ Taylor advierte que se trata de “un pasaje de interpretación muy difícil. Parece significar que Tutayquire, al mismo tiempo que deseaba conquistar territorios para sus ‘hijos’, se preocupaba del equilibrio étnico y, quizá, ecológico de la región. La vara de oro, como en tantos otros mitos andinos, 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).

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. Tal es la topografía discursiva de esta *variante*:



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*, que permitiría escindir la temporalidad incoativa de la durativa y, en consecuencia, la lógica narrativa obliga a presuponerlo. 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. 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 elucubrador, la suposición «si..., entonces»:

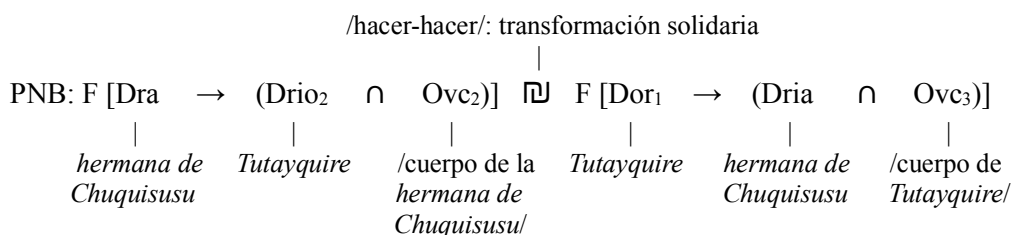


2.4.3. Programación actorial y narrativa

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 la cópula entre *Tutayquire* (S_1) y la *hermana de Chuquisusu* (S_2) 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 ($Ads-Drios_1$) guiados por su temido líder, el demiurgo-héroe *Tutayquire* (Dr_1-S_1). Mientras ellos descienden de las alturas andinas, el segundo pasaje indica que una *hermana de Chuquisusu* (S_2) espera en su lar a *Tutayquire* (S_1) con el fin de poner en práctica su proyecto de *seducción*: esta “intención” (Ovc_1) 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_2) tienta abiertamente a *Tutayquire* (Dr_1) exponiéndole “sus vergüenzas y sus senos” y ofreciéndole alimento y reposo, es decir, haciéndole entrega de su *cuerpo* (Ovc_2).

La prueba decisiva procede en el cuarto pasaje que enuncia el arraigo –la anexión étnica– de *Tutayquire* (Dr_1) seducido por la *hermana de Chuquisusu* (Dra_2). 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* (Ovc₃) 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*

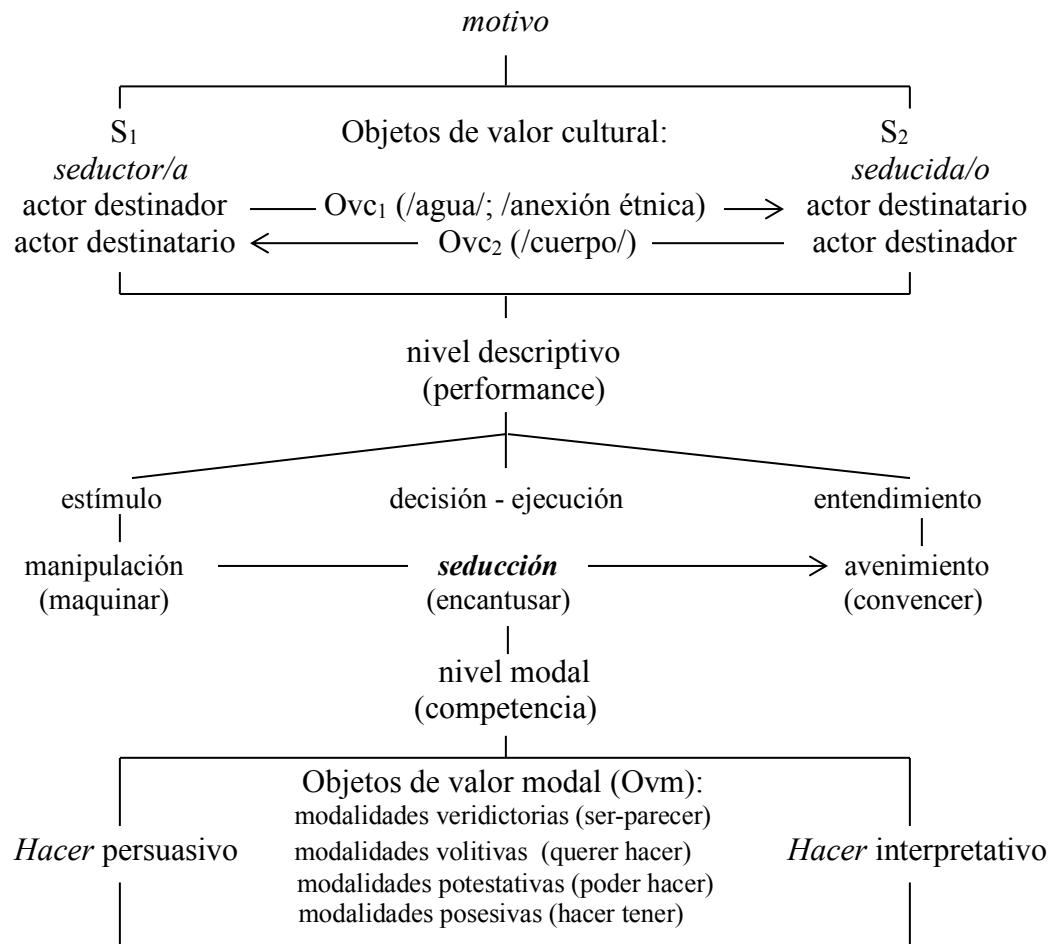
- ***Hermana de Chuquisusu***: /imposibilitada/, /aguardadora/, /maquinadora/, /maniobrero/, /provocadora/, /fascinadora/, /alberguera/, /seductora/, /anexionista/, /retenedora/.
- ***Tutayquire***: /aguerrido/, /líder/, /imbuidor/, /adelantado/, /voluntarioso/, /viniente/, /aguardado/, /mirón/, /aquiéscente/, /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 bizquea...

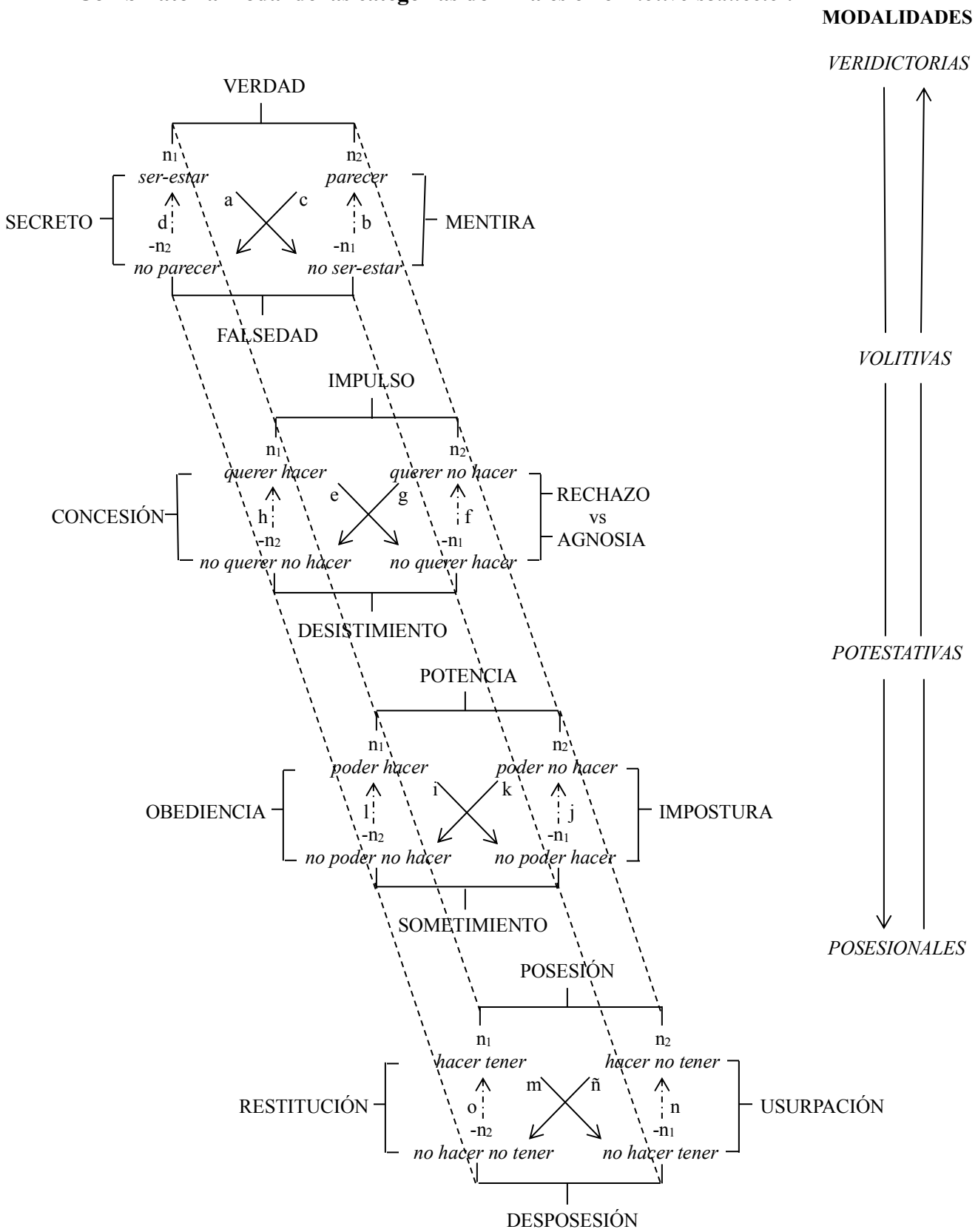
R. Barthes (2009: 196).

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 *Manuscrito de Huarochirí*. Advertiremos ante todo que en el Programa Narrativo del *motivo seducción* se organizarán los factores y niveles tal como aparece en el siguiente diagrama:



Si ahora encajamos entre sí los *cuadros semánticos modales* indexados obtendremos un diagrama en forma de esquema caleidoscópico y metastable, es decir, un «cubo de Necker» semántico en el que pese al desplazamiento reversible (hacia adelante del espectador o 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.

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



Una vez dispuesto el encajamiento estático de los cuatro *cuadros semánticos*, en cuanto a la dinámica de sus respectivas sintaxis podemos indicar que la función complementaria de todos los *cuadros semánticos* no solo admite sino que decide la reversibilidad constante de sus noemas y categorías noémicas modales. Siempre se producen transposiciones y sustituciones anamórficas como sucede en la primera *variante*: el //deseo// (*querer hacer*) suscita la //capacidad// (*poder hacer*) del *seductor* y contradictoriamente, la //incapacidad// (*no poder hacer*) de la *seducida* evoca la //apatía// (*no querer hacer*) en su competencia, etc.¹⁹ Se trata, en suma, de cambios de focalización de significaciones complementarias (el cambio de focalización implica necesariamente una transferencia de sentido o *metábola*), fenómeno que según la *Gestaltpsychologie* se encuentra en la modificación de dirección que sufre cualquier figura cuando se transpone su lado izquierdo por su lado derecho o a la inversa.

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 (2011:208).

El estudio del *motivo seducción* en el *Manuscrito de Huarochiri* 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 esta publicación se ha planteado hablar de “libro” y “autor” en referencia al *Manuscrito de Huarochiri*. Esta sugerencia nos permite poner en tela de juicio la naturaleza particular (no singular) de esta clase de textos. 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

¹⁹ Véase a este respecto E. Ballón Aguirre (2006,I:368-372). Téngase presente que el *querer hacer* figurativizado como //deseo// en la competencia del *seductor*, puede ser planteado también —en dirección contraria y en referencia a su contraparte, la *seducida*— como un *querer hacer* esta vez en la competencia de ella y en referencia al *seductor*: el *hacer* del *seductor* sería considerado, entonces, no solo como el //deseo// del *seductor* sino como un *despertar* (o *inspirar*) por éste el //deseo// reversible en la *seducida* hacia el mismo *seductor*. De manera semejante, la falta de //deseo// figurativizada por la //apatía// de la *seducida* puede ser planteada como una *incitación* a *no querer hacer*, o sea, una reacción para no acceder a los requiebros del *seductor*, lo que necesariamente implica el *querer no hacer* figurativizado como //renuencia// de la *seducida*.

sofisticado que termina por ser un monumento de saber (de literatura, de ciencia, etc.). De ahí que las palabras «autor» (*florentissimus auctor*) y «libro» (*librum edere*) remitan siempre al sentido latino de *auctōritas* (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 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),
- 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 (1999), en el *Manuscrito* se dice: “en cada comunidad se transcribirán las tradiciones que conservan [los antiguos hombres de Huarochiri] desde sus orígenes-”. 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 y *transcrito* es el participio adjetivo de *transcribir*. Partiendo de este conjunto léxico proponemos emplear los términos:

- *transcriptor*, 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 *transcriptor*.

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 tradiciones de los antiguos hombres de Huarochiri [los checa]” 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 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 andinas²⁰, para solo retener y comparar las intrigas resumidas *ad libitum* por los estudiosos? 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 se reúnen en esta publicación. Unido a ello, un examen crítico tanto de los *bienes de cultura* como de la civilización material 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 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 propia²¹.

²⁰ Nueve millones de nativos andinos inmolados desde 1520 hasta 1630, Cook (2010).

²¹ Vaocluse (2012:81).

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.

Ávila, 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

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

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.

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

1980 (dir.) “Le motif en ethnolettérature”. *Le Bulletin*. Groupe de Recherches sémio-linguistiques de l'Institut de la Langue Française E.H.E.S.S-CNRS, Paris, 16.

Frenzel, Elisabeth

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

Geninasca, Jacques

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

Good, Michael I. (ed.)

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

Greimas, Algirdas Julien

- 1973 “Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur”. *Langages* 31, pp. 13-35.
- 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.
- 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.
- Parret, Herman
 1976 *Las pasiones. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*. Bruselas : Pierre Madarga Editeur.
- Real Academia Española
 1990 *Diccionario de Autoridades*. Madrid: Editorial Gredos.
 2001 *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Rubina, Celia
 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^e siècle*. París: 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 folkórico*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca.
- Urioste, George L.
 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

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