

La Relación de Santa Cruz Pachacuti Yamqui:
un reflejo de la ética andina

Nicolas Beauclair
Université de Sherbrooke

RESUMEN

La *Relación* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua es un texto colonial singular y uno de los pocos en contarnos episodios andinos prehispánicos de la mano de un miembro de una comunidad indígena. Sin embargo, aunque haya dado lugar a un número bastante grande de estudios y críticas, todavía no se ha llegado a un consenso completo a saber si sus contenidos son auténticamente andinos o el resultado de un proceso de aculturación. En este artículo, queremos reexaminar esta obra monumental desde un punto de vista poco trabajado, es decir, la posible postura que adoptó Pachacuti Yamqui al escribir su relación y que deja aparecer a través de su utilización de las tradiciones discursivas y el sujeto dicente de la obra.

Palabras clave: Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, tradiciones discursivas, sujeto dicente, ética de la reciprocidad

ABSTRACT

The *Relación* of Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua is a unique colonial text and one of the few to tell Andean pre-Hispanic history by the hand of a member of an indigenous community. However, while giving rise to a fairly large number of studies and reviews, it has not yet reached a full consensus whether its contents are authentically Andean or the result of a process of acculturation. In this article, we re-examine this monumental work from a less studied viewpoint, that is, the possible

posture adopted by Pachacuti Yamqui to write is *Relación* and that he let appear through the use of discursive traditions and the subject of enunciation of the work.

Keywords: Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, discursive traditions, subject of enunciation, ethics of reciprocity

1. Texto y contexto

Para empezar, veamos el lado del texto-contexto y la información que tenemos sobre el autor de la *Relación deste reino del Pirú*, ya que nos darán un punto de partida para entender la obra. Los especialistas todavía no se ponen de acuerdo sobre la fecha exacta de redacción del manuscrito;¹ se suele indicar 1613, pero, en realidad, solo se sabe que fue escrito a principio del siglo XVII.² La información que se tiene sobre el autor se encuentra directamente en las primeras páginas del manuscrito: Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua “afirma ser descendiente de los curacas de Guaygua Canchi [...] Estos curacas se convirtieron al cristianismo desde los principios de la Conquista” (Duviols citado en Santa Cruz Pachacuti 1993: 20). Como su etnia habló aimara hasta alrededor de 1600, Pachacuti era probablemente de lengua materna aimara, pero hablaba también el quechua,³ por lo tanto, resulta así trilingüe

¹ Utilizamos la edición de 1993 hecha por César Itier y Pierre Duviols. Todas las citas de la *Relación* proceden de esta edición.

² A propósito de la fecha de redacción de la *Relación*, Rosario Navarro Gala dice lo siguiente: Si observamos las peripecias vitales del padre visitador de idolatrías y pensamos en qué punto pudieron entrar en contacto ambos personajes podría plantearse a modo de arriesgada hipótesis, pendiente de confirmación, que el manuscrito de esta *Relación* se escribiera durante la estancia del padre cuzqueño en Chuquisaca (1618-1633), hoy Sucre, ciudad boliviana muy próxima a la de Santa Cruz, y cuyo nombre coincide con el antropónimo hispanizado elegido por nuestro autor: Joan de Santa Cruz. [...] Así pues, aunque por diferentes motivos, coincido con el profesor Duviols en la posibilidad de que este texto fuera escrito con posterioridad a 1613, es decir, no antes de 1618 ni después de 1633. (2004: 20-22)

³ Pachacuti Yamqui hablaba evidentemente un tipo de quechua específico, pero nuestro propósito no es entrar en un análisis de la variedad de quechua que está presente en la obra.

aimara-quechua-español; así, la obra en cuestión está escrita en su mayor parte en español y, en menor medida, en quechua. Los estudios paleográficos de la obra muestran que hay tres letras diferentes en la escritura de la obra: el 70% sería de la mano de Pachacuti; varias anotaciones (aclaraciones) serían de la mano de Francisco de Ávila; y, finalmente, se nota otra letra que probablemente sería la de un transcriptor empleado por Pachacuti.⁴ Como en el caso del *Manuscrito de Huarochiri* (1999), Pachacuti Yamqui escribió su obra en el contexto de la persecución de idolatrías y tuvo muy probablemente relaciones directas con Francisco de Ávila. Veremos más adelante cómo este contexto impactó sobre la obra.

El contenido de la relación relata, en su mayor parte, el desarrollo del pueblo inca desde sus orígenes hasta los principios de la conquista española. Hay una periodización de la historia del Perú que, según Duviols, se divide en tres: el *purun pacha*, o tiempos bárbaros; la edad del apóstol, Tunapa; y la edad de los Incas (Duviols citado en Santa Cruz Pachacuti 1993: 21-22). Además del texto, aparecen unos dibujos y entre ellos el famoso dibujo cosmológico que supuestamente se encontraba en la pared del templo inca llamado Coricancha en Cusco. Sin embargo, como Pachacuti fue convertido al cristianismo, parece que cuenta “una historia de la *preparación evangélica* en el Perú” (Duviols citado en Santa Cruz Pachacuti 1993: 28). Así, muchos de los críticos que examinaron la

⁴ Sobre la autoría de Pachacuti y los tres tipos de letra, Rosario Navarro Gala dice lo siguiente: [P]ueden distinguirse tres tipos de letra. Una es la del padre De Ávila, que interviene cuando ya está terminada la *Relación* para, por ejemplo, hacer algunas anotaciones al margen que explican el significado de algunos términos quechuas. Las otras dos alternan hasta el folio 11v; a partir de éste, uno de los dos amanuenses será quien se encargue de la realización del resto del manuscrito (32 folios por ambos caras), siendo además este último quien hará correcciones sobre lo escrito por el primero. [...] Aunque no se puede asegurar que Pachacuti Yamqui escribiera de su puño y letra la *Relación*, por no presentar rúbrica alguna, no hay por qué desechar su posible autoría. Muy por el contrario, la mayor participación del segundo amanuense, que se permite, además, hacer correcciones tanto en lo escrito por él como en lo que pertenece al escribiente que empieza la obra, hace presumible que Pachacuti Yamqui comenzara confiando la escritura de este borrador en sus primeros folios a algún escribano, tal vez próximo a su círculo familiar, para acabar concluyéndolo él mismo. (2004: 14-15)

obra de Pachacuti ven en ella un texto que refleja exclusivamente la transculturación del autor y de la cultura andina —es decir, el proceso de transformación cultural ocasionado por la colonización—, mientras que otros ven en ello un reflejo fidedigno de la memoria andina. Lo seguro es que la obra de Pachacuti refleja diversos procesos de transformación de la memoria en texto. Es decir, como lo afirma el antropólogo Frank Salomon (1994), que al pasar a textos escritos, la memoria autóctona sufrió varios procesos de transformación, e identifica seis de estos: el vertimiento de la memoria en lenguas y lenguajes específicamente coloniales; la “criollización cultural”; la escenificación de la cultura y la dramaturgia del poder; historias propietarias, mitohistoria, y “concretización” colonial de las memorias; la bibliificación como proceso endógeno; y la bibliificación como proceso exógeno.

Estos procesos subrayan el hecho de que las culturas indígenas fueron profundamente transformadas por el contacto con los colonizadores, y que la frontera entre la imposición y la adopción es muchas veces muy difusa. Veamos unos ejemplos de estos procesos en la obra de que nos ocupa aquí.

Primero, las partes quechuas de la obra son, según el autor, rezos de origen precolombino, destinados a Viracocha;⁵ y todavía suelen ser consideradas así hoy en día. Sin embargo, esta consideración se puede poner en tela de juicio, porque los testimonios que se conocen de rezos auténticamente andinos muestran que estos eran compuestos en versos, mientras que los de la relación son escritos en prosa, como los rezos españoles de la época. Además, el quechua en el cual fueron escritos ya había sufrido los cambios de los evangelizadores. Así, podemos ver en la obra de Pachacuti tres términos que fueron manipulados semánticamente para expresar el concepto de “creación”: *yachachi-*, *wallpa-* y *kama-*. Los dos primeros se aplican, en el texto, a Viracocha tratando de hacer un paralelo con el Dios creador cristiano: *Viracocha pacha yachachiq* sería “Viracocha

⁵ “Viracocha” es otra manera de escribir “Huiracocha”. Empleamos el término tal y como lo hace Pachacuti Yamqui.

creador del mundo” y *Viracocha runa wallpaq* sería “Viracocha creador de la gente”. Con un análisis de raíces protoquechuas y preprotoquechuas, César Itier hizo una reconstrucción semántica de los términos *yachachi-* y *wallpa-* para llegar a una significación de lo que hubieran podido significar estos términos antes de la llegada de los españoles. Así, según Itier, *Pacha yachachi-* habría significado ‘hacer que la superficie de la tierra alcance el punto de desarrollo requerido para su pleno aprovechamiento agrícola’; y *runa wallpa-* habría significado ‘dotar a los hombres de medios necesarios (para vivir civilizadamente)’ (Itier citado en Santa Cruz Pachacuti 1993: 151-172). Por lo del significado de *kama-*, Itier se remite a la traducción de Gerald Taylor: “creo que Gerald Taylor sacó a la luz lo que podía designar el verbo *kama-* en un contexto religioso andino: la comunicación a diversos seres de una fuerza vital” (Itier citado en Santa Cruz Pachacuti 1993: 138). Sin embargo, los dos primeros términos mencionados no permanecieron en el vocabulario misionero después del siglo XVII:

No conocemos sin embargo ninguna fuente quechua catequística posterior al primer decenio del siglo XVII donde se emplearan los verbos **yachachi-** y **wallpa-** como traducciones de “crear”. En realidad, a partir de esa época **rura-** y sobre todo el ya consagrado **kama-** quedan como los únicos equivalentes legítimos del concepto español. (Itier citado en Santa Cruz Pachacuti 1993: 171)

A pesar de estas significaciones precolombinas, estos términos son utilizados con el sentido de ‘creación’ dentro de las oraciones en quechua que, según la relación, son de origen precolombino, lo que denota la transculturación del autor. Además, la presencia de varios términos quechuas para expresar un único concepto cristiano, el de creación, muestra que el proceso de transformación cultural todavía estaba haciéndose intensivamente en la cultura andina de aquella época.

Segundo, la obra de Pachacuti sufrió también un proceso de bibliificación, tanto endógeno como exógeno. De manera endógena, la obra está organizada en una larga secuencia genealógica, la de los

incas, partiendo del primer inca, Manco Cápac, hasta los últimos, Atahualpa y Huáscar Cápac. Este proceso endógeno es debido probablemente al sometimiento del Estado inca por parte de los españoles. Pero, la obra también parece haber sufrido el proceso exógeno de manera significativa:

La primera edad es solamente un punto de partida, un estado anterior. Carece de cronología. **Se cierra con la pasión de Cristo** (en el año 33 de nuestra era). La entrada de los españoles y Valverde en el Cuzco, con que termina la *Relación*, debe situarse en 1533. Por consiguiente, Pachacuti evalúa la duración de la segunda y tercera edad juntas a 1500 años. Ya que la segunda edad es brevísima, esto significa que asigna a la historia de los Incas una duración de casi 1500 años. Estas fechas fantásticas **se conforman a una vieja tradición judeo cristiana de cómputo** por secuencias de 500 años (de ninguna manera se trata aquí de “soles” o “*pachacuti*”). (Duvíols citado en Santa Cruz Pachacuti 1993: 22; énfasis nuestro)

Estos dos puntos, la manipulación evangélica del quechua y la biblificación, son importantes al estudiar la obra de Pachacuti. Sin embargo, el punto más debatido de la obra entre los especialistas es lo que Salomon llama “criollización cultural”; es decir, los resultados del proceso transformación cultural del autor, que, al asimilar particularidades culturales del otro, deja aparecer una cultura híbrida,⁶ “criollizada”. Como ya hemos dicho, los críticos que han examinado la obra tienen posiciones bastante dicotómicas frente a ella; todos admiten que el autor deja aparecer su transculturación; pero unos dicen que también representa fielmente el pasado prehispánico de los Andes, mientras que otros dicen que no es realmente posible, que la obra es una réplica o conformación a modelos europeos.

⁶ Hay que especificar aquí que al hablar de hibridez no queremos caer en la trampa de la esencialización de las culturas. Es decir, que estamos consciente de que toda cultura es dinámica y se encuentra en proceso constante de transformación; sin embargo, el contexto colonial forzó el contacto entre culturas diferentes y aceleró el proceso de cambio cultural. En este sentido, hablamos de hibridez, ya que el contacto resultó en “nuevas” culturas con rasgos provenientes de ambos lados de la dinámica colonial y esto en un tiempo bastante corto.

Uno de los ejes centrales de este “debate” es el dibujo cosmológico que está presente en la obra.⁷ Pachacuti le atribuye un origen precolombino a este dibujo; de hecho, se dice que estaba sobre una pared del templo de Coricancha en Cusco, que fue destruido cuando los españoles tomaron esta ciudad. Según Ester Grebe (1995-1996: 88-89), las ideas centrales del mundo iconográfico andino se refieren al orden cósmico y la fertilidad, teniendo como principios dominantes el dualismo, la bifurcación del género, las relaciones simétricas, la reciprocidad y complementariedad. Y, a través de este mundo, hay una constante búsqueda del equilibrio y la pareja tiene una importancia central. Según Grebe, todas estas ideas estarían presentes en el dibujo de Pachacuti. El dibujo está dividido en dos, partiendo de un eje central que es el óvalo, que representa a Viracocha, y las cinco estrellas de Orión. Todas estas estrellas tienen un número par de puntas, números divisibles por dos que se asociarían al dualismo. Debajo de este eje central hay cuatro estrellas que representan la cruz del sur y luego la pareja humana. Es interesante notar que la parte cósmica del dibujo —y entendemos por eso los elementos del cielo como las estrellas, el sol y la luna— ocupa la mayor parte del dibujo; el orden cósmico sería probablemente, entonces, de gran importancia.

En cuanto a la pareja, la norma andina suele poner a la mujer a la izquierda; y al hombre, a la derecha (Estermann 1998: 207), pero en el dibujo es lo contrario. Sin embargo, si nos ponemos en la lógica del espejo (como si el dibujo fuera el espejo del mundo), el hombre y la mujer recobran su lugar normal. Todos los otros dibujitos están asociados al género femenino o masculino y unos son, como la pareja humana, elementos duales complementarios (sol y luna, lucero de la mañana y lucero de la tarde, verano e invierno). Los otros elementos no representan necesariamente dualidades, pero son todos elementos sagrados andinos que no pueden ser confundidos con

⁷ Para un análisis detallado del dibujo cosmológico de Pachacuti, aconsejamos consultar el capítulo 7 de la tesis doctoral de Edward George Adelman (1998) y el libro de Josef Estermann (1998: 147-171).

elementos cristianos. Por ejemplo, la serpiente representaría la fertilidad y sería, entonces, un elemento positivo, mientras que en la religión cristiana es un elemento sumamente negativo.

Aunque los elementos dentro del dibujo fuesen efectivamente andinos, Pierre Duviols, por su parte, dice que están dentro de una lógica cristiana (citado en Santa Cruz Pachacuti 1993: 32-61) y que no se puede realmente interpretar como una representación de la cosmología andina. Primero, las frases de Pachacuti que preceden el dibujo dirían, según la interpretación de Duviols, que el Inca Mayta Cápac habría dispuesto los elementos alrededor del óvalo de oro, que representa a Viracocha, para no olvidar que Viracocha está por encima de ellos y que se “despreciase” a las divinidades terrenales. Sería, entonces, una afirmación contra el politeísmo, legitimando la visión religiosa andina al atribuírsele un monoteísmo anterior a la llegada de los españoles parecido al cristianismo. Además, la evangelización solía utilizar arquetipos únicos para representar la creación de todos los elementos del mundo. Así, un animal que representa todos los animales, un árbol que representa todas las plantas, un río que representa todos los ríos, etc. Con esta lógica, es esto lo que representaría el dibujo con los elementos terrenales, pero con referentes del mundo andino. También, la especie de techo que encuadra el dibujo tiene una forma arquitectónica europea, ya que hace pensar en una fachada o puerta de una iglesia, puesto que parece que en la arquitectura inca no existían techos en punta de este tipo. Es interesante ver que el dibujo de Pachacuti tiene similitudes evidentes con fachadas de iglesias del barroco andino del siglo XVIII, como la de la iglesia de San Lorenzo de Potosí, que mezclan elementos iconográficos andinos y cristianos (ver Da Costa Kaufmann 1998), como si Pachacuti solo hubiera ilustrado una tendencia que va más allá de su obra.

Tenemos con estas dos interpretaciones las dos caras de Pachacuti, la cara andina y la cara cristiana. Cabe pensar, entonces, que cada una de estas dos posiciones puede ser válida y que ambas pueden coexistir en el dibujo. Sin embargo, hay realmente un enfrentamiento entre estas posiciones y muchos no piensan posible

la coexistencia de los dos sistemas de pensamiento en una misma obra. Por ejemplo, R. T. Zuidema, que es uno de los críticos que estudió el dibujo de Pachacuti destacando elementos de la cultura andina, sostiene que Pachacuti refleja las dos caras de la colonia, que se expresa “as a man of his own culture” (Adelmann 1998: 286). Duviols, por su parte, rechaza completamente esta postura y afirma:

Zuidema, conservando su postura anterior, reivindica la compatibilidad de mi explicación con la suya, postula la posible coexistencia de dos sistemas antagónicos en el mismo dibujo. No cabe semejante compatibilidad. *Una cosa no puede ser al mismo tiempo ella y su contrario.* (citado en Adelmann 1998: 286)

Vemos en esta cita de Duviols que la *Relación* es el centro de un problema epistemológico bastante importante. Duviols utiliza la lógica del tercero excluido para rechazar la proposición de Zuidema; para él, si la interpretación de Zuidema es falsa, la suya es automáticamente verdadera, sin que se pueda aceptar una tercera opción: la hibridez. Esta lógica nos parece poco oportuna al estudiar una obra que emana de un contexto de transculturación y, además, del contexto de la persecución de las idolatrías. Evidentemente, el dibujo cosmológico no es la única fuente de este problema, pero exponer exhaustivamente las diferentes posturas críticas y sus razones sobrepasa los límites de este artículo.⁸ En realidad, nuestro objetivo no es el de poner un fin a este “debate”, lo que sería una empresa colosal, dada la complejidad de dicha obra, sino, más bien, intentar conocer la postura ética que Pachacuti dejó parecer a través de su obra; es decir cuál es el telón de fondo que orienta a Pachacuti en cuanto a las maneras justas de relacionarse con los demás y el mundo. Conocer esta postura ética podría seguramente atenuar un poco esa dicotomía crítica⁹ y, para llegar a ello, proponemos un

⁸ Adelmann (1998) dedica el primer capítulo de su tesis a hacer el recuento de las críticas más importantes desde el descubrimiento de la *Relación*.

⁹ Evidentemente, no somos los únicos en tratar de atenuar este “debate”. Adelmann con su tesis doctoral ya propuso una lectura que pretende llegar a una visión más matizada de la obra de Pachacuti: On the basis of critical analysis of this text, this thesis will demonstrate how a native-American author of early seventeenth-

análisis que se enfoca en las tradiciones discursivas (TD) y el sujeto dicente de la obra.

Las tradiciones discursivas son fenómenos “interdiscursivos” que pueden aplicarse a cualquier tipo de tradiciones de textos, ya sean complejos (los géneros literarios, por ejemplo) o muy sencillos (los saludos, por ejemplo) y pueden ser combinados en un mismo texto. Al examinar las tradiciones discursivas de un texto, el analista puede tener una primera orientación para el análisis del discurso, pues el hecho de utilizar cierta TD o combinación de TD puede constituir un punto de partida para entender la toma de posición del discurso y, en consecuencia, también las diferentes estrategias empleadas en su construcción. Se puede ver Kabatek (2005) para una descripción detallada.

Además de las TD como etapa de transición hacia el discurso, se deben tomar en cuenta las múltiples facetas del sujeto dicente (Mignolo 1992). Examinar este sujeto permite no caer en consideraciones únicamente textuales frente a los documentos que se estudian y entender mejor la relación que tiene con los enunciados que ha producido. Detenerse en el sujeto dicente permite adoptar el punto de vista del discurso, lo que implica un cuerpo sensible como punto de partida y la manifestación de éste como sujeto que enuncia el discurso a través de las estructuras lingüísticas. De este modo, se pueden descubrir aspectos que el texto en sí no nos está revelando, ya que muchos elementos no lingüísticos pueden entrar en la elaboración del sentido del discurso, porque el cuerpo está influenciado por su percepción, sus emociones, sus pasiones, etc. y estas están producidas y actualizadas por las experiencias y el mundo concretos.

century Peru assimilated Western literacy along with an ample and personalized understanding of Western Christianity’s world view, how he recreated Western myth in a thoroughly Andean fashion, and, what is of critical importance for our understanding of the Andean past, how he controlled and transmitted knowledge of non-trivial elements that can be demonstrated to correspond to social and intellectual structures characteristic of pre-Hispanic Andean society, imbedding them within the obviously Western matrix of his *Relación*. (Adelmann 1998: 2)

2. El sujeto dicente y las tradiciones discursivas

Como ya lo hemos dicho, Pachacuti afirma ser de un linaje de curacas que se convirtieron al cristianismo bastante pronto, en los inicios de la colonia. Pachacuti fue educado probablemente en un colegio cristiano y, por tanto, habría sido familiarizado con las letras desde su juventud. Según Adelman, la información genealógica que está en la obra parece apoyarse sobre hechos históricos:

To date, it has been possible to locate three documentary references to two of the ascendants mentioned in Pachacuti Yamqui's genealogy, two regarding the author's father and one his paternal grandfather. These three references are of interest, first of all, because they suggest that rather than being a literary fiction, Pachacuti Yamqui's genealogy corresponds to historical fact (1998: 35).

Estos hechos apuntan a incluir a Pachacuti dentro de la categoría de "indio ladino", la cual incluye a indígenas convertidos que trabajaban por la Iglesia, teniendo diversas funciones: "Those *indios ladinos* who worked for the Church as *alguaciles*, *fiscales* or *coadjutores* gathered information for the local priests and carried out their orders" (Adorno 1991: 236). Así, Pachacuti "probably worked as an interpreter, an *indio ladino*, for inspectors of idolatries" (Adorno 1991: 238). No se sabe realmente cuál fue el objetivo de la obra, pero lo seguro es que Ávila consultó ampliamente la obra, dadas las numerosas anotaciones que hizo en ella; sin embargo, de manera contraria al anónimo *Manuscrito de Huarochirí*, la obra de Pachacuti no es tan precisa en la descripción de los ritos asociados a los diferentes huacas. Pachacuti parece más preocupado por la descripción de las conquistas de los incas y la asociación del culto de Viracocha al cristianismo. Sin embargo, Pachacuti dice él mismo que sus ascendentes persiguieron las idolatrías y a los idólatras:

De modo, después de haberse hechos xpianos e hijos adobtivos de Jesuxpo Nuestro Señor, y así, con aquesta santa fe catolica, se acabaron haziéndose verdaderos xpianos, mostrándose ser enemigos de todas las idolatrías y rritos antiguos, y como tales los persiguieron a los hechizeros, destruyéndolos <y derribándoles> a todos

los guacas y ydolos manifestándolos a los ydólatras, castigándoles a sus súbditos y vasallos de todo aquella provincia [...]. (Santa Cruz Pachacuti 1993: 184)

Así, Pachacuti se inscribe tal vez en esta misma línea familiar y habría podido ser encargado por Francisco de Ávila para escribir esta relación con el propósito de ayudar a combatir las idolatrías. Eso explicaría por qué Pachacuti compara sistemáticamente a los huacas con demonios e insiste en que muchos de los incas combatieron a estos. Este punto de vista se basa en el contexto socio-político de la supuesta fecha de redacción de la obra y en el hecho de que fue encontrada entre los papeles de Ávila:

Francisco de Avila (1573-1647), quien descubrió y denunció en 1608 numerosas “gentilidades” en la provincia de Huarochirí, [...] con la asistencia de dos sacerdotes de la Compañía de Jesús y la ayuda de indios ladinos, [...] se entregó a la tarea de descubrir santuarios e ídolos y castigar severamente a sus adoradores. Es probable que también Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, autor de la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, haya participado en estas y subsiguientes campañas de extirpación de las idolatrías al servicio de Avila pues el manuscrito de su obra fue hallado entre los papeles del sacerdote. (Chang-Rodríguez 1988: 9)

Sin embargo, nos acercamos más bien a otro punto de vista que se basa no solo en el contexto, sino también, en el texto y las tradiciones discursivas según las cuales fue escrito. Verónica Salles-Reese dice que el texto en cuestión habría podido ser escrito en respuesta a una acusación de idolatría hecha a Pachacuti, o para evitar tal acusación, probablemente por parte de Ávila. Llega a esta hipótesis al detectar en el texto una TD bien particular: el modelo del escrito legal.¹⁰ “El inicio (Yo Don Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua...) y el final (Digo que...) de esta primera

¹⁰ Rosario Navarro Gala afirma que el discurso de Pachacuti Yamqui se vincula con varios tipos de escritos legales como los autos de información, las cartas de poder y los testamentos de indígenas (2007: 28).

parte¹¹ parecen indicar que el autor escribe dentro de una fórmula bien establecida: la del escrito legal” (Salles-Reese 1995: 108). Así, el objetivo del texto de Pachacuti toma una dirección completamente diferente de la que se suele atribuirle: Pachacuti escribe la relación para defenderse y defender al pueblo andino.

Sugiero, además que tal estratagema discursiva —intencional, como hemos dicho— habría tenido un doble propósito: Primero, proteger individualmente a Santacruz Pachacuti de cualquier acusación de idolatría. Ello explica por qué Santacruz Pachacuti dice —sobre todo en la primera parte— lo que el extirpador quiere oír. Segundo, contestar a la acusación que el mismo proceso de extirpación ha establecido contra la cultura andina. Legitimada ésta ante los ojos del extirpador, puede sobrevivir protegida por un astuto disfraz: el cristianismo.

Finalmente, creo que dicho contexto negaría, entre otras cosas, el supuesto colaboracionismo de Santacruz Pachacuti con la extirpación de idolatrías, así como el también supuesto carácter sumiso de su discurso. (Salles-Reese 1995: 117)

Pachacuti, por ser andino y cristiano al mismo tiempo, produce un discurso que tiene influencias de estas dos culturas, pero, como lo afirma Salles-Reese, dice lo que Ávila quiere oír para defenderse de acusaciones de idolatría o evitar que lo acusen.¹² En esta línea de pensamiento, proponemos que Pachacuti utilizó, además de la TD del escrito legal,¹³

¹¹ Salles-Reese divide la relación en tres partes: “la primera parte gira en torno del autor de la relación; la segunda tiene que ver con una época mítica anterior a los incas, el tiempo del *purunpacha*, cuando todas las naciones del Tawantinsuyo tuvieron su origen; la tercera narra una versión de la historia de los incas desde sus comienzos hasta el momento de la conquista” (1995: 108).

¹² Sin hablar del aspecto legal de la Relación, Salomon (1984) también subraya el hecho de que uno de los objetivos de Pachacuti Yamqui es insistir en el hecho de que los andinos eran cristianos: “Pachacuti Yamqui insistía ostentosamente en sus credenciales católicas y, a través de todo su escrito, quiso demostrar que aunque los andinos en el tiempo de la conquista no tenían el Evangelio, jamás habían carecido de una visión del Dios verdadero ni habían sido olvidados por los apóstoles de la cristiandad original” (86).

¹³ Evidentemente, la TD del escrito legal, y las TD andinas de las que hablamos a continuación, no son las únicas en estar presentes en la relación de Pachacuti Yamqui.

elementos propios de la ética¹⁴ andina, la relacionalidad y la reciprocidad, y patrones históricos propiamente andinos, que pueden ser vistos como TD. En este último caso, por ejemplo, los términos *tinkuy*, *unanchay* y *atiy*¹⁵ pueden representar tanto patrones históricos como eventos rituales y relaciones cotidianas; así, “esa terminología sugiere que la experiencia andina del mundo se moldea preferentemente, y bajo múltiples manifestaciones, por esos procesos dinámicos ‘arquetípicos’” (Godenzzi 2005: 18). Esas experiencias del mundo, como lo sostiene Salomon (1984), llegan a orientar la enunciación de los discursos, que se organizan y construyen para “caber” en estos patrones; y, en este sentido, pueden ser vistos como TD, ya que, aun cuando no se expresan a través de entradas léxicas precisas (como lo hacen los saludos, por ejemplo), resultan en elementos interdiscursivos típicos de las tradiciones andinas. Así, nos parece que el texto de Pachacuti Yamqui presenta fórmulas discursivas propias del mundo andino, como el *tinkuy*, el *iskay uya* y la inclusividad, que, además, son un reflejo del *ethos* andino.

En esta línea de pensamiento, Pachacuti Yamqui logra producir un discurso coherente que pueda incluir elementos culturales y discursivos provenientes de las dos culturas y disculparle de las posibles acusaciones de idolatría. Pachacuti mismo afirma conocer

Por ejemplo, Soraya Saba (1995) subraya el hecho de que la relación utiliza los modelos discursivos del sermón religioso. Estamos frente a un texto fuertemente híbrido que recurre a varias TD tanto de procedencia europea como americanas. Este rasgo no es específico a Pachacuti, sino a todos los autores indo-americanos, “pues estos autores producen textos híbridos de impronta oral, resultado de una compleja fusión entre el discurso narrativo de tradición europea y la riqueza narrativa de transmisión oral nemotécnica autóctona” (Navarro Gala 2007: 27).

¹⁴ La ética andina, según nuestro punto de vista, se puede sintetizar como un “ética de la reciprocidad”, cuyos principios centrales son la relacionalidad, la complementariedad, la reciprocidad y la inclusividad. Para una definición más completa de la ética de la reciprocidad ver Beauclair 2009 y 2013.

¹⁵ *Tinkuy*: la confrontación de los oponentes simétricos para crear una unidad, que es también uno de los términos referentes a las batallas rituales (práctica andina ampliamente difundida); *unanchay*: un signo que pide una respuesta específica, esto es, aquella que señala diligencia para crear una nueva visión de reciprocidad; *atiy*: confrontaciones, en donde un grupo suplanta, más que complementa (como en el *tinkuy*), al otro (Salomon 1984).

las dos culturas y, después de haberse declarado buen cristiano ampliamente, dice que conoce el pasado andino desde niño: “Digo que emos oydo, siendo niño, notiçias antiquísimos y las historias, barbarismos <y fábulas> del tiempo de las gentilidades ques como se sigue, que entre los naturales a los cosas de los tiempos passados siempre los suelen hablar etc. Dizen que [...]” (187). Con este pequeño pasaje, se entiende que Pachacuti formó parte, desde niño, de las redes de la transmisión de la tradición oral andina. Empieza por lo siguiente: “Digo que emos oydo” y luego, en la frase siguiente, cuando empieza a relatar la historia andina, pasa a un discurso indirecto: “Dizen que”. Esto tiende a mostrar que el discurso de Pachacuti pretende insertarse, hasta un cierto punto, a esta tradición. Un rasgo que muestra la procedencia oral, o al menos interferido por los rasgos de la oralidad, es la “aparente anarquía en que se encuentra la expresión gramatical del tiempo. [...] [Pachacuti Yamqui] elabora un texto interferido no solo por la lengua quechua o aimara, sino por los rasgos propios de la oralidad concepcional, siendo principalmente uno de estos rasgos la fractura en la coherencia temporal” (Navarro Gala 2007: 37). Sin embargo, en lugar de transmitir la tradición de manera fiel, la manipularía para mostrar que los incas ya conocían a Dios y combatían al Demonio (los huacas) antes de la llegada de los españoles. Salomon dice lo siguiente:

Pachacuti Yamqui, en primer lugar, esperaba erigir un puente ideológico que descansara no en un contacto reciente, factual y, por consiguiente, entre Europa y los Andes, sino en una relación global e inherente a ellos contingente, cuya profundidad fuera la secuencia completa de la “historia sagrada” de ambos dominios. [...] En ningún sentido se le puede considerar un rebelde del estado secular. Pero su *Relación* expresa un intento polémico en otro aspecto; él desea reivindicar la posición de los hombres andinos como católicos. (1984: 85-86)

Estamos de acuerdo con Salomon; sin embargo, su afirmación de un intento polémico de parte de Pachacuti nos parece ir en otra dirección. Si Pachacuti intentó reivindicar a los andinos como católicos era, en nuestra perspectiva, una estrategia defensiva y no

un intento polémico; nos parece que el carácter controversial de la obra residiría más bien en el hecho de que reivindica el cristianismo de los andinos construyendo su discurso a partir de rasgos propios de las TD andinas. Así, lo polémico que afirma Salomon está más bien en la manifestación de características andinas impregnadas en el cristianismo reivindicado por Pachacuti; no reivindica tanto el cristianismo de los andinos, sino un cristianismo andino anterior a la conquista. En este sentido, para lograr su objetivo Pachacuti manifiesta a través de su discurso una estrategia típicamente andina: la inautenticidad para la defensa (*iskay uya*). Estermann, al indicar el mandato de no mentir (*ama llulla*), especifica que la inautenticidad es permitida frente a un poder invasor:

La mentira (*llullakuy*) es una severa falta de reciprocidad porque no ‘devuelve’ en forma proporcional una información recibida, y por lo tanto trastorna el sistema universal de verdades. La inautenticidad (*iskay uya* o ‘doble cara’) más bien es un mecanismo social de sobrevivencia y de resistencia a la penetración violenta por otra cultura. [...] La verdad para el *runa* no es algo abstracto, ni una idea platónica eterna, sino el orden orgánico y relacional del cosmos, del cual el hombre forma parte. [...] En el caso de que éste está en peligro (por una irrupción desde afuera), no decir la ‘verdad’ no es una falta, sino más bien un ‘deber’. (1998: 248)

En realidad, la reivindicación por parte de Pachacuti de una evangelización en los Andes desde antes de la llegada de los españoles no es una afirmación tan nueva; el mito de Tunapa¹⁶ asociado al apóstol Santo Tomás o San Bartolomé, que habría predicado el Evangelio en los Andes, “comenzó a propagarse alrededor de 1548” (Chang-Rodríguez 1988: 79). Lo particular al discurso de Pachacuti es que manifiesta un conocimiento bastante amplio del pasado mítico prehispánico al contar el mito de Tunapa-Santo Tomás:

¹⁶ Chang-Rodríguez dice que Duviols menciona una publicación neerlandesa de 1508 que habla de una predicación cristiana en el Nuevo Mundo antes de la llegada de los europeos (1988: 97). Adelman dice que un desarrollo temprano del mito de un apóstol en los Andes se puede encontrar en Las Casas (antes de 1559), Betanzos (1551), Cieza (1554), Sarmiento (1572) y Molina (1573) (1998: 129-130).

Pachacuti Yamqui consciously embedded his version of the myth of the American Apostle within motifs of Andean mythology that were associated in Inca times, and, no doubt, in the early seventeenth century, with the ancient Andean past. No other Peruvian author manipulated these symbols with greater skill or provided the Apostle with a more respectable patina of Andean antiquity. (Adelmann 1998: 145)

Se entiende con esta cita que Pachacuti logró incluir una figura cristiana dentro de la mitología andina de manera muy ágil; no inventa los hechos, los manipula. Además, al contar el mito de Tunapa, recurre al patrón histórico (o TD) andino del *tinkuy*; nos encontramos con dos elementos opuestos (el Viejo y el Nuevo Mundo) que se encuentran, resultando en una nueva entidad,¹⁷ el Imperio inca, que lleva cierto equilibrio espiritual y social o, mejor dicho, una armonía llevada por el verdadero Dios que, en este caso, está designado como Viracocha. Pachacuti asocia directamente a Tunapa al linaje de los incas y a Viracocha. El mito de un apóstol en los Andes solía ser utilizado por los evangelizadores para mostrar que el Nuevo Mundo formaba parte del reino de Dios, pero, por no haber escuchado la palabra de Tunapa, habían caído bajo el poder de las idolatrías. Pachacuti, por su parte, afirma que Tunapa es el servidor de Viracocha —“Uiracocha Pacha Yachachip cachen o pachaccan, que quiere decir servidor o criador (de Viracocha)” (188, paréntesis nuestro)— y que los incas fueron “designados” por Tunapa:

¿no era este hombre el glorioso apóstol Sancto Thomás? Este barón dizen que llegó al pueblo de un caçique llamado Apo Tampo [...] Y assí, por el Apo Tampo fueron oydos sus razonamientos con amor y los yndios del sujetos los oyieron con mala ganas. Al fin, por aquel día, fue huéspedel perigrino, el qual dizen que dio un palo de su bordón al dicho Apo Tampo, reprehendiéndoles con amor afable. Y por el dicho Apo Tampo los oyieron con atención reçebiéndole el dicho palo de su mano, de modo que en un palo los reçeberon lo que les predicava señalándoles y rayándoles cada capítulo de los rrazones. [...] Dizen que aquel dicho palo que avían

¹⁷ En este sentido, el principio del *Tinkuy* responde a una lógica del tercero incluido.

dejado el dicho Tunapa, entregándoles en las manos del dicho Apo Tampo, se convertía en oro fino en el nacimiento de su descendiente llamado Manco Capan Inca. [...] sacando aquel palo que abía dejado el dicho Tunapa, el aquel palo se llamó tupa yauri y dos aquillas de oro pequeños con que abían bebido el dicho Tunapa se llamó tupa cusí; y llamando a sus ermanos y así se partió hasia el çerro de donde sale el sol a medio día, y beniendo así dizen que llegó al dicho çerro más alto de todo aquel lugar y en donde junto del dicho Apo Manco Capac se lebantó un arco del çielo muy ermoso de todos colores, y sobre el arco pareçió otro arco, de modo quel dicho Apo Manco Capac se bido en medio del arco y lo avía dicho: “buena señal, buena señal tenemos”. (189-194)

Después de este episodio con el palo de oro legado por Tunapa, que presupone el legado de la “buena palabra”, los reyes incas que siguen las enseñanzas de Tunapa y adoran a Viracocha son prósperos, mientras que los que siguen el culto de los huacas se encuentran con desastres. Pachacuti realmente no puede permitirse afirmar que todos los incas habían sido seguidores de la palabra del apóstol, pues se sabía que los huacas habían sido adorados por los incas. Así, Pachacuti no se arriesga a negar completamente el culto a los huacas; sin embargo, parece elegir, hasta un cierto límite, a los reyes incas como seguidores del Evangelio, y a Viracocha como “equivalente” de Dios. Por ejemplo, el Inca que lleva el nombre Pachacuti es uno de los que combatieron las idolatrías, lo que da sustento a la fe de Pachacuti Yamqui. Este está constantemente defendiéndose, poniendo en relación lo andino y lo cristiano, y esta relación que quiere subrayar Pachacuti no se hace de cualquier manera, sino según una dinámica de la inclusión.¹⁸ Pachacuti incluye elementos cristianos a la historia andina, lo que le permite incluir a

¹⁸ A propósito de la inclusión Estermann dice lo siguiente: “Una de las características de la sabiduría y cosmovisión andina es la inclusividad; todo tipo de dicotomías y exclusividades (‘o bien el uno o bien el otro’) les es ajeno” (2006: 8). Tristan Platt dice también que la inclusividad se expresa también a través de la partícula *ntin*: “*ntin* is inclusive in nature, with implication of totality, spatial inclusion of one thing in another, or identification of two elements as members of the same category” (1986: 245).

los andinos dentro de la “historia sagrada” cristiana. La inclusión que está practicando Pachacuti no es unilateral; así, por ejemplo, Adelman identifica mitos europeos que pasaron por el filtro andino y mitos andinos que pasaron por el filtro europeo (1998). Pachacuti está mostrando los dos lados de su identidad, poniendo más de relieve el lado cristiano para no ser acusado, o defenderse de acusaciones de idolatrías. Lo interesante es que estos dos lados no parecen estar en conflicto;¹⁹ uno no excluye al otro, sino más bien logran articularse en un discurso que resulta fiel, hasta un cierto punto, a las dos tradiciones.

Pachacuti muestra durante todo su discurso un gran conocimiento de lo andino prehispánico, pero lo disfraza en gran parte detrás de la doctrina cristiana, un poco como muchos pueblos disfrazaron sus ritos detrás de fiestas cristianas. Un ejemplo de esta manipulación se encuentra en el dibujo cosmológico. Como ya hemos dicho, un óvalo que representa a Viracocha está por encima de todos los otros elementos del dibujo y Pachacuti afirma que lo pusieron ahí para que se “despreciase” a los elementos terrenales menos importantes que Viracocha, que es asociado a Dios.²⁰ Esta explicación de Pachacuti no desacredita el valor prehispánico de la disposición del dibujo, solo dice lo que se quiere hacer oír a un cristiano (probablemente Ávila); en realidad, la posición de Viracocha mostraría que es el nexo entre los diferentes elementos duales del dibujo (sol y luna, lucero de la mañana y lucero de la tarde, verano e invierno, etc.). Como deidad “suprema”, es la representación de la relacionalidad complementaria del universo (Estermann 2008: 207), elemento típico de la cosmología andina. Todas estas manipulaciones, que se hacen con la inclusión, apuntan hacia una cierta

¹⁹ Evidentemente hay un conflicto presente en la obra de Pachacuti, pero este conflicto parece poner en juego a Dios (Tunapa y Viracocha) y al Diablo (los huacas) más que a las culturas andina y cristiana; por el contrario, Pachacuti trata de mostrar que no hay conflicto entre estas dos tradiciones y que, en realidad, adoraban al mismo Dios, pero con tradiciones culturales diferentes.

²⁰ Desde el inicio, Pachacuti afirma que los andinos son los hijos legítimos de Adán y Eva, y que todo lo que les faltaba, antes de la llegada de los europeos, era el nombre verdadero de Dios y Jesús.

actitud de parte de Pachacuti: este quiere que se detenga la persecución y, probablemente, por ello mismo, (r)establecer la reciprocidad entre los cristianos y los andinos. Así, dice claramente que los primeros evangelizadores y colonizadores no tenían malas intenciones como los de su tiempo:

No estava desocupado, como los saçerdotes de agora, ni los españoles por aquel año se aplicavan a la sujección de interés, como agora. Lo que es llamar a Dios abía mucha dibocción en los españoles, y los naturales eran exhortados de buenos exemplos. (268)

Con este pasaje entendemos que Pachacuti probablemente quiere denunciar la campaña de extirpación de idolatrías que es abusiva: lo acusan a él, un buen cristiano, y al pueblo andino, que ya había tenido relaciones con un apóstol y había combatido las idolatrías por medio del Imperio inca. Evidentemente, los abusos no son únicamente religiosos y su discurso apunta sin duda hacia la reciprocidad como solución a estos. Pachacuti, de cierto modo, se declara a favor del pueblo andino y refleja su cultura de origen al incluir lo cristiano tan hábilmente dentro de lo andino:

El principio de inclusividad permite al runa andino asignar un “lugar” (topos) a los fenómenos, personajes e inclusive a las doctrinas del cristianismo que venían imponiéndose a la fuerza por los colonizadores, dentro del universo simbólico y la cosmovisión autóctonos, sin llegar a “inconsistencias” o “sincretismos” compuestos de elementos incompatibles. (Estermann 2008: 208)

Pachacuti utilizaría el principio de inclusividad dentro de su obra y tendría un discurso con doble objetivo: primero, querría defenderse y defender al pueblo andino de acusaciones de idolatrías y, segundo, (r)establecer relaciones pacíficas entre los andinos y los europeos, probablemente para que se pueda establecer la reciprocidad y así preservar el equilibrio. Como la ética andina, que se puede sintetizar como ética de la reciprocidad (Beauchair 2009 y 2013), es altamente relacional e inclusiva, Pachacuti, basándose en ella, está relacionando la historia andina con la historia cristiana e incluye características cristianas a la tradición andina: con ello

intenta legitimar lo andino a los ojos de los cristianos y establecer unas de las condiciones básicas para que la reciprocidad pueda implantarse. Así, aun cuando Pachacuti se declara cristiano, su discurso deja aparecer su pertenencia a la cultura andina a través de valores propiamente andinos (relacionalidad y reciprocidad) que revelan la utilización de tradiciones discursivas andinas a través de ciertas dinámicas que organizan su discurso como el *tinkuy*, el *iskay uya* y la inclusividad. En este sentido, probablemente que la Relación pudo parecer polémica a los ojos de los españoles de la época, pero para un andino solo manifestaba la normal habilidad de relacionar culturas diferentes.

3. Conclusión

A modo de conclusión, en las páginas anteriores nos hemos detenido en examinar el texto-contexto, el sujeto dicente y las tradiciones discursivas presentes en la obra de Pachacuti Yamqui para dar un panorama más completo de este rico documento y entenderlo mejor. El texto que Pachacuti produjo refleja sin ninguna duda su época de redacción y pone en evidencia varios procesos de textualización de la memoria. La biblicación y la manipulación evangélica del quechua son dos de estos procesos. Sin embargo, la criollización cultural es el más importante y discutido de estos procesos. Frente a este, los críticos de esta obra han adoptado posiciones bastante dicotómicas: unos afirman que Pachacuti produjo una obra que relata y refleja fielmente el pasado de los andinos, mientras que otros afirman que solo imita o reproduce modelos europeos a través de su obra. Por nuestra parte, adoptamos una posición que quiere atenuar un poco estas posiciones dicotómicas, ya que al basarnos en el análisis del sujeto dicente y, entonces, en el punto de vista del discurso de Pachacuti más que en el del texto, nos damos cuenta de que la obra es una hábil mezcla de las dos tradiciones que cohabitan y se enriquecen mutuamente, en lugar de excluirse.

Lo que se sabe realmente sobre la identidad del autor se encuentra en la obra y, como es un indígena convertido al cristianismo y que el

texto fue encontrado en los papeles de Francisco de Ávila, se suele decir que Pachacuti escribió esta obra para ayudar a la extirpación de idolatrías. Por nuestra parte, adoptamos otro punto de vista, apoyado por las tradiciones discursivas y el análisis de Verónica Salles-Reese (1995) que dice, basándose en el hecho de que el texto parece seguir el modelo del escrito legal, que Pachacuti escribió probablemente su obra en respuesta a acusaciones de idolatrías. Así, nuestro punto de vista es que, para responder a estas acusaciones, Pachacuti habría manipulado los contenidos de la obra, siguiendo ciertas dinámicas de la realidad ética andina como la relacionalidad y la inclusividad, y adoptando tradiciones discursivas andinas paralelamente a las europeas. Así, Pachacuti habría logrado construir un discurso en el cual afirma que hubo una relación entre la historia sagrada cristiana y la historia andina, incluyendo además rasgos cristianos a la religiosidad andina. Utilizando estas características del mundo andino, Pachacuti logró permanecer fiel a la tradición andina y, al mismo tiempo, disfrazar los hechos para defenderse, y defender al pueblo andino, frente a probables acusaciones de idolatrías. Además, al utilizar la relacionalidad y la inclusividad, Pachacuti probablemente está estableciendo las condiciones básicas para que la reciprocidad pueda implantarse en la sociedad colonial que, según lo dice el mismo Pachacuti, se está volviendo cada vez más abusiva. Pachacuti parece intentar restablecer un cierto equilibrio general al declarar que los andinos son cristianos, para que se pueda establecer una reciprocidad efectiva entre las culturas del conquistador y del conquistado, y lo hace asociando las dos culturas dentro de una obra que se parece a un “*tinkuy* literario”.

Referencias bibliográficas

- ADELMANN, Edward George
 1998 “The ‘Relación’ of Don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: Colonial Discourse and Indigenous Memory in the Vice Royalty of Peru”. Tesis de doctorado en antropología. University of Illinois.

ADORNO, Rolena

- 1991 “Images of ‘Indios Ladinos’ in Early Colonial Peru”. En *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the sixteenth Century*. Eds., A. J. Kenneth y R. Adorno. Berkeley: University of California Press.

BEAUCLAIR, Nicolas

- 2009 “Epistemologías indígenas y éticas interculturales: Una lectura eticológica del quinto capítulo del *Manuscrito de Huarochiri*”. *Allpanchis*. 73-74, 269-316.
- 2013 “La reciprocidad andina como aporte a la ética occidental: Un ejercicio de filosofía intercultural”. *Cuadernos interculturales*. 21, 39-57.

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel

- 1998 *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*. Tempe: Center for Latin American Studies; Arizona State University.

DA COSTA KAUFMAN, Thomas

- 1998 “Maîtrise ou métissage? Vers une interprétation de la façade de San Lorenzo de Potosí”. *Revue de l'art*. CXXI, 3, 109-33.

ESTERMANN, Josef

- 1998 *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- 2006 “La “teología andina” como realidad y proyecto: una deconstrucción intercultural”. Consultado: s.f. <http://chakana.nl/files/pub/Estermann_Josef__La_Teologia_Andina_Como_Realidad_y_Proyecto.pdf>.

GODENZZI, Juan C.

- 2005 *En la redes del lenguaje: cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima: Universidad del Pacífico, Organización Universitaria Interamericana, Colegio de las Américas.

GREBE, Ester

- 1995-1996 “Continuidad y cambio en las representaciones icónicas: significados simbólicos en el mundo sur-andino”. *Revista chilena de antropología*. 13, 85-95.

KABATEK, Johannes

- 2005 “Tradiciones discursivas y cambio lingüístico”. *Lexis*. XXIX, 2, 151-77.

NAVARRO GALA, Rosario

2007 *La "Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú". Gramática y discurso ideológico indígena.* Madrid, Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert.

PLATT, Tristan

1986 "Mirrors and maize: the concept of yanantin among the macha of Bolivia". En *Anthropological History of Andean Politics*. Eds., J. Murra, N. Wachtel y J. Revel. Cambridge y París: Cambridge University Press/ Editions de la maison des Sciences de l'Homme.

SABA, Soraya

1995 "Ars praedicandi y Deregimen principum: hacia una lectura interdiscursiva de la Relación de Pachacuti Yamqui". Tesis de maestría en estudios hispánicos. Montreal: Université de Montréal.

SALLES-REESE, Verónica

1995 "Yo Don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua... digo". *Revista iberoamericana*. 61, 170-171, 107-18.

SALOMON, Frank

1984 "Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos". *Revista Chungará*. 12, 81-98.

1994 "La textualización de la memoria en la América indígena: una perspectiva ethnográfica comparada". *América indígena*. 54, 4, 229-61.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYHUA, Joan de

[¿1613?] *Relación de antigüedades deste reyno del Piru.* Lima, Cusco: Institut français d'études andines, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

TAYLOR, Gérald

1999 *Ritos y tradiciones de Huarochirí.* 2da ed. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Universidad Particular Ricardo Palma.

Fecha de recepción: 21 de julio, 2015

Fecha de aceptación: 2 de mayo, 2016