

Rescatando a la Pachamama

By

© 2018

Ginett Pineda

M.A., University of Wisconsin-Milwaukee, 2012

B.A., Marquette University, 2010

Submitted to the graduate degree program in Spanish and Portuguese and the Graduate Faculty of the University of Kansas in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.

Chair, Santa Arias

Stuart Day

Veronica Garibotto

Margot Versteeg

Stephanie Fitzgerald

Date Defended: 2 May 2018

The dissertation committee for Ginett Pineda certifies that this is the approved version of the following dissertation:

Rescatando a la Pachamama

Chair, Santa Arias

Date Approved: 2 May 2018

Abstract

This dissertation focuses on indigenous epistemologies of the “Mother Earth” to understand the cultural significance and Andeans’ affective relationship with native landscapes and nature. To do so, I examine mythical discourses found in oral narratives and other forms of representation to argue how the deep connection between nature, spirituality, and material and cultural practices has defined identities, forms of resistance, and ways of thinking about prospects for the future. This study centers on indigenous eco-spirituality—which I argue is the key notion of Andean myths—shifting metaphors of the Mother Earth, and *buen vivir* as a decolonial tactic and philosophy. Among the *runakuna* (Andeans who maintain traditional values and beliefs), eco-spirituality serves to understand how they view, relate, and defend their physical and natural environments, as well as the cosmos in their struggle for survival since the arrival of Europeans.

In the first chapter I analyze the motif of the Mother Earth in *El manuscrito de Huarochí* (1608). Here I explore the various ways in which huarochirí people related to Mother Earth or Pachamama and their *huacas* and how these relationships were linked to their mythological beginnings, their cultural and ecological identities, political power, right to rule, and to provide significance to their cultural traditions. Chapter two focuses on the Myth of Inkarrí in order to identify and analyze how the Andean people of southern Perú experienced and responded against Spanish colonial rule. Andean tradition has it that Inkarrí, the Inca king (Inca-rey), who is believed to have been decapitated by the Spaniards, will one-day return to establish a new empire. His body, which is buried, will gradually grow from his head thanks to the regenerative power of Pachamama. When his body is complete, Inkarrí will rise up again and take power to restore Indian society. A close reading of this myth shows a conscious manipulation of the representation of the Pachamama in order to call for an insurrection against the Spaniards.

Finally, the third and last chapter is pinned to the trope of *yanantin* or complementary dualism, specifically in the myth of Wa-kón y los Willcas. This myth from the twenty-first century features an eco-spirituality way of thinking and understanding nature that is constitutive with modern Andean ritual practices and social organization. Within the text, the nonhuman entities are articulated in ecological terms that refer to the organic relationship between humans and nature.

Therefore, this project contributes to critical research on spirituality, indigeneity, postcolonial theory, and Andean studies. In laying out an ecocritical reading of these myths, we introduce the overarching ecological consciousness of Andean people. Their quest to voice the nonhuman urges us to rethink nature's intrinsic value in order to ensure a successful and sustainable future.

To Austin James

Contenido

Introducción: Rescatando a la Pachamama.....	1
Capítulo I: La representación de la Pachamama en <i>El manuscrito de Huarochirí</i>	42
Capítulo II: La colonialidad de la Naturaleza: diferencias ecológicas y perspectivas mitológicas del mito de Inkarrí.....	92
Capítulo III: Tierra encantada: Funciones ecológicas de la Pachamama en el mito andino de Wakón y los Willcas.....	139
Conclusiones.....	181
Obras citadas.....	192

Introducción: Rescatando a la Pachamama

Si me viste con la cara inclinada, no que miraba mis pies solamente, sino lloraba a mi Pachamama humillada, no por los remiendos que llevo, sino por la opresión que sufre. Mi piel quebrada no se quiebra por el frío, se quiebra por la fatiga y sangra por las ranuras como la tierra se abre para llorar su humillación.

Juán Condori Uruchi, *Respuesta de un amigo indio*

La leyenda del viento Zonda: “la pachamama se hace oír” cuenta que hace muchos años vivía un indio huarpe llamado Gilanco.¹ Sus destrezas para el arco y la flecha eran conocidas por toda la región. No obstante, tenía un gran defecto, la soberbia. Se alardeaba de su puntería y para demostrarlo cazaba animales únicamente por gusto y no por necesidad. Un día, envuelta en un ventarrón, se le apareció la Pachamama, quien le advirtió que si seguía cazando indiscriminadamente lo castigaría con severidad.² Gilanco, sin embargo, no le hizo ningún caso y por el contrario, prosiguió su gran casería contra los animales y sus crías. Enfurecida,

¹ En esta disertación se examinan diferentes mitos y leyendas orales andinos. Ya que ambos cumplen funciones distintas vale la pena resaltar sus diferencias. Un mito es un relato o un cuento tradicional que se refiere a acontecimientos prodigiosos, relacionados con la religión, cuyos protagonistas son seres sobrenaturales, tales como los dioses, semidioses, héroes, monstruos o personajes fantásticos; mientras que la leyenda es una narración tradicional que incluye componentes de ficción, y a menudo contiene personajes sobrenaturales, y de carácter histórico, que se traspasan de generación en generación, es decir, es un relato folclórico, con bases históricas (Martínez Garnelo 130).

² En este estudio el nombre Pachamama se presentará en mayúsculas como nombre propio y los términos en quechua aparecerán en minúsculas y cursivas, e.g., *runa* o *ayllu*.

Pachamama volvió a aparecer, y esta vez formando enormes torbellinos que soplaban con violencia polvo y tierra, creó un remolino tan enorme que envolvió a Gilanco llevándolo lejos hasta desaparecer. Así pagó las ofensas a la Madre Tierra. Dicen los lugareños del valle de Uco, que algunas noches, a lo lejos, aún se puede escuchar su voz lastimosa por la cordillera, tan fuerte que hace temblar las casas y la tierra.³

Los mitos andinos han sido estudiados y reinterpretados una y otra vez por los estudios indígenas en diferentes momentos históricos. Quizás ahora sea un buen momento para reinterpretar el mito de Gilanco: ¿podemos imaginar un nuevo Gilanco que escucha la advertencia de la Pachamama? El nuevo Gilanco no caza indiscriminadamente. No participa en la depredación deliberada de las especies de la cual depende su vida y las vidas del resto de su comunidad. El nuevo Gilanco toma un rol protagónico en la defensa del medioambiente, de los recursos naturales y del aprovechamiento medido y razonable de la fauna, de la flora y de las riquezas minerales. Gilanco camina por la cordillera del mundo para transformar la cultura y alcanzar la justicia social, ambiental y ecológica en los tiempos del antropoceno.⁴ El nuevo Gilanco es hijo de los estudios indígenas y de la ecología.

³ Este fragmento de la leyenda Zonda, de tradición oral, lo escuché en un viaje a Argentina, y hasta el momento no ha sido publicado, pero sí aparece en numerosos blogs en el internet. Uno de ellos es: <http://esc-fray-luis-beltran.blogspot.com/p/leyendas-y-creencias-de-nuestro-pais.html>.

⁴ Paul Crutzen y Eugene Stoermer utilizaron el término “antropoceno” para describir una época geológica que se caracteriza por un conjunto de alteraciones en la constitución y funcionamiento de los ecosistemas - atmósfera, tierra, océano, zona costera – como consecuencia de los disturbios ambientales causados por la intervención humana. Ambos estiman que esta época se inició a finales del siglo XVIII, cuando los registros atmosféricos de

Los estudios indígenas y el ecologismo son indispensables para la necesaria búsqueda de soluciones capaces de contrarrestar el modelo androcéntrico de desarrollo, conquista, explotación y ecocidio sobre la Naturaleza.⁵ Esta disertación, como contribución a los estudios indígenas, examina los puntos de contacto entre ambos.⁶ Mi propuesta ecocrítica parte de la exploración del término “ecoespiritualidad” en relación con el imaginario de lo que se viene llamando la “Madre

CO₂, CH₄ y N₂O muestran una clara aceleración. Aproximadamente, a partir de ese momento, el 30-50% de la superficie terrestre del mundo ha sido transformado por la acción humana, mientras que la tierra para el cultivo se ha duplicado a expensas de los bosques, los cuales disminuyeron en un 20%. Como resultado del aumento de la quema de combustibles fósiles, de las actividades agrícolas, de la deforestación y de la cría intensiva de animales, especialmente la ganadería, varios gases de efecto invernadero han aumentado sustancialmente en la atmósfera generando un cambio climático global. Estos graves niveles de contaminación ambiental, están afectando la existencia de las comunidades bióticas al generar importantes pérdidas de biodiversidad, y además de atentar contra nuestra propia existencia (Crutzen y Stoermer 17-18).

⁵ La palabra Naturaleza se presenta con mayúscula para referirse a la fauna y la flora desde condiciones prístinas a grados intermedios de intervención humana. El propósito es rescatar este concepto de otros usos actuales, como capital “natural.” Asimismo, ayuda a diferenciarlo del término naturaleza entendida como esencia o propiedad de algo.

⁶ Hablo de los “estudios indígenas”, y no de los “estudios indigenistas”, porque asumo que se trata de producciones epistémicas vinculadas con el indigenismo (o indianismo), esto es, con la ideología política que propugna las reivindicaciones de los pueblos indígenas en el marco de los Estados-nación. No me refiero aquí a la corriente intelectual de blancos y mestizos que hasta mediados del siglo XX en los países andinos se proclamaba como defensora de los indios. Asumo que se puede ser indigenista sin ser indígena, y no ser indigenista siendo indígena. No obstante, conviene apuntar que los intelectuales indigenistas se consideran a sí mismos como intelectuales indígenas y no como intelectuales indigenistas.

Tierra” y reevalúa las siguientes interrogantes: ¿Qué lugar tiene la tierra, la Naturaleza y las diferencias ecológicas en los discursos de sujetos subalternos que responden al poder hegemónico y la colonialidad? ¿Qué noción de sujeto y tierra se derivó de los procesos de negociación y resistencia a partir de la conquista española? ¿En qué forma participan las articulaciones de la cosmovisión indígena y la conceptualización de la Pachamama a lo que se ha llamado la modernidad latinoamericana?⁷ Asimismo, y en términos metodológicos, ¿de qué manera podemos aplicar la ecocrítica en los estudios indígenas y poscoloniales para ofrecer una nueva interpretación de la espiritualidad andina y su función? Para interpretar los discursos orales sobre la Pachamama, la Naturaleza y las relaciones que los *runakuna* forjaron con su medio natural, hay que acercarse al pasado prehispánico, colonial, moderno y multidisciplinario en los Andes.⁸

Entonces, inicio este estudio reubicando las subjetividades de la tierra y la Naturaleza desde los márgenes de los estudios poscoloniales hacia el centro. Para comprender mejor la representación de estas subjetividades establezco el concepto de ecoespiritualidad andina como

⁷ En esta disertación, el concepto de “cosmovisión” se usa bajo la definición de Josef Estermann, tomando en cuenta los principios lógicos de la relacionalidad andina, en especial los principios de correspondencia y complementariedad. En este sentido, la cosmovisión no se trata de una visión, en el sentido occidental de *theoreia* o *visio*, sino más bien se refiere a la presentación simbólica del cosmos interrelacionado (pacha) mediante distintos ejes cardinales (145-146).

⁸ El concepto *runa* se refiere al sujeto andino y su pluralización se realiza con el sufijo *kuna* (*runakuna*). Además, se usa este concepto para referirnos al pensar indígena y las actividades que se crean en base a sus filosofías y cosmovisiones.

el eje de este proyecto. Por ecoespiritualidad aludo a la capacidad de asumir una actitud biocéntrica que promueve la diferencia cultural, espiritual, y los valores y formas de pensamiento con el propósito de percibir el constante flujo y las complicadas redes que sostienen el pensar indígena.⁹ Este es un pensar ontológico que rechaza la perspectiva antropocéntrica del “sujeto en el medio ambiente” y más bien, propugna una perspectiva en la cual la humanidad es parte íntegra de la Naturaleza y no algo aparte. Nina Pacari lo explica:

Todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el *Samai* y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas al igual que el ser humano. Así es como cada uno de estos seres se relacionan entre sí . . . Todos somos parte de un todo . . . y a pesar de ser distintos, somos complementarios, nos necesitamos mutuamente. (32-33)

Mediante una revaloración de actitudes y actividades eco-éticas que han caracterizado y caracterizan aún gran parte de la mitología andina, este trabajo estudia las articulaciones culturales sobre la Pachamama en tres mitos *runa*. Como objetivo se investigan algunas de las

⁹ En el contexto contemporáneo de Abya-Yala son considerados indígenas aquellos a quienes se atribuye un origen anterior a la década de 1490 (Canessa 247 [this page number isn't in what's listed in the Works cited. Is this a different text?]). Sin embargo, esta forma de ascendencia puede ser mucho más significativa que el linaje. Hay muchas formas de entender la identidad indígena y la genealógica aparece sólo como una de ellas. La indigeneidad implica también una concepción de la identidad racial y étnica, un modo de vida, una relación con los ancestros, las huacas y la tierra, y/o una posición política en términos de injusticia histórica.

tensiones que resisten el avance del paradigma moderno capitalista y se demuestra cómo las manifestaciones culturales y sus componentes espirituales cumplen un papel fundamental en la indigeneidad de las comunidades del Abya-Yala. Por Abya Yala me refiero al continente americano, nombre de connotaciones coloniales que debemos al explorador Américo Vesputio. Como señala Walter Mignolo, “América Latina” es una invención europea forjada en el contexto de la historia colonial a partir de 1492. Así, a comienzos del siglo XVI,

el continente no figuraba en los mapas porque no se había inventado la palabra ni había nacido la idea de un cuarto continente. El territorio existía y los pobladores también, por supuesto, pero ellos daban su propio nombre al lugar donde vivían: Tawantinsuyu a la región andina, Anáhuac a lo que en la actualidad es el valle de México y Abya-Yala a la región que hoy en día ocupa Panamá. Los pobladores originarios no conocían la extensión de lo que luego se denominó “América.”¹⁰ (*La idea* 28)

La denominación Abya-Yala comenzó a utilizarse en los años setenta por los pueblos Tule (Kunas de San Blas, en Panamá) para referirse al continente, y el líder Aymara Takir Mamani, propuso su uso oficial por los pueblos indígenas americanos. En el lenguaje de los Kuna significa “tierra en plena madurez.”¹¹

¹⁰ La palabra quechua “Tawantinsuyu,” a veces castellanizada Tahuantinsuyo y en aimara conocida como Pusinsuyu hace referencia a la división territorial del imperio inca en cuatro suyos o macro regiones, identificadas con las cuatro direcciones de los puntos cardinales y que confluían en la capital, Cusco.

¹¹ Los Kuna creen en cuatro siglos de vida en el planeta: Kualagun Yala, Tagargun Yala, Tingua Yala, y su último ciclo, en el que vivimos, Abia o Abya Yala.

La tesis sostiene que esta aproximación ecocrítica, la cual integra otros tránsitos disciplinarios, ofrece pautas para regular la gama de tensiones sociales, culturales, espirituales y ambientales que se despliegan hoy en día debido al deterioro acelerado del planeta y de la vida de sus habitantes. La conexión sagrada de reciprocidad y armonía con la Pachamama ha permitido a quechuas y aimaras sobrevivir por milenios en las tierras altas de la cordillera andina. Hoy en día el calentamiento global ha acelerado el ritmo de derretimiento de los glaciares en los Andes impactando la disponibilidad del agua de la que estos países dependen. La intensa radiación solar y los residuos de la explotación minera están acelerando la evaporación y contaminación de las aguas del lago Titicaca que llegan a los pueblos del altiplano. La paulatina extinción de la biodiversidad, seguida por la pérdida de la soberanía alimentaria, propia de los agrosistemas comunales, así como la desaparición de la diversidad cultural de los pueblos andinos, están generando hambre donde nunca lo ha habido. En este sentido, considerar los elementos incaistas e indigenistas a la luz de los estudios ecocríticos de los mitos andinos es indispensable para develar sabidurías medioambientales y explorar un pensamiento y una praxis comprometidas con la transformación ecológica y social partiendo de la convicción de que sí es posible la construcción de un nuevo modelo de desarrollo sostenible para los humanos y lo no-humano.

La ecoespiritualidad como aproximación transdisciplinaria¹²

¹² Por “transdisciplinario” utilizo la definición propuesta por Alfonso Montuori en tanto paradigma del análisis que enfatiza el *focus* de la indagación cultural (por sobre la disciplina *per se*), la edificación de un conocimiento y su

No es una coincidencia que en la década de los 70, el líder aimara Juan Condori Uruchi¹³ haya declarado la necesidad de descolonización y reafirmación de la identidad y el pensamiento crítico indígena; o que en el conocido grabado diecinueve: “La primera edad de los indios” del intelectual indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, se represente una alegoría de la descendencia común de la humanidad con el propósito de revalorizar la cultura andina y acentuar su igualdad ante el europeo durante el primer siglo de colonialidad española.¹⁴ Ambos, como pensadores poscoloniales, comparten esa necesaria búsqueda de un diálogo de saberes que

organización mediante redes, contextualizaciones, conexión y la integración del académico en el proceso de construcción de este conocimiento. Esta aproximación epistemológica enfatiza la necesidad de una práctica concreta en la utilización del conocimiento en lugar de una posición “objetiva” que se desentiende del foco de estudio (154-157).

¹³ En 1976 el sector indígena del Estado boliviano enfrentaba una crisis de transición en su desindianización, su identidad se debatía entre formar parte de la nación boliviana como hermano campesino y/o continuar manteniendo su identidad. Fue en esta coyuntura que el líder aimara Juan Condori Uruchi escribió su artículo revolucionario: “Los aymaras somos todo un pueblo”; dando inicio a un proceso de autoidentificación y de enfrentamiento ante la absorción hacia la “nación” boliviana. Su participación ha sido considerada como el advenimiento de un nuevo ciclo que se caracterizó por el pensar propio (Mamani Condori). Actualmente Condori Uruchi es el presidente del Movimiento Revolucionario Túpaj Katari.

¹⁴ Maldonado-Torres nos recuerda que la colonialidad del ser se remite a la dimensión ontológica de la colonialidad. Esto sucede cuando seres particulares bajo dinámicas y discursos de poder se imponen sobre otros. Entonces, “el ser” es entendido ya no como una entidad neutra y universal, sino como una categoría que a partir de la conquista y desde un pensamiento eurocéntrico impuso la superioridad y diferenciación de unos seres sobre otros (65).

supere la desigualdad impuesta por el sistema mundo moderno temprano.¹⁵ A partir de este enfoque, el pensamiento eurocéntrico y la racionalidad andina ligada al *sumak kawsay*, compartirían un mismo nivel epistémico.

El *sumak kawsay* o *suma qamaña* en aymara, como paradigma de vida, se refiere a un vivir bien en armonía integral, y un vivir y convivir con las energías de los diversos mundos. Este concepto kichwa, diseñado por los pueblos indígenas, tiene como objetivo central el reconocimiento a la diferencia, conservación y sobre todo el reconocimiento de que todos los seres humanos son parte integral de la Naturaleza, parte de la biodiversidad y que desde esa perspectiva todos tenemos la responsabilidad de cuidar nuestro medioambiente. Como indica Monica Chuji, durante la última década este paradigma que ha empezado a insertarse en los debates públicos, y en documentos constitucionales, está conectado con la dimensión ambiental, entendida esta como la biodiversidad, los bosques, el agua, las montañas, los animales, el aire y todo cuanto nos rodea. Asimismo, aboga por el derecho de los seres humanos a tener:

una tierra y un territorio sano y fértil; significa cultivar lo necesario y de forma diversificada; preservar, cuidar mantener limpios los ríos, bosques, el aire, montañas; significa tener un territorio manejado colectivamente, una educación en base a valores propios y una comunicación constante; significa también regirse por un código de ética y

¹⁵ De acuerdo a J.C. Young, la poscolonialidad se explica como una forma de pensamiento que descoloniza el conocimiento occidental y toma en cuenta otros tipos de conocimiento no-occidentales. Desde esta perspectiva, la crítica poscolonial trata de deshacer la herencia ideológica del colonialismo, desplazar el conocimiento eurocéntrico académico y examinar sus conexiones con el colonialismo y el racismo (15-16).

el reconocimiento y respeto a los derechos de los demás; además implica decidir de manera colectiva las prioridades de cada pueblo o comunidad. (Chuji)

La caracterización del pensamiento indigenista sobre el *sumak kawsay* se basa en la transmisión de conocimientos, saberes, valores de generación en generación y de articulación con otros conocimientos. Esta producción de conocimientos en función de la sociedad y de los intereses comunes, que parte de los vínculos entre el ser humano y la Naturaleza, es el resultado de una dinámica y producción colectiva en la cual se articulan el pasado y el presente, pero también lo local y lo global. En este sentido, Boaventura de Sousa Santos ha observado que la producción de conocimientos en las ciencias sociales y el pensar junto y con el Sur Global parten del principio epistémico al que llamó “ecología de saberes”. De Sousa Santos explica que la ecología de saberes parte del presupuesto de que todas las prácticas relacionales entre seres humanos y también entre los seres humanos y la Naturaleza conforman una forma de saber. Esta ecología de saberes tendría el propósito de:

crear una nueva forma de relación entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento. Consiste en conceder “igualdad de oportunidades” a las diferentes formas de saber envueltas en disputas epistemológicas cada vez más amplias, buscando la maximización de sus respectivas contribuciones a la construcción del ‘otro mundo posible’, o sea, de una sociedad más justa y más democrática, así como de una sociedad más equilibrada en sus relaciones con la naturaleza (116)

Así, el pensar y sentir andino, nunca homogéneo o totalizante, se configuraría como un *loci* de enunciación de conocimiento en el cual se hace posible cuestionar la inscripción de la amplia gama de subjetividades que se produce entre el Occidente/ Oriente, el yo/ el otro, la civilización

y la barbarie, lo humano/lo no-humano inscritas en el proceso de consolidación Europa moderno temprana.¹⁶

La crítica poscolonial y descolonizadora del sur global acentúa que el proceso de colonización europea desplazó los saberes del mundo indígena y luego africano, socavando y silenciando esta la alteridad pensante.¹⁷ Tanto el colonialismo como la colonialidad se caracterizan por generar violencia epistémica. Mignolo puso en claro las diferencias conceptuales entre colonialismo y colonialidad:

This opinion, however, confuses ‘colonialism’ with having ‘colonies’ in the sense of maintaining the physical presence of institutions, administrators, and armies in the colonized country or region. And it confuses also ‘colonialism’ with ‘coloniality’.

Coloniality is the logic of domination in the modern/colonial World, beyond the fact that the imperial/colonial country was once Spain, then England and now the US. (*The Idea 7*)

Por su parte, los diseños geopolíticos para dominar el conocimiento y los territorios indígenas atacaron aquellos saberes y cosmovisiones que no resultaban funcionales para su desarrollo expansionista. Las raíces de esto, según Nelson Maldonado-Torres bien se pueden encontrar en las concepciones europeas sobre la escritura no alfabetizada de los pueblos originarios

¹⁶ Walter Mignolo, quien todavía insiste en las dicotomías, ha planteado que “la razón postcolonial” hace posible este cuestionamiento del espacio intelectual en el cuál las inscripciones del orden mundial en tanto a las diferencias entre el Occidente y el Oriente fueron inscritas como entidades naturales; véase Mignolo 101 –does this need the title?.

¹⁷ Véase Rappaport y Cummins 27-28; Quijano 12-13; Ramos y Yannakakis 8-9.

americanos (145). En la misma vena, para Mignolo los diseños geopolíticos para dominar el conocimiento y los territorios indígenas atacaron aquellos saberes y cosmovisiones que no resultaban funcionales para su desarrollo expansionista (132). Es decir, la supuesta falta de lenguaje escrito fue motivo suficiente para desvalorizar el “estatuto cognoscitivo” andino, negado y combatido por la matriz colonial. Sin embargo, en el caso de las culturas andinas los propios intelectuales de la colonización advirtieron la existencia de complejas formas de prácticas escriturales:

[H]abía, y aún hay, particulares historiadores de estas naciones, que era oficio que se heredaba de padre a hijo. Allegase a esto la grandísima diligencia de Pachacuti Inga, el cual hizo llamamiento general de todos los viejos historiadores de todas las provincias, que él sujeto, y aún de otros muchos más de estos reinos y túvolos en la ciudad de Cuzco mucho tiempo examinándoles sobre las antigüedades, origen y cosas notables des estos reinos. Y después que tuvo bien averiguado todo lo más notable de sus antigüedades y de sus historias, hízole todo pintar por su orden en tablones grandes, y dispuso en las casas del Sol una gran sala, a donde tales tablas guarnecidas de oro estuvieron como en nuestras librerías y constituyó doctores que supiesen entenderlas y declararlas.

(Sarmiento de Gamboa 54)

De igual manera, Waman Puma registra que los naturales eran “sin letra ninguna”, pero esta afirmación se refiere únicamente a la existencia de una escritura alfabética; ya que en varias

partes de su obra utiliza la palabra “quillca” con un significado de escribir (360).¹⁸ Dick Edgar Ibarra Grasso recopila referencias de escritos en Abya-Yala para indicar que en los Andes había una forma de “escritura jeroglífica”; como parte de su argumentación, cita al cronista Fernando Montesinos, quien habla de un tipo de escritura:

Dicen los amautas que sabían las cosas de estos tiempos (los del 3º rey, Huanacauí) por tradiciones de los antiquísimos, comunicados de mano en mano, que cuando este príncipe reinaba, había letras y hombres doctos en ellas, que llamaban amautas, y que éstos enseñaban a leer y escribir; la principal ciencia era la astrología. (citado en Ibarra Grasso 45)

Independientemente de ello, la memoria del *ayllu*, por vía de la tradición oral, enfatiza los eventos más que las fechas, los acontecimientos colectivos, los sucesos naturales, tal como lo sugiere Gonzalo Espino, en su obra *La literatura oral o la literatura de tradición oral* (1999). De allí que no podemos ignorar la producción cultural de autoría indígena o mestiza que, aunque no participan de la ideología dominante, contribuyen a la subversión y resistencia de sus pueblos.¹⁹

En los años ochenta, los conceptos de multiculturalismo, alteridad, heterogeneidad y transculturación resurgen para agenciar un cambio social y política y en los estudios culturales

¹⁸ La palabra *quillca* está asociada con el “quillca-camayoc”, “secretario del inga” encargado de llevar las cuentas de modo sistemático, por meses y años, para la contabilidad del imperio.

¹⁹ Este es el caso de Inca Garcilaso de la Vega y sus *Comentarios reales*, uno de los textos predilectos del revolucionario Túpac Amaru II quién lideró el levantamiento indígena en el Perú hacia el año 1780.

para subrayar y examinar críticamente estas producciones culturales alternativas. Así pues, la colonialidad fue planteada como mecanismo discursivo y práctica que simultáneamente predicaba la inferioridad para legitimar dominación y subordinación que fueron centrales para mantener y justificar el control europeo. Evidentemente, estas formas de poder también se extendieron a la colonización de la Naturaleza que servía de pura materia prima para la producción de bienes de consumo esenciales para el desarrollo del comercio global (Maldonado-Torres 135). Esta idea sostiene que sería imposible proveer un recuento adecuado de la crisis de la colonización europea en Abya-Yala, sin referencia, a su degradación ambiental.

Al ampliarse el campo de los estudios poscoloniales, dentro de la academia norteamericana y europea y tomando en cuenta el papel protagónico que toman las relaciones entre los sujetos y su medioambiente presente en las literaturas y culturas emerge el concepto de “ecologías postcoloniales.”²⁰ Este concepto sugiere que, dado que el medio ambiente se erige como un testigo no humano del violento proceso de colonialismo, las historias coloniales y medioambientales, como mutuamente constitutivas, resaltan el papel central que desempeñó la explotación de los recursos naturales en el proyecto imperial. Abordar la violencia histórica, racial y ecológica es esencial para entender las representaciones literarias de la Naturaleza, particularmente, porque como Wilson Harris ha observado, la tierra es “a landscape saturated by traumas of conquest” (8). Ya que todo nuestro planeta ha sido reconfigurado bióticamente debido

²⁰ Por “medioambiente” sigo el significado propuesto por las éticas ecológicas que reconocen que la Naturaleza no es un mero escenario de las actividades humanas sino más bien un ecosistema en conjunto entre humanos y otros seres (MacGregor 3).

a esta larga historia de lo que Richard Grove llama “imperialismo verde,” la ecología postcolonial subraya las dimensiones biológicas de la historia humana que se configuran y son moldeadas por elecciones humanas en contextos más amplios y ecológicos. Asimismo, como resaltan Elizabeth DeLoughrey y George B. Handley el propósito de la ecología postcolonial es de:

engage the complexity of global environmental knowledges, traditions, and histories in a way that moves far beyond the discourses of modernization theory on the one hand, which relegates the global south to a space of natural poverty, and the discourse of colonial exploitation on the other, which relegates the global south to a place without agency, bereft of complicity or resistance. (28)

Como veremos, la relación mutuamente constitutiva entre Naturaleza e imperio durante los últimos siglos en Abya-Yala, ha producido un legado de complejos discursos orales indígenas que cuestionan los modelos normativos capitalistas y la segregación de la tierra y la Naturaleza. Por ende, si bien reconocemos las diferencias entre las diversas formas de la ecocrítica y el postcolonialismo, un discurso separado entre estos campos relega las literaturas y metodologías poscoloniales a notas al pie de página dentro de los estudios ecocríticos e indígenas. Separar la historia andina del pensamiento ecocrítico deshistoriza la Naturaleza y contribuye a un discurso de orientalismo verde. De hecho, adoptar solo una genealogía de la ecocrítica como normativa sin tomar en cuenta la raza, la clase, el género, la etnicidad, la sexualidad o las diferencias coloniales puede llegar a marginar la larga historia de pensadores indígenas postcoloniales que vienen teorizando las relaciones de poder, subjetividad y lugar durante muchas décadas. Como dicen Graham Huggan y Helen Tiffin:

The easy assertion, for instance, that the postcolonial field is inherently anthropocentric (human-centered) overlooks a long history of ecological concern in postcolonial criticism; while any number of examples could be mustered to fend off the counter-charge that eco/environmental studies privileges a white male western subject, or that it fails to factor cultural difference into supposedly universal environmental and bioethical debates. (3)

Si el cambio ecológico nace a partir de la intercesión humana entonces, para encontrar las soluciones a los problemas que esta alteración causa del entorno en que vivimos se necesitará examinar el contexto histórico, social y cultural, y más aún cuando sus consecuencias pasan no solamente por la destrucción ecológica, sino también por la violencia usada para desplazar a seres humanos de sus territorios.

Sin embargo, como se demostrará en este trabajo, esta propuesta anglófona incorpora de manera limitada la cosmovisión de los pueblos originarios de Abya-Yala.²¹ De aquí que en esta disertación he usado narraciones anteriores a la literatura postcolonial para sugerir que Latinoamérica ha contribuido a un imaginario ecológico y un discurso de activismo y soberanía que no es derivado del ambientalismo euroamericano de los años 60 y 70. La mayoría de las investigaciones recientes que teorizan el desarrollo de la ecocrítica y el ecologismo han posicionado a Europa y los Estados Unidos como centros epistemológicos, mientras que el resto del mundo, por razones materiales o ideológicas, se piensa que llegaron tardíamente o con un compromiso menos centrado en un futuro ecológicamente sostenible. El reto entonces no sólo es

²¹ Estas propuestas anglófonas las vemos plasmadas en los trabajos de Eisler Tennenhaus, Iovino y Oppermann.

examinar cómo las producciones culturales de la periferia vienen articulando temas medioambientales según lo teorizado por la crítica anglosajona, sino además explorar cómo estas expresiones producidas desde espacios marginados arrojan otra luz sobre cuestiones espirituales y ecológicas propias. Sus autores, cuya mayoría son sujetos racializados en las “zonas del no-ser” del sistema-mundo, son fundamentalmente poblaciones indígenas y afrodecendientes. De allí que los estudios indígenas junto a sus prácticas sociopolíticas y sus luchas por defender sus tierras y sus recursos naturales están inevitablemente interconectados.²²

En cuanto el ámbito del proyecto denominado Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad (MCD), si bien la reivindicación del conocimiento subalterno desde la “diferencia colonial” es tratada por supuesto en este proyecto, también a su vez sus debates se vieron limitados al atender los predicamentos actuales de la mercantilización depredadora del medio ambiente sin dialogar con ciertos fundamentalismos biocéntricos y espirituales que imponen una valoración intrínseca al mundo natural. Esta revaloración cultural de lo indígena y la Naturaleza dentro de los estudios poscoloniales latinoamericanos, así como la búsqueda de diálogos interculturales horizontales se ve restringida en cuanto a la indagación de concepciones espirituales que acompañan los valores indígenas éticos medioambientales. Según Lori Gallegos,

[d]ecolonial theory, meanwhile, has the resources to provide a needed supplementary approach to understanding our problematic way of inhabiting the planet. With only a few exceptions, however, decolonial theorists have remained largely silent about how the colonial legacy has shaped our conception of nature or how this conception supports the

²² Sobre la violencia en la zona del ser y la zona del no-ser, véase “La descolonización” 100-103.

denigration and subordination of women and people of color. Likewise, very little work has been done by decolonial theorists to offer an alternative to the colonial conception of nature. This negligence is particularly surprising given that, across Latin America, ecologically centered social movements are at the forefront of challenging colonial forms of domination and exploitation. (33)

De aquí la necesidad de re-examinar la postura decolonial sobre el medio ambiente con el fin de reconocer la presencia de esta dimensión ecológica que, aunque no fuera explícita en las diferentes crónicas, cartas, documentos históricos y mitos orales, si existió como lógica que regulaba sus relaciones sociales y sus recursos de producción. Como dice William Cronon “la naturaleza es coautora de nuestras historias” (61), sin embargo, no se trata por supuesto de releer toda la historia colonial como un conflicto ambiental, sino más bien como una historia de transformación y adaptación de su gente que incluye su fauna y flora y de su desarrollo espiritual en la medida que éstas han sido modificadas por las producciones materiales y mentales de la colonialidad. De manera que, al hablar de colonialismo y dominación colonial, un sistema que es capitalista y colonialista desde su nacimiento también habría que considerar sus repercusiones en cuanto a la sensibilidad ecológica indígena. La cual implicaba, como señala Huanacuni Mamani “vivir en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia” (80). El ignorar la ecoespiritualidad indígena inherente a la cultura andina equivale a la misma ideología de exclusión que los críticos poscoloniales buscan desafiar en lecturas de la cultura colonial del pasado y que perdura en el presente del Sur Global.

En “Indigenous Cosmopolitics in the Andes”, Marisol de la Cadena plantea que en Abya-Yala los movimientos sociales indígenas han insertado en el espacio político la presencia de

“seres tierra”, y “prácticas tierra” con el propósito de resaltar que la indigeneidad, como formación histórica, excede la noción de política occidental. Según la antropóloga, esta manifestación de las culturas indígenas nutrida de valores tradicionales y espirituales resalta un profundo desacuerdo de ontología política, en el cual se invoca a entes no-humanos como actores dentro del debate político (336). Este tratamiento, por ejemplo, está presente en el capítulo séptimo de la Constitución de la República de Ecuador del 2008, donde se lee: “La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.” También se muestra en el Proyecto de Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra, llevado a cabo en Cochabamba, Bolivia en el año 2010 por el presidente Evo Morales. Este proyecto se centra en las relaciones entre lo humano y lo no-humano en el contexto del cambio climático y la injusticia eco-social que se sostiene actualmente en el país.

De la Cadena, en su libro *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds* destaca las luchas indígenas contra prácticas neocoloniales. Se demuestra que la inclusión de lo no-humano articulado dentro del contexto andino de supervivencia diaria navega por mundos más amplios con humanos y no-humanos por igual. En la actualidad, gobiernos andinos como los de Bolivia, Ecuador y Perú tienen como agenda la inserción de nuevas políticas constitucionales, que como expone Eduardo Gudynas en “The New Extractivism of the 21st Century”, poseen un

énfasis sin precedente en los principios ecológicos.²³ Sin embargo, reconocer las cosmovisiones andinas como epistemologías dinámicas es también comprender que existe una relación afectiva entre sus protagonistas y su entorno natural, ya sean animales, plantas, elementos geográficos y/o cosmológicos, *wakas*, y/o espíritus. La activista indigenista Lourdes Tibán señala que la cosmovisión indígena considera la naturaleza como un todo:

que abarca lo material, lo espiritual y humano . . . Esta cosmovisión tiene una serie de principios que parten de la idea de que se debe: cuidar y respetar al conjunto de seres vivientes que coexisten en el ecosistema; conservar y fomentar la tierra; proteger los productos de consumo humano, para mejorar el nivel de vida de la familia y de la comunidad; proteger los recursos no renovables; incentivar a la comunidad para que cuide su propio ambiente; socializar a nivel de la organización y las comunidades acerca de la conservación del entorno como garantía de una vida digna tanto para las actuales generaciones como para las futuras. (113)

La relación afectiva con todos los elementos materiales e inmateriales de la tierra y el cosmos es uno de los ejes centrales de la ecoespiritualidad. Esto se transparenta por el concepto de la

²³ La política o los discursos “pachamamistas” se refieren al reconocimiento de la Pachamama como sujeto de derecho que implica la institucionalización de una visión biocéntrica de las relaciones con la Naturaleza, trascendiendo el discurso (antropocéntrico, materialista y utilitarista) de la Modernidad y del mito desarrollista. Véase la crítica de Viola Recasens 61.

convivencia y la conexión de los agentes humanos y no humanos con el cosmos.²⁴ Este paradigma busca revitalizar, fortalecer y promover la visión milenaria de convivencia recíproca y armónica entre el ser humano, la tierra y la Naturaleza. De aquí que el concepto de ecoespiritualidad sirva como instrumento de diálogo, construcción y recuperación para enfrentar las discusiones sobre la valoración de los saberes no-hegemónicos, del medio ambiente, los derechos de la Naturaleza y la Pachamama, así como la necesidad de repensar la división ontológica humano-Naturaleza. Es evidente que el paradigma de la ecoespiritualidad construye vínculos estratégicos entre ambas corrientes de pensamiento (la colonialidad del saber y la ecocrítica) para promover nuevos cambios sociales y ambientales, especialmente para los *damnés* de los que habló Frantz Fanon (*The Wretched of the Earth*, 2007).

Pero ¿qué tiene que ver la decolonialidad ambientalista con el pensamiento ecoespiritual? Desde la perspectiva andina, en cuanto al medio ambiente, se reconoce primero la validez de una conciencia cosmológica que abarca mucho más que la comprensión occidental (e instrumental) del mundo; y segundo, se atiende al mundo biótico como una totalidad dotada de conciencia y existencia autónoma. Indiscutiblemente, no se puede hablar del Mundo Andino sin tomar en

²⁴ Se sustituye aquí la noción occidental de *coexistencia* de sistemas antagónicos con el de *convivencia*. Como Simón Yampara Huarachi señala “ La convivialidad pretende ser una relación positiva, para los unos y para los otros, dinamizada por el *tinkuy* entre los diferentes sistemas en vigencia . . . La lógica convivial no sólo tiene relación con la doble fuerza y energía: pacha, sino también con la interacción (reciprocidad) entre los diversos mundos de la naturaleza, es decir, que trasunta (irradia) lo humano o el mundo de la gente hacia los otros mundos, como el de las deidades, precisamente para cultivar la armonía y el bienestar en el contexto amplio de la comunidad eco-biótica natural” (18).

cuenta el rol del medio natural en la totalidad de los modos de vida y existencia. Así como no se puede hablar de una identidad andina sin afirmar el lugar que ocupa la espiritualidad como un compás social. Esta espiritualidad compromete lo moral, lo fisiológico y lo social que el *runa* respeta para organizar su vida. Con esto dicho, no estoy generalizando que los andinos son espirituales, sino más bien que cada *ayllu* (comunidad) posee diferentes dominios espirituales de donde se nutre para darle sentido a su existencia. Cada comunidad tiene su propia cosmología que explica su existencia en esta tierra, sus relaciones ecológicas con el medio ambiente y sus relaciones con el cosmos.²⁵ Estas maneras espirituales de vivir están conectadas con el medio natural, la Pachamama, el cosmos y la creación.

En esencia, la espiritualidad andina, se basa en un conocimiento de saberes que se conectan con la comunidad, el medioambiente y el propósito en la vida. Y más importante aún, ésta espiritualidad apresa y le da sentido y significado a los rituales sagrados, ceremonias, y tradiciones orales que se practican en las comunidades para mantener vivas las raíces ancestrales y prácticas para conocer e interpretar el cosmos. La amalgama entre la espiritualidad indígena (lo espiritual, antropomorfo, metafísico, animista, religioso, sagrado, animado, etc.) y su relación

²⁵ El término cosmología se deriva de la palabra griega *kosmos*, que significa “el mundo o el universo como un sistema ordenado o “un universo sistémico ordenado y armonioso” (*Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* [trad. mía]). Cuando se habla de la “cosmovisión” o de la “concepción del mundo” de un pueblo, se alude al concepto de ideas que este pueblo tiene acerca de tres conceptos básicos: el ser humano, la Naturaleza, y dios o en algunos casos, el conjunto de dioses y las relaciones entre estos. Es decir, el concepto de cosmovisión abarca no solamente el medio natural perceptible, es decir el mundo físico, sino también toda la construcción cultural que incluye entidades no existentes en el mundo físico.

con la ecoesfera es referido con el término: ecoespiritualidad (Oviedo 301). Sobre este concepto, Sigurd Bergmann postula que la ecoespiritualidad se caracteriza por entender la Naturaleza como parte de una creación divina. En las palabras de Bergmann: “[t]here is an indissoluble connection between one’s understanding of nature, society, human beings and God Accordingly, any change in the modern understanding of nature simultaneously calls into question the understanding of God” (2). Mientras que Leonardo Boff define la ecoespiritualidad como “sentir, amar y pensar como tierra” (187; traducción mía). Esta ecoespiritualidad con la cual Sigurd Bergmann y Leonardo Boff describen una cosmovisión con una profunda inspiración ética y religiosa que cuestiona el modelo de civilización teco-científica, sirve como punto de partida para nuestro examen de la ecoespiritualidad *runa*. En el caso andino, compatible con la eco-teología norteamericana, el discurso ecoespiritual también se articula en función a una relación sagrada que crea el sujeto indígena en relación con su medio ambiente y sobre todo con la Pachamama.²⁶ Esta espiritualidad busca una conexión entre los sujetos terrenales y los entes divinos, no solo mediante prácticas ritualistas sino también mediante la contemplación de su entorno natural. A diferencia de la cosmovisión ancestral del *sumak kawsay*, la cual engloba aspectos políticos, económicos y sociales para la convivencia armoniosa de las comunidades, la ecoespiritualidad se enfoca en la formación de una conexión espiritual entre sujeto y medio

²⁶ La eco-teología es el estudio de cómo nuestras comprensiones actuales de la ecología convergen con la investigación teológica para abordar la relación entre Dios, los humanos y los no-humanos. Este pensamiento involucra la dimensión divina en sus discusiones sobre la tierra, sus habitantes y su futuro (Brotton, xv; traducción mía).

ambiente.²⁷ Esta relación se manifiesta en un estilo de vida que toma como punto de partida la existencia de una red interdependiente y afectiva entre los sujetos y la Pachamama.

Esta nueva inserción de la conexión espiritual andina con su mundo biótico en las diferentes esferas sociales, políticas y literarias se descubre en la oralidad de sus mitos y leyendas, pero sólo a expensas de ampliar la autoridad cultural de estas sobre su medio ecológico. Cabe preguntarse entonces, de qué manera un acercamiento a estas articulaciones culturales indígenas de la ecoespiritualidad desde un enfoque ecocrítico amplía la radicalidad de este proceso de colonización de la Naturaleza que va de la mano con la colonización radical de los pueblos originarios. Arguyo que el empleo de una lógica sustentada en las cosmologías indígenas opuestas al antropocentrismo —de origen colonial-europeo— arrojan otra luz sobre las preocupaciones medioambientales que demandan una teorización diferente. Esto no implica articular la indigeneidad epistémica solo a partir de una cosmología ecológica, sino más bien aceptar que este tipo de acercamiento desata- por más cliché que sea- construcciones intelectuales indígenas autónomas. De aquí que las producciones culturales relacionadas al factor ecológico y espiritual tienen el potencial de fomentar actitudes y sentimientos que promueven una forma nueva de concebir la relación entre el ser humano y su entorno, la manera en que se valora lo no-humano y los peligros de los procesos extractivistas que han generado y han dado inicio a la era del antropoceno.

²⁷ El concepto del *Buen Vivir* o *Vivir Bien* emerge como reacción y alternativa a los conceptos convencionales sobre el desarrollo neocolonialista, permitiendo articular la idea del crecimiento económico con la conservación de los recursos naturales y ambientales (Huanacuni Mamani 8-9).

A mi parecer, es en el espacio de los mitos donde se inscriben las normas que apuntan a un conocimiento detallado del medio ambiente, a una disposición para extender su consumo y sus recursos naturales simétricamente, así como a una relación ecoespiritual con la Pachamama, el mundo natural y los seres animados e inanimados que viven en él. Por lo tanto, es imperativo entender que las cosmovisiones indígenas inscritas en los mitos y leyendas a estudiar no son respuestas esencialistas o simplistas a la crisis ecológica que enfrentamos a nivel global. Sino más bien que enraizadas en contexto, se pueden leer como textos de resistencia e imaginarios alternativos que responden a una conciencia ética y decolonial que apuntan a nuevas relaciones ecológicas para proteger todos los elementos de la biosfera y asegurar el futuro de nuevas generaciones.

Hatun karu willayku: miradas ecológicas a la Pachamama

En la helada puna andina a 4.000 metros a nivel del mar, donde las cordilleras blancas tocan el cielo, florece una tierra encantada. Las montañas son seres mágicos que hablan, las estrellas indican el camino a tesoros escondidos y el tiempo infinito avanza de manera circular. En este espacio real e imaginado, donde se ha ido moldeando el sujeto andino, el papel de los *hatun karu willayku* o mitos permitió difundir tanto los valores ancestrales andinos como el papel de los *w'akas* que yacen en su geografía.²⁸ Según Michael Horswell, “la memoria colectiva de los

²⁸ *Hatun* en quechua significa grandioso, grande, gran, sagrado. *Karu* se entiende como alejado, inconmensurable, profundo, precioso, mientras que *willakuy* como historia, relato, o cuento de algún acontecimiento importante. De esta manera *hatun karu willakuy* tienen la equivalencia semántica con la palabra mito y funciona en quechua para referirse a un acontecimiento profundo valioso y sagrado ubicado en algún punto del tiempo. Conforman un hito

andinos dependía de la transmisión oral y la interpretación asistida por dispositivos mnemotécnicos tales como el quipus (cuerdas multicolores anudadas utilizadas para recordar datos históricos y administrativos en los Andes), textiles, topografía natural, rituales, arquitectura monumental, cerámica y escultura” (13). Varios intelectuales de la región andina han apuntado cómo desde esta perspectiva espacial, en los mitos, la topografía adquiere una dimensión determinante, al enfatizarse el carácter de los territorios en que los *ayllukuna* habían habitado por siglos, designar el topónimo y pensar la historia sagrada de las montañas, los cerros, los ríos, las lagunas y las quebradas--todos estos accidentes de la naturaleza son escenarios de rituales y fuentes de ofrendas indeterminables (Hernández 6). Tales comunidades mantienen hasta el día de hoy una concepción hilozoísta de la tierra y la Naturaleza en donde todo tiene vida y alma, donde todo tiene la capacidad de comunicarse y cada ser mantiene una relación con todos los demás seres humanos y no-humanos. Philippe Descola en su presentación y análisis de las correlaciones sociológicas de la ontología animista arguye que: “[t]his attribution humanizes plants and, above all, animals, since the soul with which it endows them allows them not only to behave in conformity with the social norms and ethical precepts of humans but also to establish communicative relations both with humans and among themselves” (129). Al reconocer que los humanos pueden relacionarse de otro modo con la Naturaleza, Descola interpreta, en última instancia, una cuestión ética-espiritual donde la tierra, la Naturaleza y sus ecosistemas, (en sus ciclos agrícolas, en su potencial de fertilización y fecundidad) se articulan desde una posición

importante en la configuración de la historia del mundo quechua-andino. Es en este sentido que utilizo el término mito al igual que su rasgo mágico.

que da por sentado una lógica que va más allá de la producción instrumental en cuanto a todo lo que existe en la biosfera. De hecho, las culturas andinas tradicionales no solo habrían hecho una distinción ontológica entre la sociedad humana y la no-humana, también se incluían a los espíritus que habitaban en el mundo natural:

En nuestra tradición el concepto de propiedad sobre la tierra no existe tal como se entiende en el lenguaje de los *mishus* (blanco/mestizos) y en las sociedades occidentales. Nosotros más bien hablamos de un derecho de usufructo de la vida que nos proveen los bosques, los ríos y las lagunas. Este derecho lo gana una comunidad frente a otra, o un pueblo frente a otro, por el grado de conocimiento y familiaridad que éste tiene sobre los secretos de su territorio. Se requiere, primero, entrar en armonía con las fuerzas y espíritus que lo animan. (Hidalgo-Capitán 88)

Para el *runa* entonces, el mundo y el cosmos estaban poblados de subjetividades visibles e invisibles que al igual que los seres humanos compartían muchas de sus cualidades interiores (sensibilidad, autoconciencia, carácter, juicio, palabra, etc.), es decir poseían lo que entendemos como “alma” y que el *runa* denomina *camay*. En estas esferas culturales se transmitieron los mitos y los saberes a través de generaciones, siempre guardando con respeto las tradiciones orales. La narración se convierte en un vehículo de reflexión y transmisión sobre la historia y las tradiciones de la estrecha relación de dependencia entre la cultura, la espiritual y la geografía andina. Estas relaciones entre el ser humano y su medioambiente se desarrollaron a partir de una

dinámica agro-pastoril.²⁹ Subsecuentemente, esta cosmovisión centrada en el espacio (territorio y Naturaleza), sigue siendo nutrida por diversas prácticas y ceremonias simbólicas, destacándose entre ellas la sacralización del tiempo (fiestas y ritos según el calendario anual); del espacio (peregrinaciones a lugares sagrados); y del sonido y sus ritmos: bailes, cantos, toques de flauta y tambor (Dussel 31- 45). El corpus de su mitología mantiene su relacionalidad con el cosmos y el mundo natural como aspecto fundamental para la unidad social. El simbolismo de estos mitos orales está, por ende, ideológicamente cargado de aquellas interrelaciones ecoespirituales entre el *runa* y lo no-humano. Para el sujeto andino, estas representaciones de la experiencia y los sentidos equivalen a una ecología mental que revela la figura de la Madre Tierra o Pachamama como tropo fundamental de la existencia humana. Lo cual nos concierne especialmente en este estudio debido a la forma en que los mitos orales inscribieron las diferencias ecológicas a partir del papel simbólico que se le otorgó a la Madre Tierra en la esfera social, política y espiritual de las comunidades antes y después de la conquista.³⁰ Adicionalmente, estos relatos también tratan con la problemática relación entre la cultura occidental y la tierra durante el proceso de

²⁹ Hoy en día, en el caso del Perú, al referirnos sobre las culturas andinas orales, rurales y tradicionales, reconocemos el encuentro de estas con las culturas costeñas letradas, modernas, urbanas, occidentales y cristianas. Como resultado, nos recuerda José Cerna Bazán, “lo andino” contiene las formas de la cultura dominantes, así como “lo costeño” también incluye formas de lo popular y dominado. Ninguna de estas categorías debe ser entendida como un bloque homogéneo ya que ambas vienen interactuando desde la conquista (232).

³⁰ El término “diferencia ecológica” se refiere a la diferencia cultural articulada en términos ecológicos o aquellos que se refieren a la relación humano y Naturaleza.

colonización. Son las voces de los pueblos originarios y sus descendientes que explican estas diferencias de conciencia ecológica dentro del imaginario andino ambiental.

Para el *runa*, Pachamama o Mama Pacha es, en primer término, la tierra, tierra fértil que produce los cultivos que sirven de alimento para los seres humanos y los no-humanos. Ariruma Kowii postula que para los *runkuna* “la *Pachamama* es el espíritu de toda la naturaleza o del universo, que engloba a los espíritus del fuego (*nina*), del agua (*yaku*), del viento (*wayra*) y de la tierra (*allpa*); por eso, la Naturaleza, como universo, es la Pachamama o ‘madre del universo’, pero, como tierra o territorio, la Naturaleza es también *allpa mama* o ‘madre tierra’” (3). El término Pachamama aparece en los diccionarios modernos quechuas y aimaras y ha sido incluido en la lista de quechuismos incorporados al español de Perú, Bolivia y el noroeste argentino por José Farfán.³¹ No resulta claro, sin embargo, si su etimología pertenece a esta lengua o si, por el contrario, hay que atribuírsela, más bien al aimara. En 1612, en el *Vocabulario de la lengua aymara*, el padre jesuita Ludovico Bertonio ingresa las siguientes entradas lexicológicas:

Pachamama, Suyrumama: La tierra de pan lleuar, y acerca de los antiguos era nombre de reuerencia, por ver q la tierra les daua de comer; y afsi deziá, Pachamama huahuaniaha. O tierra yo fere tu hijo, o tomame, p tenme por hijo. Hablauá como el Demonio les enfeñaua.

Suyrumama, vel Pachamama: Tierra de pan lleuar, fértil, Vide Pachamama (242; 332). Paradójicamente, en el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada quichua o del Inca* (1608), González Holguín omite el término compuesto Pachamama y opina, por su parte

³¹ *Quechuismo: Su ubicación y reconstrucción etimológica*. 1957.

que *pacha* significa en su función nominal “tiempo suelo lugar” (268). El célebre Inca Garcilaso experto en la lengua quechua aclara en *Los Comentarios reales* (1609) que *pacha* quiere decir “mundo”, “universo” y también “cielo”, “tierra”, “infierno” y “cualquier suelo” (88).

Otros cronistas como Bernabé Cobo y Martín Murúa consideran que la palabra Pachamama significa textualmente “Madre Tierra” (de *pacha*, “tierra” y *mama*, “madre”) y Murúa afirma que “era cosa corriente adorar a la tierra, a la que llamaban Pachamama y *macpacha*. . .” (XLIX). De esto se desprende que, aunque sea posible que la palabra “*pacha*”, en el sentido de tiempo y “*pacha*” en el sentido de lugar, fueran voces genéricamente diferentes, su dimensión conceptual confirma, que para las comunidades andinas la Pachamana fue considerada un superorganismo vivo vinculado a la realidad comunitaria agrícola- como se exalta en el testimonio de José de Arriaga en *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621): “A *mamapacha* que es la tierra también reverencian especialmente las mugeres, al tiempo que an de sembrar, y hablan con ella diciendo que les dé buena cosecha, y derraman para esto *chicha*, y mays molido, o por su mano, por medio de los hechiceros” (20). Para visualizar esta relación entre los indígenas y la diosa telúrica se puede recurrir a una lámina contenida en *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615) de Waman Puma de Ayala. En la página 242, dibujo 92, dedicado al mes de marzo del calendario inca, llamado “*Pacha Puquy Killa*,”- mes de la maduración de la tierra- se aprecia el sacrificio de un carnero como ofrenda a la Pachamama. Este sacrificio llamado *willancha* es un rito de ofrenda dedicado a la Madre Tierra que se continúa realizando durante la fiesta de Carnaval en Oruro, Bolivia. Según Luis Alberto Reyes, durante esta fiesta cuando se invoca a la diosa Pachamama, se alude, en su sentido mítico, al útero que concibe la vida y la madre que sostiene la humanidad (12).

Esta cosmovisión se arraiga en una serie de principios que parten de la idea de que se debe cuidar y respetar a los seres vivos que existen en el cuerpo de la Pachamama, así como ideas de conservación y fomento para proteger su fertilidad. Dicha filosofía es atestiguada por los cronistas tempranos, quienes afirman que a la figura de Pachamama se le vinculaba con la mujer (relación que se pone de manifiesto a través de los rituales agrícolas) y que se le veneraba en primer lugar, en virtud de su fertilidad. El Inca Garcilaso representa la concepción de la Pachamama como filosofía de la vida agrícola indígena, a través de lo que llamó la idolatría de sus ancestros incas. Dice el Inca: “Otros [indios] adoraban la tierra y le llamaban Madre, porque les daba sus frutos” (39). Además, según los mitos recogidos por los cronistas del siglo XVII, la Pachamama aparece representada una y otra vez, con una perspectiva holística, como un ente vivo que lo engloba todo, “madre del universo” y madre del *runa*. Por ejemplo, si bien los mitos de la creación recogidos por los cronistas atribuyen el origen de la humanidad a deidades como Viracocha, Kon, Pachacamac, Pariacaca, Wallalo y otras, no cabe duda de que el motivo antropogénico más difundido es el de su emanación del vientre de la tierra. El cronista Cristóbal de Molina (El Cuzqueño) dice que el dios supremo de los incas Viracocha modeló a las naciones de barro y, luego de insuflarles el hálito vital, les “mandó sumiesen debajo de la tierra, cada nación por sí; y que de allí cada nación fuese a salir a las partes y lugares que él les mandase . . .” (120). Si los incas se consideraban los hijos del Sol y de la Luna, los primeros antepasados emergieron de la tierra. Por ende, el jesuita José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590) describe la veneración de la Pachamama junto con la primacía del dios Sol: “El mayor honor lo tributan al Sol, y después de él al trueno; al Sol llaman Púnchao y al trueno Illapu; a la Quilla que es la Luna y a Cuillor, que son los astros; a la Tierra, a la que llaman Pachamama, y al Mar, Mamacocha” (560).

Evidentemente, estos fragmentos textuales son vestigios de un proceso que une los valores medievales cristianos y la espiritualidad de los pueblos originarios, cuyos lenguajes, prácticas rituales y mitos eran un eje principal de las crónicas europeas sobre alteridad americana. Debido a la asimetría de poder implícito en el discurso colonial, lo que se sabe de las prácticas espirituales andinas en este contexto histórico es limitado. La representación colonial del culto a la Pachamama fue víctima de la violencia de la transculturación cultural que dejó como registro artefactos textuales y objetos productos de la hibridez causada por la conquista los procesos de asentamiento europeos. Sin embargo, las crónicas, así como otras producciones culturales de la época, inscriben las relaciones ecoespirituales de los *ayllukuna* y explican hasta cierto punto, la proliferación de cultos, devociones, epistemologías, imágenes e imaginarios que se tejieron, y aún se tejen, en torno a la Madre Tierra entre los pueblos de la cordillera andina. Estas primeras descripciones no solo sirvieron para exaltar la idolatría indígena representada a través de sus prácticas eco-agrícolas y como ejemplo del desarrollo irracional (en cuanto a la relación no instrumental con la tierra) de los grupos prehispánicos, sino que se convierte en una justificación para la conquista y una diferenciación de los vencidos.³² Para el *runa* prehispánico,

³² Existe entre los cronistas evidentes excepciones, por ejemplo, está el caso de Juan de Betanzos quien nos ofrece largas relaciones acerca de los cultivos andinos y hace hincapié en la habilidad de los incas para la canalización de los arroyos destinados a evitar las ciénagas en la época de lluvias, y convertirlos en acequias portadoras de agua para las ciudadelas. Registra el cronista: “Inca Yupanqui les dijo lo que pensaba hacer, y como quería reparar y fortalecer aquellas veras de aquellos dos arroyos que por la ciudad pasaban, cortándoles el perjuicio que la ciudad recibía; y ellos dijeron que estaban prestos para hacer todo aquello que por él les fuese mandado” (resaltado mío 65).

explica Susan Ramírez, la tierra sin explotar--como los depósitos de sal, las vetas de cobre, el agua y otros recursos naturales-- no pasaban a ser recursos sino hasta que se usaban, es decir, “no había ninguna propiedad individual o colectiva sino tan solo el uso colectivo y particular de los recursos” (124).³³ En este sentido, lo diferente de la conciencia cosmológica andina, fue que desde su inicio partió de un concepto biocéntrico de reciprocidad en el cual, indígena y tierra juntos co-construían un *yanan-tinkuy* con su entorno o complementariedad eco-simbiótica. Con relación al concepto de *yanan-tinkuy*, la postura de Javier Lajo señala que se trata de una unión inseparable entre el ser humano y el mundo natural que en el mundo andino se aplica también a lo inanimado como los cerros, la tierra, el agua, las rocas, etc. (87). Así, mediante su espiritualidad y sensibilidad no solo se le daba preferencia a la racionalidad cognoscitiva, sino más bien también integraba una lógica afectiva que le otorgaba dignidad a la tierra y al cosmos. Estos saberes arraigados en el espacio andino fueron imposibles de concebir para el conquistador europeo.

Para Anne Baring y Jules Cashford, los primeros colonizadores y evangelizadores europeos se ocuparon del paulatino alejamiento entre el ser humano y su medioambiente. En su libro: *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image* (1993), las autoras arguyen que el

³³ Lo que resultaba de especial interés al Inca, a sus administradores y funcionarios, a los curacas, principales, mandones y así sucesivamente hacia abajo en la jerarquía, eran los súbditos y su trabajo, no la tierra en sí. La riqueza la constituían las personas, no la tierra. Por ejemplo, en las crónicas se informa que, en las localidades recién conquistadas, el Inca tomaba pertenencia de personas, no de tierras: “aprehendía posesión de los tales señores e pueblos e provincias a ellos sujetos” (Betanzos 93).

desplazamiento de la Madre Tierra y la unidad que representaba para muchas de las culturas no-occidentales fue el producto del binarismo patriarcal hombre/mujer traído por la religión cristiana. Con esta afirmación, aciertan que antes de la colonización, las comunidades agrícolas adoraban a la diosa telúrica no solo por su relación con la fertilidad, sino también por sus lazos con la vida y la muerte integrados a los ciclos lunares. Sin embargo, después de las invasiones occidentales, el nuevo patriarcado que valoró lo masculino sobre lo femenino relegó las formas originarias de articular la tierra. Ellas explican:

We can see these myths as stories told by humanity at different stages of its evolution, both which explore different ways of being in the universe. But our Judeo-Christian tradition, which has inherited only the myth of the god, implicitly presents the duality of spirit and nature as ‘given’; inherent in the way things are. Yet this dualism, as we have seen, was not always there. Furthermore, its origin in human history has been lost to consciousness because, in the patriarchal cultures in which the father god was worshipped as unique creator, no memory of the earlier imagery of the mother goddess as creator survived in recognizable form. (274)

Al igual que Baring y Cashford, Lynn White Jr. expone los peligros que expuso la religión judeo-cristiana dentro del marco ecológico. Según White Jr., esta ideología suscita una actitud despótica sobre la Naturaleza, considerada como objeto de explotación y fuente inagotable de recursos para el ser humano: “Man named all the animals, thus establishing his dominance over them . . . Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen.” Continúa: “We shall continue to have a worsening ecologic crisis until we reject the Christian axiom that nature has no reason for existence save to serve man” (1207). Esta concepción providencialista de la Naturaleza que afirma, como decía Santo Tomás de Aquino,

que Dios había creado el universo para el ser humano, implicó un antropocentrismo legítimo, que acentuó la centralidad del sujeto en el cosmos. Sin embargo, desde su función estructurante, la Pachamama con sus respectivas prácticas culturales, sobrevivió el choque cultural y ecológico de la invasión colonial y rearticulación en torno a nuevas expresiones.

Junto con los primeros estudios antropológicos de Forbes (1870), Philippi (1860), von Tschudi (1846) y Wiener (1880) dedicados a recolectar las creencias y costumbres de la población indígena de los Andes centrales, aparecen diversos ejemplos de prácticas espirituales *runa* relacionadas con la tierra que hoy bajo el lente de la ecocrítica son consideradas como actividades eco-agrícolas.³⁴ En su trabajo de campo *etnoecológico*, realizado entre 1963 y 1966 en Huánuco (Perú). John Murra fue uno de los primeros antropólogos en presentar el conocimiento ambiental del sujeto andino y los avances hechos en cuanto a la construcción y manejo del espacio, en términos eco-céntricos. Es decir, la adaptación de una agricultura biodiversificada que gracias a técnicas agrícolas como los andenes y las acequias hacen posible la regeneración de la tierra que permite al *runa* y a las otras formas de vida continuar su ciclo

³⁴ Por “actividades eco-agrícolas” me refiero a un sistema coherente de actitudes y prácticas destinado al diálogo recíproco de intercambio y mutualidad entre mundo humano y mundo biótico. Este proceso de reciprocidades surge y se desarrolla a partir de una tecnología agrícola bi-dimensional. Es decir, para el *runa* la actividad agrícola es acompañada con rituales de producción, conocidos como “pagapus.” Este pagapus o “pago a la tierra” sirve para estimular simbólicamente el desarrollo de los cultivos o para agradecer y vitalizar la fertilidad de la Pachamama. De este modo la tecnología andina es inevitablemente bi-dimensional ya que considera siempre una dimensión simbólico-religiosa como complemento de la dimensión empírica. Véase Van Kessel 86-106.

natural. En su artículo “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas” (1972), Murra desarrolla la importancia que tuvo para el *runa* prehispánico la percepción y el conocimiento de sus múltiples ambientes naturales para el desarrollo de una meta-economía.³⁵ Con respecto al concepto específico de control vertical de Murra, Mayer y De la Cadena afirman que el autor llamó “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” a la estrategia que los campesinos de los Andes pusieron en práctica para dicho manejo (9-10). Según esta estrategia las comunidades buscan acceder a parcelas ubicadas en diferentes pisos altitudinales, a fin de diversificar adecuadamente su producción agraria. Al manejar territorios con la mayor cantidad de ámbitos ecológicos, mayor será su capacidad de manejo de los diferentes ciclos productivos.

Esta propuesta sobre el manejo simultáneo de las parcelas de tierra es también el concepto de cómo el sujeto andino trabaja, transforma y humaniza a la Pachamama (entendida como mega-organismo viviente que se relaciona con el resto del cosmos: sea con los *ayllukuna*, sea con las *wak'as*, o sea con la *sallq'a* /mundo silvestre). Si la ecología planetaria les proveía con alimentos, agua, cobijo, etc., para la vida, el principio ecoespiritual de reciprocidad implica devolverle a la Madre Tierra la reproducción de lo que tomaban de ella.³⁶ Como dice Freya

³⁵ El objetivo de la meta-economía no es el aumento de capital y poder, sino vigorizar y asegurar el *sumak kawsay* es decir, crear mayor felicidad, bienestar, seguridad social y armonía cósmica. La meta-economía implica en el discurso tecnológico andino una triple actitud: técnica, ritual y ética (Van Kessel 71).

³⁶ En el mundo occidental, este principio es equivalente a “La tercera ley de acción-reacción” de Isaac Newton que señala que cada acción produce una reacción similar u opuesta. Lo que es más interesante acerca de esto es que

Matthews, “The unit of survival is an organism-in-its-environment. If the environment fails to survive, so does the individual” (74). Dentro de este panorama, Murra redescubre el paradigma ecológico de la “complementariedad eco-simbiótica” que venía practicándose en las comunidades altiplánicas por cientos de años.³⁷ Al extrapolar el principio de “control vertical” de Murra, se aprecia la interacción vital y simbiótica entre la sociedad *runa* y la tierra a partir de sus actividades eco-agrícolas. Según Barry Commoner la primera ley de la ecología es que “todo está relacionado con todo lo demás” (33), mientras que Josef Estermann lo explica en términos de la filosofía andina como “el principio de relacionalidad,” (263). Según este principio–axioma de la filosofía andina-, “nada puede existir fuera de la relación, porque esta es la *conditio sine que non* de ‘vida’, y, por tanto, de todo lo que existe” (263). Para el *runa*, la Pachamama sería “un organismo que existe y perdura gracias a la red de interrelaciones vitales entre las partes, es decir, entre los estratos, dimensiones, tiempos y elementos” que la constituyen (263). Si de inicio reconocemos que la agricultura bi-dimensional fue la actividad principal sobre la cual descansaba la estabilidad económica del Tahuantinsuyo, no es sorprendente que hoy en día la fuerza del trabajo *runa* siga guardando relación con las actividades inherentes a los parámetros

dentro de la filosofía indígena ya se tenía constatado este principio desde mucho antes que Newton formulara su ley de acción-reacción; es decir que la complementariedad siempre existió, pero por los designios de la colonialidad del saber nunca fue planteada.

³⁷ La teoría de “la complementariedad eco-simbiótica” ha recibido distintos nombres según distintos autores: control de un máximo de pisos ecológicos (Murra), transversalidad (Condarco), ecología vertical (Troll), movilidad giratoria (Núñez y Dillehay), economía multicíclica (Golte), zonas de vida natural (Tosi), etc. (Condarco y Murra 13-114).

mítico- religiosos en cuanto a la Pachamama.³⁸ Bajo esta reflexión, podemos acordar que la labor agrícola *runa* profesa no solo una relación instrumental (tecnológica, productiva) con la tierra sino también una relación ceremonial y ritual (cantos, danzas, ritos, y otros actos simbólicos) con la Pachamama. Por ende, para la ecoespiritualidad andina, la relación cognoscitiva y lógica de la tierra es secundaria con respecto a la relación ceremonial. En este sentido “el *runa* andino no representa al mundo, sino lo hace presente simbólicamente mediante el ritual y la celebración, lo conoce vitalmente” (Estermann 94). Entonces, el estudio de Murra sobre la complementariedad en la fase agrícola-productiva, revela la profunda huella que tuvo y tiene la relación ecoespiritual, donde el encuentro ritualizado de opuestos (sujeto vs. Pachamama/ Naturaleza) conforma una sola unidad destinada a buscar el bienestar de todo lo que yace en el mundo. La complejidad de este panorama se resalta de manera significativa en los tres mitos a tratar.

El próximo capítulo examina el conjunto de mitos en *El manuscrito de Huarochiri* (1608). Este texto fundamental de los estudios andinos, reúne una serie de ritos y tradiciones

³⁸ Es importante entender que el Tawantinsuyu se refiere al espacio físico y cultural del dominio inca, descubierto por los españoles en 1532. Esta región fue multiétnica y multilingüe y se extendió a lo largo de las cordillas de los Andes, desde lo que hoy es el sur de Colombia hasta el norte de Argentina; incluyó territorios que se expandieron desde las sierras del este hasta la cuenca de la selva Amazónica y hacia el occidente hasta el Océano Pacífico. Los incas fueron uno de los muchos grupos humanos en esta región que comenzó una expansión imperial a mediados del siglo XV. Los incas establecieron relaciones gubernamentales de reciprocidad entre su capital serrana del sur, y su lugar de origen, Cusco, y otros centros étnicos a lo largo de los Andes. Este aumento de poder fue realizado en un período de ochenta años; por eso, muchas civilizaciones no-incas pudieron conservar mucha de su cultura y lenguaje (Horswell 12).

prehispánicas sobre los ideales y las aspiraciones de los sujetos huarochirianos con respecto a la creación del mundo y sus relaciones con el entorno natural. El manuscrito nos cuenta sobre dos épocas: el *ñawpa pacha* o “tiempo antiguo” referida a la época prehispánica, donde habitaban los *machukuna*, “los antepasados” o los “hombres viejos” que eran honrados y respetados por los *ayllukuna*, y a quienes los visitantes eclesiásticos condenaron como demonios y hechiceros. La narración de esta época alude a las creaciones de los distintos *ayllukuna* en la región y cuenta la historia de sus héroes mitológicos considerados dioses locales antiguos. La segunda época es la cristiana que sería el *kunan pacha* o “tiempo de ahora” y empieza con la llegada de los españoles, llamados “wiracochas” y con ellos llegan también las exhaustivas persecuciones y extirpaciones de sus ritos y cultos locales. En este capítulo se explora la agencia de lo no-humano como los animales silvestres y ciertas estructuras geológicas y su interactúan con los seres humanos. El mundo estaría compuesto por los humanos y lo no-humano representado en el imaginario *runa* como entes opuestos y equivalentes, pero en constante equilibrio. Según, sus mitos la mantención de tal equilibrio fue encargada a los seres humanos.³⁹ Desde una lectura ecocrítica de los mitos, se muestran las derivaciones de las relaciones orgánicas con el medioambiente dentro del mundo indígena antiguo, las cuales se ven problematizadas en el mundo indígena.

El segundo mito comienza con la degollación del personaje mitológico Inkarrí. El héroe Inkarrí ha quedado desprovisto de poder ya que su cabeza ha sido separada de su cuerpo. Según

³⁹ Aquí la palabra “equilibrio” se entiende como la aceptación de un mundo existencial de fuerzas opuestas consideradas complementarias, no antagónicas.

el mito, las extremidades de Inkarrí fueron enterradas bajo tierra, donde permanecen regenerándose. La sangre de Inkarrí está viva en el útero de la Madre Tierra. Una vez que la cabeza se reconstituya con el cuerpo, el Inca rey regresará y vencerá al Rey español. Cuenta la historia, que el retorno de Inkarrí restituirá la organización social de los *runakuna* y terminará con el período de desorden y oscuridad iniciado por los españoles. Ese día amanecerá en el anochecer, los reptiles volarán. Se secará la laguna de Parinacochas, entonces el gran pueblo que Inkarrí no pudo concluir será de nuevo visible (Ortiz Rescaniere 139). En este capítulo examino la crisis ambiental --pachacuti (cambio cataclísmico) que produjo la codicia española como un discurso de crítica y resistencia ante el imperante sistema colonial extractivista. El mito de Inkarrí se analiza a la luz de las diferencias ecológicas entre las comunidades andinas y los conquistadores españoles. Se hace particular referencia a la sensibilidad hacia el mundo no-humano, sensibilidades que no sólo se basaron en un comportamiento de conservación medioambiental, preservación y/o consumo de los recursos naturales, sino que muchas veces se personificó bajo una ecoespiritualidad en nombre de un principio cosmológico propio.

En el tercer mito llamado el mito de Wa-kón y los Willcas, el dios Wa-kón devora a la diosa Pachamama, madre de los mellizos Willcas, tras su fracasado intento de seducirla. La lucha entre Wa-kón y Pachamama, resulta en la muerte de la Madre Tierra quien al morir toma el aspecto del nevado ubicado en la provincia de Canta conocido como “La Viuda.” En este tercer capítulo se muestra la evolución del cosmos para señalar el nacimiento de una geografía sagrada (*pachakiwa* en quechua), proceso por el cual las formaciones geográficas se explican a través de símiles con los seres humanos. Asimismo, se da voz a los seres no-humanos como el añás (especie de zorro de Perú), las aves, el puma, el cóndor y la serpiente presentando el mundo animal como un conglomerado de sujetos con voz. Como tarea se subrayan las diferencias

ecológicas considerando las referencias telúricas-ecoespirituales. Nace de este modo, la simbiosis entre las expresiones propias sobre el uso de la Naturaleza y sus recursos y las preocupaciones del impacto que la colonización española tuvo en las creencias míticas.

El estudio de este mito bajo un lente ecoespiritual me lleva a reflexionar sobre temas actuales en el siglo XXI, en que las actividades extractivas y el capitalismo neoliberal (intercambios y flujos de mercancías, capitales, servicios y seres humanos, fomentados por el neoliberalismo) prevalecen como base de desigualdades sociales y desastres ecológicos en buena parte de los Andes.

En suma, las tres narrativas que examino poseen una complejidad que se puede apreciar mejor al ser situada no solo en el contexto de la religiosidad andina, sino también en el devenir del país dentro del modelo económico neoliberal cinco siglos más tarde. La tarea de interrogar su significado y de hacer una reflexión crítica sobre las articulaciones de la ecoespiritualidad en torno al simbolismo de la Pachamama, nos permite (re)leerlos con una mirada más amplia, que desvela significados de más trascendencia cultural, social y política. Mi lectura del paradigma ecológico- enfocado en la Pachamama- y representado en los tres mitos reposiciona no solo la diversidad pluricultural trans-indígena, sino también aborda el tema de la ecoespiritualidad con el propósito de generar una reflexión profunda sobre cómo los mitos andinos y otras formas de representación cultural reconstruyen la complementariedad sujeto-Naturaleza y las nociones de una economía autosuficiente, comunitaria, solidaria, equitativa y sostenible.

Capítulo I: La representación de la Pachamama en *El manuscrito de Huarochirí*

Cuentan los indios de Huarochirí que, al regresar los hombres de la caza, sin importarles la cantidad de sus presas, “todos los que habían quedado en el pueblo, hombres y mujeres de edad, cualquier persona que fuera, todos los esperaban con chicha.⁴⁰ A la llegada de los que habían participado en el chaco, decían: ‘Vienen muy cansados’ y derramaban grandes cantidades de chicha sobre los hombres y en el suelo” (*Ritos y tradiciones de Huarochirí* 71). La tradición ancestral de derramar bebidas en el suelo antes de ingerirlas sigue vigente en la sierra del Perú. Ya sea un té de coca, una Inca Kola o un vaso de chicha, se sigue preservando la costumbre de ofrendar a la Madre Tierra, en quechua la Pachamama.⁴¹ Para la cosmovisión andina, este rito responde a una actitud de pago o tributo a la tierra y a un constante diálogo con la Naturaleza.

En los últimos años, la relación entre la cultura andina y el entorno ecológico ha tenido un lugar prominente en los estudios literarios.⁴² En *El manuscrito de Huarochirí*, seguido por las

⁴⁰ Huarochirí es hoy en día una de las seis provincias del departamento de Lima, Perú. Se ubica en la zona elevada del departamento y limita al oeste con las provincias limeñas limítrofes al Océano Pacífico.

⁴¹ Referente a la chicha, es interesante notar que, en el noreste de Argentina, la preparación de la chicha y su consumo se realizan preferentemente en las ceremonias que propician la fertilidad. Según un mito Tacana, la Pachamama es la que les enseñó a los seres humanos a preparar la chicha. El mito afirma, además, que la Pachamama había indicado que este brebaje debía reservarse solo para su culto (Mariscotti de Görlitz 102)

⁴² Clifford Geertz explica que el concepto de “cultura” relacionado al análisis religioso, se refiere a un sistema de concepciones heredadas y transmitidas históricamente expresadas en forma simbólica y mediante los cuales los sujetos se comunican, perpetúan, y desarrollan su conocimiento y actitudes hacia el mundo (89). Además, cabe

crónicas de intelectuales indígenas como Guamán Poma de Ayala, Titu Cusi Yupanqui y Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua es notable el lugar privilegiado que ocupa en estas crónicas el vínculo entre la Naturaleza, la vida social y ritual ancestral. Sin embargo, en lo que atañe a las relaciones e historias, mejor conocidas como “Crónicas de Indias”, es imposible dejar de preguntarse por qué fue, y sigue siendo para muchas comunidades andinas, fundamental el culto sagrado a la Pachamama. Con un énfasis en el proceso de la construcción cultural de la Pachamama en el mundo andino, aquí examino críticamente el significado de la tierra y su entorno natural en *El manuscrito de Huarochirí*. Al leer los mitos del manuscrito resulta notable la marcada descripción del espacio geográfico y la importancia de la Pachamama en la historia, espiritualidad, pensamiento cosmológico y vida cotidiana de los habitantes huarochirianos. Mi perspectiva ecocrítica postcolonial sirve para examinar la construcción cultural de la Pachamama en tres postulados básicos: en primer lugar, la Pachamama como espacio geográfico; en segundo lugar, como ente vivo y hambriento que reclama un sustento y en tercer lugar, deslindándose de la segunda premisa, la Pachamama como donadora de vida.⁴³ Las páginas que siguen se enfocan

recordar, como apunta Mignolo en su introducción a la edición en lengua inglesa de la *Historia* de Acosta que, en la terminología de Europa renacentista, “religión” y lo que hoy entendemos como “cultura” estaban entendidas – aunque no precisamente separadas- dentro de la dimensión de lo moral (xxiv).

⁴³ Debe decirse que en este ensayo tal aproximación teórica, el de la ecocrítica postcolonial, responde a una preocupación por visibilizar la explotación ejecutada por los imperios coloniales sobre comunidades indígenas y su medio natural. Para ello me centro en las estrategias estéticas y las representaciones geográficas articuladas en el manuscrito, las cuales aportan una visión del entorno geográfico enraizada en la conciencia eco-espiritual andina que personifica a sus deidades en las fuerzas naturales y en los seres no-humanos. Considero que esta forma de

en estas tres premisas y muestran cómo, mediante un proceso de análisis ecoespiritual, estos mitos llegan a delinear una subjetividad andina identitaria sustentada por conceptos ancestrales de la tierra en el cosmos y la relación intrínseca entre el sujeto humano y la Naturaleza.⁴⁴

El texto apunta de varias maneras a una preocupación con el saber medioambiental y la preocupación por un equilibrio ecológico. En la medida en que las construcciones ideológicas de la Pachamama se vayan esclareciendo, mi propósito es reflexionar sobre el modo en que los ritos y tradiciones dentro del manuscrito conforman tramas discursivas que envuelven y construyen el saber indígena de la época. En mi teorización de la ecoespiritualidad andina inherente del principio de relacionalidad, continúo resaltando este modo de interactuar con el entorno que, en los Andes, conforman historias alternativas que le dan voz a la tierra y a la Naturaleza. Esta sección del capítulo explora el paradigma de la ecoespiritualidad en las historias y mitos del Huarochirí y propone ampliar esta noción a sus dimensiones religiosas, políticas y culturales ya que nos proporciona una visión alternativa de la cultura medioambiental indígena de los *ayllukuna* de la región. Al interpretar el entretejido de las diversas dimensiones ecoespirituales que rodean a la figura de la Pachamama y que se despliegan en el manuscrito, se hace presente esta perspectiva que niega la dicotomía humano/no humano impuesta como modelo económico,

lectura revela cómo las preocupaciones y la explotación medioambiental están enclavados con el sexismo, el racismo, el eurocentrismo y otros fenómenos que promueven la dominación de un grupo humano sobre otro. Acerca de la interconexión entre los estudios postcoloniales y ecocríticos, véase Huggan y Tiffin 33-34.

⁴⁴ Es importante notar que en el siglo XVII Ávila calificó al *corpus* de estas narraciones como “fábulas”, sin embargo, durante el siglo XIX, este calificativo fue reemplazado por “mitos”.

político y religioso por la conquista. Asimismo, la ecoespiritualidad no sólo presta atención al impacto de los sujetos humanos sobre el mundo natural, pero a la vez pone en cuestión el impacto de la Naturaleza sobre las culturas. La relación cultura y Naturaleza es inseparable y así lo demuestra el gran *corpus* de historias naturales y relaciones geográficas de Indias recogidas durante el período moderno temprano.⁴⁵

La expansión de los saberes naturalistas que propició Felipe II supuso un modo de ordenar y de clasificar la nueva Naturaleza americana que proyectó una reorganización del campo de conocimiento. Comprender y escribir sobre el mundo natural fue un modo de conocer y subyugar la realidad inmediata a la que se enfrentaron los soldados y los colonos españoles. Millie Gimmel argumenta que parte integral de este encuentro cultural fue medioambiental: “as each culture had to come to terms with the exotic and almost unbelievable creatures and plants brought by the other groups. In the Americas the native inhabitants were as awed by dogs and horses as the European invaders were of bison and llamas” (167). En este período de cambio e incertidumbre, el reconocimiento de la inconmensurabilidad de la Naturaleza americana así como la relación dinámica entre sujeto y medioambiente se convirtieron en uno de los tropos fundamentales en el discurso histórico global sobre la empresa española en el continente americano.⁴⁶

⁴⁵ El período moderno temprano es un concepto empleado por historiadores para referirse al período en Europa occidental y sus primeras colonias que atraviesa los tres siglos entre la Edad Media y la Revolución industrial.

⁴⁶ Por “tropo” me refiero a la definición clásica de figura retórica, en cuanto símbolo capaz de darle un sentido diferente a una frase o palabra de aquel que le compete.

En aquel contexto histórico, los mitos en *El manuscrito de Huarochirí* exponen el legado cultural y espiritual de los antiguos pueblos huarochirianos y reconocen que en la cosmovisión andina los elementos naturales como las plantas, los animales y la topografía como los ríos y cerros eran además elementos que poseían materia y espíritu. Así lo expone el jesuita José de Acosta (1539–1600) en su *Historia natural y moral de las Indias*, quien establece que los indígenas mantenían dos tipos de “linajes” con la Naturaleza: uno relacionado a las “cosas naturales y universales”, y otra relacionado a las “cosas imaginadas o fabricadas por invención humana” (5-6). Mientras que el primer linaje se subdivide en entes de la Naturaleza, como el sol, la luna, el fuego, el mar, el rayo, etc., el segundo linaje se refiere a entes topográficos como ríos, árboles, montañas, rocas, etc. Sin lugar a duda, estos discursos recopilados en documentos coloniales, narrativas orales y en *El manuscrito de Huarochirí* sugieren una temprana conciencia indígena que se opone a esquemas de organización antropocéntricos que tuvieron como objetivo racionalizar, ordenar y controlar la Naturaleza. Como señala Robert Marzec, este “temor ontológico a la tierra indisciplinada” (31; traducción mía) usualmente encubrió la ambición violenta del colonialismo para explotar recursos naturales extranjeros. Por otra parte, el concepto andino de ecoespiritualidad trae a la luz la sensibilidad *runa* en cuanto a la relación entre la tierra y la Naturaleza y cómo se argüirá en este capítulo, es a partir de esta diferencia ecológica que el *runa* se define como “ecológicamente otro” con respecto al conquistador europeo.

El infierno junto al paraíso

La llegada de los españoles al continente americano puso el mundo al revés (“el mundo al reués”) como escribiría la pluma de Waman Puma.⁴⁷ En este mundo volcado patas arriba, derivado de la experiencia cataclísmica de la conquista y de la colonización, los amerindios miraron espantados el modo racional y predatorio con el que los españoles intentaron controlar la Naturaleza y la tierra. Una primera idea de este desorden causado por la corona española aparece en *Primer nueva coronica y buen gobierno* (1615) donde se detalla los daños de la conquista, los maltratos del corregidor, las sanguinarias usurpaciones, los robos de tumbas, los saqueos de pirámides y *wak'as* y los perjuicios perpetrados por la ambición del oro y de la plata. Con la misma determinación el jesuita Pedro Lozano escribe la reacción del indio Atiaguayé diciendo a los suyos “Los demonios, sin duda, nos han traído a la tierra a estos hombres y que con nuevas doctrinas e invenciones tiran a apartarnos del antiguo y loable modo de vida que observaron nuestros mayores” (371). En estos y otros pasajes emerge la ambición desmedida de los extranjeros por los metales preciosos que conllevó a una concepción nueva de la Naturaleza americana en condición de inferioridad, meramente como recurso para ser explotado, e introdujo nuevas consideraciones sobre la dinámica y relación existente entre el *runa* y el medio ambiente.

Por otro lado, hasta ese momento, las sociedades indígenas prehispánicas habían seguido un modelo económico basado en los sistemas de tributos puestos en práctica por los incas y aztecas, con el cual los jefes designados (*kurakas* en Perú y *caciques* en México) les concedían cuotas de bienes y trabajos (asociado al sistema de encomienda) de acuerdo con la supervivencia de las economías locales. En cuanto a la relación orgánica desarrollada en el sector andino entre

⁴⁷ Véase, Waman Puma de Ayala 220. Aquí no uso Huamán, la ortografía alternativa.

los sujetos y el medioambiente, esta relación acompañaba tanto las labores productivas como la convivencia comunal basada en relaciones de regeneración y, sobre todo, en principios de reciprocidad y complementariedad (Beltrán, Estermann, Pacari, Van Kessel, Van Den Berg). Los colonizadores, por su parte, forzaron un proyecto civilizador diametralmente opuesto. Esta nueva forma de relación extractiva que se desarrolla a partir del siglo XVI fue definida por el geógrafo francés Jean Brunhes como “economía de rapiña”, en tanto que designa “una modalidad peculiar de ‘ocupación destructiva’ del espacio por parte de la especie humana, que tiende a arrancarle materias minerales, vegetales o animales, sin idea ni medios de restitución ...” (citado en Castro Herrera 35). Esta apropiación de la biodiversidad americana por parte de los imperios europeos se basó en el fundamento de la modernidad (Coronil 31). Es decir, la manipulación y producción de la Naturaleza y sus recursos naturales en el marco de la conquista desplegó un eco-capitalismo que vendrá a convertirse en el régimen “characteristic of the society of control, which hopes to intensify the manipulation of the different dimensions of life, both human and non-human” (Cajigas-Rotundo 67). A partir de los primeros viajes de exploración a fines del siglo XV, aquel *Mundus Novus* comprobó la existencia de lo que parecía una riqueza ilimitada: metales preciosos, grandes extensiones de tierra para explotar y mano de obra gratis. De ahí que la corona española pensara que la vía más factible para la integración de España al nuevo mercado global fuera la explotación y dominación, una explotación que el concepto de colonialidad de la Naturaleza presenta y postula como norma cultural eurocéntrica. La colonialidad del poder-en el sentido que le da Quijano a ese término- como discurso colonizador, fue articulándose en torno al capital y a las demandas del mercado mundial. La corona española rara vez pensó en fomentar una relación orgánica con el ecosistema de la misma manera que había ocurrido en el incario. Según Quijano, la colonialidad del poder como nuevo patrón de

dominio europeo encontró su sustento en dos ejes fundamentales: en primera instancia, en un discurso racista, el cual fue establecido como instrumento de clasificación social básico de la población americana. Esta idea de raza partió de “una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” (202). Por esta razón, Quijano propone que este fue “el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía” (202). Por consiguiente, desde el primer encuentro con los europeos, el *runa* del antiguo Tawantinsuyu fue visto como ser inferior. Por otra parte, dicho discurso racista se instauró en las colonias junto con una nueva articulación de control y de explotación de todas las subjetividades humanas y no-humanas, lo que se consideraría el segundo eje de la colonialidad del poder: la colonización de la Naturaleza. Este sistema implicó, en consecuencia, el control del trabajo humano, la apropiación de tierras y de sus recursos naturales, y la distribución de los productos derivados de estos. Ambos ejes, raza y dominación de recursos humanos y no-humanos, quedaron estructuralmente asociados, siendo dependientes el uno del otro para existir o para cambiar. De ahí que la “colonialidad de la Naturaleza” funcionó como uno de los ejes de la colonialidad del poder, no sin momentos de violencia, explotación y abusos, necesarios en última instancia para la formación de una nueva economía capitalista global.

Las lecturas historicistas de los textos de cronistas y de extirpadores de idolatrías sobre la destrucción americana, como Juan de Betanzos (1550), Pedro Cieza de León (1553), Cristóbal de Molina (1575), José de Acosta (1590), Felipe Guamán Poma de Ayala (1615), Garcilaso de la Vega (1609), entre otros, muestran el proceso de explotación medioambiental inaugurado junto con la conquista. En primera instancia, el encuentro con esa Naturaleza “descubierta” ofreció, a simple vista, el lugar idóneo para concretar un retorno a los ideales del cristianismo primitivo.

De esta manera, la Naturaleza americana estuvo ligada, durante el siglo XVI, como muestra el tercer viaje de Colón, a la idea del redescubrimiento del Paraíso Terrenal caracterizando a América como un *locus amoenus*.⁴⁸ Los lugares míticos del *Libro de las maravillas* (1298-1299), de Marco Polo, del *Libro de las maravillas del mundo* de John Mandeville (1356), o del *Imago Mundi* (1410) de Pedro d'Ailly se encarnaron en el Nuevo Mundo. A partir del discurso mitificador del Almirante quedaron sentadas las bases para la formulación del mito del “Buen Salvaje,” que serán retomadas por Pedro Mártir y Fray Bartolomé de Las Casas en sus denuncias sobre el estado de esclavitud acometido contra los amerindios.⁴⁹ Esta búsqueda del paraíso prometido, América podía entregarlo a cualquiera que se atreviese a desafiar sus cumbres nevadas, caudalosos ríos o amazona indómita. De simples campesinos a abordar un destino heroico, toda la luz y la gloria podía concretarse en el Nuevo Mundo. No obstante, una vez

⁴⁸ El *locus amoenus*, es el tropo principal en el mundo clásico que formó "el motivo principal de todas las descripciones de la naturaleza" desde el Imperio Romano hasta el siglo XVI (Barasch 309). Espacio idílico por excelencia, el *locus amoenus*, es un espacio que incluye una variedad de elementos. Entre estos, una arboleda, un prado, un manantial o un arroyo, canto de pájaros y una brisa cálida (Paravisini-Gebert 316-317).

⁴⁹ El concepto del *Buen Salvaje* fue utilizado por influyentes pensadores franceses como Michel de Montaigne y Jean-Jacques Rousseau (y siglos después Michel de Certeau y Claude Levi-Strauss) para alimentar la imagen de un amerindio íntegro, sincero, sabio, que vivía en armonía con la Naturaleza y despreocupado del dinero y otras comodidades de la civilización. Esta corriente de inspiración humanista es antigua y difusa. Sus orígenes se remontan a los contactos iniciales que los europeos establecieron con los habitantes del Nuevo Mundo. Según Henri Favre, la descripción idealizada que hizo Cristóbal Colón de la población amerindia lo convierte en el primero en establecer tal combinación, el indígena y sus bondades ingenuas (7-8).

llegados a este “destino providencial,” los conquistadores pronto descubrieron que la Naturaleza paradisiaca que había descrito Colón no era tan placentera como imaginaron. Sus planes de utopía, idealización y gloria que se evidencian en la escritura de Colón y en las crónicas de la época se desvanecieron fugazmente.⁵⁰ La agreste geografía andina o *pachakiwa* en quechua, con sus altas montañas, fríos intensos, cambios bruscos de temperatura y sequías rápidamente hicieron desaparecer el concepto místico-geográfico que el cristianismo había dado a la geografía terrestre. De hecho, en las nuevas crónicas se produce un giro interesante. Por ejemplo, en su *Crónica*, Cieza de León describe la geografía y las montañas andinas como: “montañas altísimas y muy espantosas” (121) afirmando que “hay grandes montañas, y algunas muy espantables y temerosas” (197). De igual manera, Fray Pedro de Aguado en su *Conquista y población de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada* (1581) desarrolla este punto indicando la inclemencia de la tierra:

... fue buen acuerdo el que Salinas tomo en esto, porque fue poner brio a los soldados para que con mas vigor siguiesen el trabajo y sufriesen los ynfortunios que la maleza y aspereza de la tierra les ofrecía, porque los vnos con verse ya alcaldes y regidores y los otros con esperanza de serlo otro año, animavanse a tolerar la pesadumbre de la pacificación de aquella tierra (33)

⁵⁰ La palabra “crónica” aquí se usará como fuente con contenido histórico. De este modo, aunque no todos sean cronistas oficiales de la corona como lo fue Oviedo, se usará el término cronista para todo recopilador de los eventos de las Américas.

De aquí que no es de extrañarse que ya para comienzos del siglo XVIII las autoridades virreinales no aprobaran fácilmente el emprendimiento a nuevas exploraciones, sobre todo hacia el oriente debido a las dificultades ambientales y el salvajismo de los pobladores (Lorandi 21). Este desorden y salvajismo solo podía aplacarse trayendo el “orden” al Nuevo Mundo. Los encuentros con una Naturaleza salvaje aparentemente poco alterada por los grupos indígenas, junto con la variedad y abundancia de nuevas especies de plantas, hicieron que la región americana ingresara en el imaginario europeo como un espacio virginal vulnerable a “the colonisation by an ever-expanding and ambitious imaginative symbolism” (Grove 5). Basándose en este espacio natural indómito, como explica Emanuele Amodio, los conquistadores “naturalizaron” los espacios geográficos que encontraron, una suposición que les permitió reclamar la tierra sin el debido reconocimiento de los derechos indígenas anteriores. Como declara Fray Pedro de Aguado, hay un reconocimiento de la necesidad de “pacificar la tierra” y por supuesto, junto con esta a los indígenas que habitan en ella. Conforme avanzaba la exploración de las tierras americanas, el estado de barbarie en el que se encontraban estos seres nativos apareció justificada a una figura central en el discurso evangelizador: el demonio. Con este bagaje medieval, inspirado en las cruzadas, se planteó la idea de que el reino americano estaba sujeto a las influencias del demonio. Una forma de contrarrestar estas influencias demoniacas será la instauración de campañas para la extirpación de idolatría como la realizada por el padre Francisco de Ávila en la región de Huarochirí en el siglo XVII.

La barbarie de los sujetos americanos y de sus tierras podía contrarrestarse si se planteaba un proyecto civilizador no solo para los indígenas sino también para sus espacios geográficos. Históricamente, en Europa del siglo XVI, la Naturaleza salvaje o el desierto, es decir aquella Naturaleza desconocida que no había tenido contacto con los seres humanos, llevaba por lo

general adjetivos muy diferentes de los que tienen en la actualidad. Conceptos como “abandonada”, “salvaje”, “solitaria” y “estéril” eran las connotaciones más asociadas con estos espacios desperdiciados. A su vez, las emociones que evocaban estas tierras eran de desconcierto o de terror. En la mitología y la religión, el desierto era un espacio de encuentro entre el ser humano y otros seres sobrenaturales, y/o sus alteridades y muchas de las asociaciones negativas de la palabra tenían un origen bíblico (Feldt 2). En la biblia estos lugares ubicados en los márgenes de la civilización son referidos como zonas donde es demasiado fácil perderse en la confusión moral y la desesperación (70). Recordemos que el desierto fue donde Moisés y su pueblo vagaron durante cuarenta años, y donde casi abandonaron a su Dios para adorar a un ídolo de oro. Asimismo, fue en el desierto donde Cristo, el hijo de Dios, fue tentado por Satanás durante cuarenta días. Estas narrativas bíblicas perfilaron el miedo a los espacios desérticos y remotos en el pensar medieval del sujeto europeo y contribuyeron al proyecto de apropiación y destrucción de los espacios naturales en las colonias.

Por otro lado, según Lane Simonian, a diferencia de los colonizadores, los indígenas, aunque temían a los espacios inhabitados, no los odiaban (34). Los espíritus peligrosos y los animales de estos territorios salvajes tenían que ser respetados y los seres humanos no tenían ni el poder ni el derecho para sacarlos de su hábitat. Así, los indígenas aceptaban los peligros espirituales y físicos de las cordilleras, los llanos, los bosques, los desiertos y aquellos lugares desolados. Más aún, el precepto bíblico de sojuzgar la tierra no tenía contraparte en las religiones nativas. Al convertir estos espacios salvajes en campos de cultivo los indígenas no trataban de agradar a Dios sino simplemente se trata de aumentar la producción agrícola y ganadera para cubrir las demandas alimenticias. Aunque evidentemente, la cultura andina también estableció su dominio sobre el mundo biótico, ya que de él dependió el desarrollo del incario (desde el norte

de Argentina hasta el sur de Colombia), su domesticación del mundo natural se basó en el desarrollo sostenible y en el equilibrio con el entorno, articulado junto con los ritmos de la Naturaleza, con las fases lunares y con las épocas de lluvia, haciendo que la tierra fuera más productiva y sus productos tuvieran mayores contenidos nutricionales. Por otro lado, de igual importancia fue para el indígena la sensibilidad ecológica, para el cual convivir con la Naturaleza implicaba “vivir en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia” (Huanacuni Mamani 80). Es decir, para las culturas andinas no se distinguió ontológicamente la sociedad humana frente a todos los otros seres y espíritus que poblaban su entorno. Para el *runa* el medioambiente estaba poblado de subjetividades, entes visibles e invisibles que al igual que los seres humanos compartían muchas de sus cualidades interiores (sensibilidad, autoconciencia, carácter, juicio, palabra, etc.), es decir poseen *camay* (alma). Esta corriente de pensamiento ontológico rechaza la perspectiva del androcéntrica “sujeto en el medio ambiente” y más bien propugna una perspectiva en la cual la humanidad es parte íntegra del medio ambiente y no algo aparte. Esta forma de espiritualidad con la Naturaleza defiende la conexión entre los sujetos terrenales y los entes divinos, no solo mediante prácticas ritualistas sino también mediante la contemplación de su entorno natural enfocándose en la formación de una conexión espiritual entre sujeto y medio ambiente. Se manifiesta, entonces, una ecoespiritualidad que toma como punto de partida la existencia de una red interdependiente entre los sujetos y la tierra. Es este sentimiento de conexión con la Madre Tierra como ente sacro, lo que motiva al sujeto indígena a otorgarle al medio ambiente y a los seres no-humanos un aura mística y sagrada. En este sentido, *El manuscrito de Huarochirí* provee un discurso geográfico y natural que alcanza a revelar aspectos de un espacio físico real,

así como imaginario.⁵¹ La Pachamama aparece como un lugar cohabitado por seres animados, inanimados, dioses y *w'akas*, tema central a través del texto.

La historia del *Manuscrito de Huarochirí*

El manuscrito sin título, conocido como *El manuscrito de Huarochirí*, se divide en treinta y un capítulos escritos en quechua por un ladino desconocido y describe las deidades, los rituales y las mitologías compartidas por los distintos *ayllus* del territorio de Yauyos y Huarochirí desde el pasado prehispánico hasta el presente colonial.⁵² Escrito entre finales del siglo dieciséis e inicios del diecisiete y de autoría desconocida, es el único texto, hasta ahora conocido, con formato de libro producido por indígenas durante el periodo colonial. De aquí que, como único texto quechua del siglo XVII, es incuestionable la importancia de este manuscrito tanto por su contenido como por su forma oral. Su recopilación data de una fecha imprecisa, pero se ubica dentro de los primeros años del siglo XVII. Aun así, el manuscrito no fue impreso hasta el siglo

⁵¹ La copia original de *El manuscrito de Huarochirí* está seguida por un texto sin acabar llamado *Tratado y relación de los errores, falsos dioses*. El padre Francisco de Ávila afirmó que el *Tratado* era su propia obra. Sin embargo, Alan Durston, Pierre Duviols, Gerald Taylor y Frank Salomon postulan que es de autoría indígena y no del padre Ávila.

⁵² Alan Durston provee la mayor cantidad de datos hasta ahora compilados sobre la autoría de *El Manuscrito de Huarochirí*. Basado en Stan Rowe, Durston indica que el autor y escribano del texto fue el indígena Cristóbal Choquecasa. Durston analiza la petición de Sunicancha junto la relación entre Choquecasa y Ávila para desarrollar su hipótesis. Frank Salomon por otro lado, sugiere que la nota en el margen del manuscrito, “de la mano y pluma de Tomás” y el bajo nivel de gramática española del transcriptor son evidencia de que él era un “escribano de naturales” (un escribano bilingüe), un escribano de la villa, o un funcionario nativo del régimen colonial (24).

diecinueve, en 1875. Sin embargo, su estudio académico no se realizó hasta 1966 cuando aparece la primera edición bilingüe de quechua- español por José María Arguedas y titulada *Dioses y hombres de Huarochirí*. Asimismo, en 1987 el lingüista Gerald Taylor también publica una traducción bilingüe titulada *Ritos y tradiciones de Huarochirí*.⁵³ De ahí en adelante, ha sido traducido a seis idiomas además del español. La única copia existente de este manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, junto con otros documentos escritos por el doctrinero y extirpador de idolatrías Francisco de Ávila. Asimismo, el manuscrito parece estar ineludiblemente ligado al marco específico de una campaña de extirpación de idolatrías llevada a cabo en Huarochirí por Ávila.

Educado por jesuitas en Cusco, Ávila fue ordenado sacerdote en 1596. Tres años después empezó su trabajo en el curato de San Damián de Checa, en la provincia de Huarochirí y fue nombrado vicario y juez eclesiástico de la provincia. En septiembre de 1607 un grupo de indígenas de la feligresía de Ávila presentaron unos capítulos de denuncias ante el juzgado eclesiástico de Lima, conocido como la petición de Sunicancha. Éstas acusaban al doctrinero de una serie de inmoralidades y abusos cometidos en contra del curato de San Damián. Se le acusaba de repetidas ausencias del curato, cobrar excesivos tributos, servirse ilegalmente de la fuerza de trabajo indígena y utilizar parte de las cosechas con fines de comercialización. Como

⁵³ Con el propósito de realizar una lectura particular referente al uso de los conceptos quechuas: *Pachamama*, *uku pacha* y *allpa*, al hacer referencia a pasajes de *El manuscrito de Huarochirí* cito la edición bilingüe, quechua español del lingüista Gerald Taylor (citada como *Ritos y tradiciones de Huarochirí*) y además la edición de Arguedas (citada como *Dioses y hombres*)

consecuencia de estas acusaciones, Ávila fue apresado. Al salir de prisión, Ávila junto con la colaboración de padres jesuitas se dedicó, por razones que no han sido explicadas, a destruir *wak'as* e ídolos, descubrir ceremonias clandestinas y extraer confesiones públicas de idolatría por todo el territorio de Huarochirí y Yauyos.⁵⁴

Por un lado, su recopilación de las tradiciones y mitos indígenas parece cumplir con la agenda de producir materiales en quechua con el propósito de instruir a los indígenas en su propia lengua y así convencerlos de la necesidad de cristianizarse. Sin embargo, las posturas contradictorias con respecto a las prácticas ceremoniales *runa* y la religión cristiana en el manuscrito impiden cualquier posibilidad de evangelización judeo-cristiana.⁵⁵ Además, ya que la recolección de estas narraciones fue hecha durante su campaña de extirpación de idolatrías en Huarochirí y provincias contiguas, se apoya la idea de que más que un proyecto evangelizador, el manuscrito pretendía implicar a los pobladores de la región en prácticas no cristianas. De aquí que el manuscrito recoge discursos orales sobre el sistema de pensamiento religioso de los huarochirianos como prueba de sus errores e idolatrías. Como señala George L. Urioste, el mérito del manuscrito recae en: “ser la única descripción extensa en quechua que expresa la visión del Hombre Andino, no por medio de un modelo cultural foráneo, sino desde un punto de

⁵⁴ Para más información sobre la biografía de Ávila, véase Teodoro Hampe Martínez.

⁵⁵ Jonathan Z. Smith ha teorizado el uso y el entendimiento del concepto religión traído a las Américas durante el siglo dieciséis. Smith postula que este concepto fue una categoría occidental impuesta sobre ciertos aspectos de las culturas indígenas (en particular, la adoración de la naturaleza) y fue entendido por los colonos, como un sistema de creencias que resultan en un comportamiento ceremonial (269).

vista interior” (xiv).⁵⁶ En este sentido, el manuscrito constituye en esta categoría un referente clave para reconstruir las nociones implícitas de Naturaleza en las prácticas religiosas, sociales y políticas de los *ayllukuna*, rompiendo con la idea de que los ritos y ceremonias festivas eran simplemente un hecho social, sino, más bien, un agradecimiento al mundo sobrenatural por haber permitido la maduración de los productos agrícolas. Asimismo, la voz narrativa deja en claro la presencia de otros conocimientos tradicionales y otras lecturas de la cultura indígena que refieren al modo específico ancestral de estructurar el saber. Además, como discurso cultural y proyecto histórico, el manuscrito ofrece una cosmovisión integral de las relaciones de los seres humanos con su medio ambiente y su espacio geográfico.

Los relatos del manuscrito revelan pautas que muestran la insuficiencia de un análisis cultural andino sin englobar el medio ambiente, como un agente vivo y primordial para la construcción de éste. Por otra parte, también se hace preciso tener en cuenta a la hora de analizar el manuscrito distinguir cuidadosamente la distancia cronológica y de perspectiva en la que nos encontramos para tratar de no caer en el estereotipo de un “indio ecológico”, que ciertamente no debe aplicarse como una generalidad absoluta.⁵⁷ Ciertamente es, que las prácticas indígenas no siempre

⁵⁶En mi opinión los mitos y rituales de la región Huarochirí en el manuscrito están relativamente no mitigados por la influencia española.

⁵⁷ Michael E. Harkin y David Rich Lewis arguyen que el emblema del “indio ecológico”, es un artefacto ideológico y político que establece un conjunto de creencias y prácticas de culturas aborígenes estructuradas en relación con el mundo natural. Asimismo, como tropo en el discurso político-religioso de finales de los noventa, resalta que la sustentabilidad (la habilidad de permanecer en el mismo medioambiente por más de un milenio) de culturas autóctonas ha sido lograda a partir de conocimientos ecológicos tradicionales sin ahondar en investigaciones

han llevado a un equilibrio medioambientalista, sin embargo, sí se reconoce que las articulaciones de la cosmología andina comparten un conocimiento detallado del medio ambiente. Sus saberes normativos sobre caza y pesca o restricciones determinadas sobre acceso a ciertas áreas (muchas veces reguladas por el chamanismo) van ligados con frecuencia al discurso andino de *sumak kawsay* o Buen Vivir.⁵⁸ Esta racionalidad corresponde a un contexto social con funciones propias que se inscribe en su modo de relacionarse con la Naturaleza.⁵⁹ David Choquehuanca, Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia, explica: “Desde tiempos inmemoriales acostumbramos hablar con nuestras aguas y respetarlas, con nuestro sol y nuestra

etnográficas. Finalmente, las culturas autóctonas y sus representaciones ecológicas están siendo utilizadas por organizaciones institucionales (con agendas propias) como herramientas para alcanzar objetivos políticos que, a veces, van en contra de los mismos intereses políticos, económicos y culturales de las comunidades indígenas. Para una información más detallada, véase la introducción.

⁵⁸ Luis Macas, ex-presidente de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), articula el concepto de “sumak kawsay” como un espacio comunitario en donde existe reciprocidad, convivencia con la naturaleza, responsabilidad social y consenso, es decir el “Buen Vivir”. Asimismo, Humberto Cholango, nombrado presidente del mismo organismo en 2011 define el *sumak kawsay* como un nuevo modelo de vida (frente a la concepción occidental) pero que va más allá de los indígenas y vale para todo el planeta (cit. en Houtart 10-11).

⁵⁹ Uso el término “racionalidad” tal como lo describe Estermann: como “un cierto modo de ‘concebir la realidad,’ una ‘manera característica de interpretar la experiencia vivencial,’ un ‘esquema de pensar,’ una ‘forma de conceptualizar nuestra vivencia,’ un ‘modelo (*paredeigma*) de representar el mundo’ . . . La ‘racionalidad’ es el producto o resultado de un esfuerzo integral (intelectivo, sensitivo, emocional, vivencial) del hombre para ‘ubicarse’ en el mundo que le rodea . . . La ‘racionalidad’ de una cierta época, cultura o etnia se manifiesta en el conjunto de los ‘fenómenos prácticos’ de sus miembros” (88-89).

luna, con los vientos, los puntos cardinales y todos los animales y plantas de nuestras tierras que nos acompañan.”⁶⁰ Desde la conquista, las visiones de los pueblos contra-hegemónicos se transmitieron de forma clandestina y oral pero, a partir de la ola de emancipación indígena, movimientos culturales han buscado maneras de descolonizar el saber indígena.⁶¹ Para Mignolo, el pensamiento descolonial que surgió como oposición a la modernidad colonial, plantea un orden racional que reconoce la alteridad entre los sujetos y afirma la presencia de otros saberes, muchos en su origen ancestral, que perpetúan la convivencia de los seres humanos con la naturaleza (“La opción de-colonial” 249). En este sentido, el *sumak kawsay* no puede ser solamente asociado con alcanzar un “bienestar occidental” más bien, se empieza por repensar y recuperar la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas para procesar y rediseñar Estados nacionales y plurinacionales.

Evidentemente, el discurso de la ecoespiritualidad y la filosofía de vida del *sumak kawsay* tiene como tropos fundamentales la existencia de una conciencia y sensibilidad ecológica ancestral entre los *ayllus* del territorio andino. Para José Ramón Naranjo “dicha sensibilidad [ecológica] resulta en algunos casos tan connatural al bagaje cultural de los antiguos, que convertirla en una perspectiva crítica especializada y aparte, por así decirlo . . . resulta muy delicado” (87). Sin embargo, este trabajo arguye que el horizonte discursivo de *El manuscrito de Huarochrí* sí manifiesta una dinámica ecoespiritual entre sujeto, tierra y Naturaleza, que

⁶⁰ Véase Choquehuanca 67.

⁶¹ Me refiero en especial a dos revueltas campesinas durante el siglo XVIII: Juan Santos Atahualpa en la selva central (1742 - 1775) y la rebelión de Túpac Amaru II en la sierra del sur del Perú (1780 - 1782).

encuentra su racionalización ecologista en un mundo integrado. El discurso ecoespiritual indígena se funda en el manuscrito en el diálogo entre sujeto hablante y su referente, el mundo espiritual materializado en las *w'akas*. Este diálogo marca también el origen simbólico de un orden sociocultural que revela la convergencia de: el sujeto, las *wak'as* y la Pachamama. Los relatos míticos fundacionales del manuscrito muestran una red de prácticas religiosas y asociaciones culturales en las que se genera un modelo armónico de co-evolución con la Naturaleza. El culto a los fenómenos naturales en el manuscrito puede leerse como una visión del mundo en términos de interconexión que traspasa el tradicional posicionamiento antropocéntrico occidental. Sobre la forma particular en que se describe el culto a los fenómenos naturales, dice José Yáñez del Pozo: “Parece ser que los andinos creían que tanto los animales como los pájaros en la tierra tenían su similar en el cielo, el cual era el encargado de animarles y protegerles. De allí la necesidad de ofrecer los sacrificios” (55). La puntualización de Yáñez del Pozo sobre la relación entre “sustentar” a las deidades naturales como medio de preservación del mundo biótico, es fundamental para la lectura del manuscrito que propongo. Esta relación ecoespiritual, es una proyección del comportamiento social en base a la colaboración mutua entre sujeto y Naturaleza que se realiza dentro del principio de reciprocidad, que es uno de los fenómenos culturales más característicos de los Andes. Se trata, entonces, de mantener un equilibrio entre los *runakuna* y los seres sobrenaturales para que se garantice la productividad de la Madre Tierra.

La Pachamama como espacio geográfico

La construcción social del espacio no puede ser completa sin invocar el concepto de tiempo.⁶² Ciertamente el discurso histórico construye conceptos de “espacio-tiempo” de acuerdo a su *locus* enunciativo.⁶³ Las primeras sociedad andinas entendieron el concepto de tiempo como una periodicidad cíclica (los comienzos y los fines de los ciclos temporales y cosmológicos) a través de rituales ceremoniales que incluían baile, música, festines y sacrificios (Sullivan, 1987; Schwartz, 2000). Un énfasis en la periodicidad impregnada culturalmente en el paisaje proporciona una base ontológica para una comprensión más clara de la importancia de los rituales ceremoniales para el desarrollo social y espiritual. Como explica John Edward: “Landscapes provide meanings through a time-honored connection with origin myths, folklore, legends, and rituals performed to venerate and animate the specialized spiritual forces or powers of such places, keeping their symbolic and metaphorical associations alive, and at the same time adjusting them as cultural histories and identities changed” (3). Los *ayllukuna* por ejemplo, antes de la llegada de los colonos, tenían una particular concepción del espacio y tiempo vinculada a su economía. Estos ocupaban la tierra de acuerdo con la caza y a la pesca, la disponibilidad de sus recursos básicos y la fertilidad de la Pachamama. Álvaro García Linera explica que

⁶² Para más información véase *Social Justice and the City* de David Harvey, *The Production of Space* de Henri Lefebvre y *The Political Organization of Space* de Edward Soja.

⁶³ El “locus” o “lugar de enunciación” en esta disertación se refiere al uso que Walter Mignolo hace del término para significar algo que “invita a un cambio de orientación y nos permite pensar en la identificación más que en la identidad, como un proceso de ubicación relacionado con el lugar donde se habla, más que una descripción que captura la correspondencia entre lo que uno es y lo que uno está supuesto a ser acorde a algunas realidades culturales preexistentes” (*The Darker Side of the Renaissance* 11).

anteriormente, para las primeras comunidades, la fertilidad de la Pachamama “se presentaba ante la capacidad de trabajo como *potencia extraña* que era accesible sólo a través de los frutos obtenidos a través del control de otras fuerzas naturales convertidas en instrumentos de trabajo (lanzas, piedras, cuerdas, etc.)” (265; resaltado mío). En cambio, durante la colonización de Abya-Yala, el imperio español dividió la tierra estableciendo fronteras y dándola con derechos tales como la encomienda y el repartimiento. David Harvey señala que: “[e]sta era una concepción del espacio-tiempo muy europea. Los indígenas americanos se movían a través de la tierra y no poseían una concepción de cerrar la tierra de este modo” (4; traducción mía). Asimismo, en *El manuscrito de Huarochirí* se revela una conciencia de territorio muy distinta a la establecida por la colonialidad ya que el territorio era, en ese sentido, un espacio colectivo y ecológico regido por la experiencia colectiva del *ayllu*. Más que un espacio para los eventos de la historia, era una experiencia comunitaria interiorizada en la conciencia colectiva. Es decir, en el imaginario andino, la tierra “no solamente es suelo que se pisa y circunda una etnia, no solo es el entorno, el hábitat, el ‘eco-sistema’, sino que es sobretudo el espesor territorial de la acumulación cultural; de la propia memoria” (Prada Alcoreza 80). Por ende, las *wak’as* representadas en el manuscrito concretizan esta acumulación cultural y a la vez sirven de marcadores geográficos.

Cabe recordar que para las comunidades precolombinas el concepto de *wak’a* comprendía todo aquello que era inusual, deforme, inesperado y diferente, lo que en muchos casos el Occidente consideraría como monstruoso. Este vocablo podía tener significados divinos duales como explica extensamente el Inca Garcilaso:

Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba; esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles que el enemigo entraba para hacerles

creer que era Dios. También dan el mismo nombre a todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie, como una rosa, manzana, o camuesa o cualquiera otra fruta que sea mayor o más hermosa que todas las de su árbol. Por el contrario, llaman huaca a las cosas muy feas y monstruosas, que causan horror y asombro. También llaman huaca a las cosas que salen de su curso natural. (*Comentarios reales* primera parte, libro segundo, cap. 4, 47)

Además, también podían referirse a altares como a formaciones geográficas que simbólicamente se transformaban en espacios sacralizados (Brosseder 370).⁶⁴ Los orígenes de las *wak'as* en el paisaje están relacionados con su asociación simbólica y con la creencia de que sus cualidades extraordinarias incorporan una esencia espiritual. En el mundo andino estos marcadores topográficos fueron entendidos como un espacio de fractura (división) o de mediación donde ocurre la comunicación entre lo natural y lo sobrenatural (Classen 2, 14).

De acuerdo a la autoridad del siglo XVII sobre la religión inca, el Padre Bernabé Cobo, explica que fue un concepto utilizado “para todos los lugares sagrados designados para oraciones y sacrificios, así como también para todos los dioses e ídolos a los que se les rendía culto en estos lugares (308, vol.3). El texto de Huarochirí revela la relación entre las *wak'as* y los

⁶⁴ Claudia Brosseder arguye que, a pesar de las exhaustivas campañas de extirpación en Huarochirí, el catolicismo no desplazó la fundamental comprensión andina de la espiritualidad inherente dentro de las *wak'as*, identificadas en lagos, montañas, hojas de coca, y las piedras (3-4). De la misma manera, Brian Bauer arguye que las *wak'as*, por tratarse de lugares sagrados, se encontraron bajo el cuidado de distintos *ayllukuna* o grupos sociales, siendo veneradas a través de diferentes ritos ceremoniales (5).

derechos territoriales. En el folio treinta y uno la voz narrativa hace referencia de los derechos que tenía el *ayllu* Checa al uso de tierras fértiles, mientras que los miembros del *ayllu* Concha, por ser hijos menos preferidos de las *wak'as* mayores poseían menos tierras: “Sabemos lo siguiente: se dice que los antepasados de estos concha eran sólo hijos menores y poco estimados de Pariacaca y Tutayquire. Por eso les dieron sólo una cantidad muy reducida de ropa y de chacras” (*Ritos y tradiciones* 143).⁶⁵ Además, la voz narradora confirma la presente disputa de los Concha por tierras más asequibles a fuentes de agua. Esta mitohistoria se fundamenta sobre los derechos de propiedad, la planificación del territorio y las relaciones de poder. Simbólicamente, esto es importante, ya que sugiere que bien se trate de una montaña, un río, o un desierto, los espacios geográficos siempre han sido valorados e interpretados a través de filtros ideológicos y luchas de poder.

Estas construcciones políticas, culturales y sociales proyectadas al entorno tienen su referente en los grupos sociales que habitan y valoran la tierra. Según el manuscrito, el territorio del Huarochirí estuvo habitado por distintos *ayllukuna*: los Yunca, Curis, Huanca, Allauca, Yayuyo, y Colli, aunque los más mencionados son los Concha y los Checa. La historia de los orígenes, así como la estructuración social y geográfica de cada una de estas etnias estuvo relacionada por su adoración particular a ciertas *wak'as* locales y regionales. Como da cuenta la voz narrativa, no todos los *ayllukuna* tenían proximidad o acceso a fuentes de agua para el riego de sus cultivos. De aquí que, mediante ritos telúricos, los *ayllukuna* solicitaban la protección y

⁶⁵ El diccionario de Diego González Holguín define el concepto de chacra como “tierras blandas de labrar, y el hombre o animal bien amansado” (317).

ayuda de las *wak'as* para fomentar la pronta llegada de lluvias que fertilizaran la Pachamama. Así lo ejemplifica el folio veintidós con la llegada de la *wak'as* Llocllayhuancu al asentamiento Checa quien les dice: “He venido por orden de mi padre. Él me dijo: ‘Anda a proteger al pueblo de Checa’” (*Dioses y hombres* 113). La cita connota que geo-históricamente es través de los relatos de creación que cada etnia localizada en los distintos espacios geográficos sustenta y refuerza sus delimitaciones geofísicas en base a mitos y creencias. El mito de Llocllayhuancu no solo transmite la evolución del pensamiento huarichiriano en cuanto a las génesis de sus civilizaciones, sino – y sobre todo–representa la ontología de la tierra no como una idealización de la tradición ancestral, sino como el privilegio patriarcal de ciertos *ayllukuna* y las formas de exclusión también localmente integrados y naturalizados. Por lo tanto, el apego a la tierra o el localismo en sí no es una posición inherentemente ética o ecológica. Sin embargo, sus mitos evidencian cuán profundamente la religión y el ser están constituidos por la tierra y cómo esa relación dinámica cambia radicalmente según la fuerza social, cultural y espiritual del incario. En ambos ejemplos, la Pachamama es adjudicada dos valores, en primer lugar, como el *locus* de combates entre distintas etnias y en segundo, como lugar de resistencia. Como dice Lefebvre, el espacio no solo es un lugar donde se dan los conflictos, sino también es el objeto en sí por el cual se origina el conflicto (59). Es decir, las luchas por las tierras más fértiles o por los espacios estratégicos para el acceso a lagos o ríos también formaron parte íntegra de la construcción ecoespiritual de la Pachamama y además sirvió como un marcador social entre las distintas jerarquías que habitaban la región de Huarochirí y Yauyos.

A diferencia de los Incas, quienes impusieron el culto al *inti* en el Tawantinsuyu (sin por eso desacreditar a las *wak'as* locales de cada región) las etnias descritas en el manuscrito respetaron las creencias espirituales de cada comunidad. En el texto, no hay descripciones sobre

cultos religiosos forzados, pero sí hay una jerarquización de *w'akas* muy marcada. Pariacaca es descrito como *w'aka* regional y principal y ciertamente distintos *ayllukuna* podían rendirle culto a *w'akas* locales, pero, al mismo tiempo, reconocía la superioridad divina de Pariacaca. La voz narrativa detalla: “Este Pariacaca apenas empezó a vencer en la parte alta, y donde quiera que lo hizo, inmediatamente habitó esa tierra; también dio órdenes para ser adorado, señaló cómo debía adorarse, en todos los pueblos impuso la misma forma de adoración que decimos” (*Dioses y hombres* 65). En este espacio sagrado, el sujeto indígena y la *w'aka* se benefician y potencian mutuamente. En el folio veintinueve, se recalca la existencia de una conciencia desarrollada y una capacidad analítica para entender la interrelación del ser humano y el medio natural que le rodea:

hay tres estrellas que brillan casi juntas. A ellas les llaman Cóndor, y a otras les dan el nombre de Gallinazo y de Halcón. Y cuando las Cabrillas aparecen de gran tamaño, dicen: “Este año vamos a tener maduración excelente de los frutos,” pero cuando se presentan muy pequeñas, dicen: “Vamos a sufrir” . . . En la antigüedad, una parte de la gente rendía culto a estas estrellas grandes. “Ellas crean, mandan,” decían. Otros veneraban a estos huacas cuando ya aparecían; pasaban la noche sin dormir ningún instante. (*Ritos y tradiciones* 128)

Se trata, entonces, de un resultado funcional que permite una producción agrícola-espiritual a escala regional y de acuerdo a las necesidades del *ayllu*. En este sentido, el relato identifica estrategias en el ámbito sagrado para conseguir un equilibrio ecológico mediante sacrificios y ofrendas a *wak'as*. Se infiere que el modo desmedido de formas de producción y reproducción es un sacrilegio duramente castigado por la Pachamama, como veremos más adelante. La dinámica de entregar y enterrar ofrendas se relaciona con una de las creencias más firmes de la filosofía

andina: la Pachamama como un súper organismo vivo.⁶⁶ Este organismo necesita cuidados y debe ser fortalecido. Es un ente que contiene dignidad y es portadora de derechos, ya que en la cosmología andina todo lo que vive tiene un valor intrínseco, como resalta Leonardo Boff “[t]hat is the starting point from which we must think cosmocentrically and act ecocentrically” (22). Esta visión reconoce la participación de todo el universo en la construcción de los seres humanos y no-humanos, y llama la atención a las inter-retro-conexiones transversales que existen entre todos los seres en términos de los ecosistemas existentes.

La Pachamama como sujeto animado

Del postulado de la Pachamama como sujeto animado, se distinguen dos cuestiones fundamentales: primero, la práctica de ofrecer a la Pachamama bebidas y alimentos, que continúa vigente hasta la actualidad, hace evidente este postulado como parte de la ideología cultural andina. En segundo lugar, si la Pachamama está viva y forma parte del *corpus* de deidades prehispánicas, entonces, también posee un carácter dual. Es decir, como madre puede ayudar y buscar el bienestar del *runa* pero como enemiga, puede causarle detrimentos y perjuicios.

En cuanto el primer postulado, cabe recalcar que en la cosmovisión andina la Pachamama y las comunidades mantienen una dinámica de permanente equilibrio basada en *ayni* (sistema incaico de reciprocidad). De la misma manera en que los seres humanos necesitan de sustento, para los pobladores de la sierra la Pachamama también exige alimentos para nutrirse y

⁶⁶ Por “filosofía andina” entiendo el conjunto de ideas, modelos, concepciones y categorías vividos por el sujeto *runa*, es decir su experiencia concreta y colectiva dentro del universo andino.

fertilizarse. Así lo indica Mauricio Mamani, investigador boliviano especialista en agricultura y medio ambiente “la tierra ofrece humedad, suavidad, fragancia y hambre de recibir la semilla para producir y el hombre brinda los ritos propiciatorios de fertilidad, conversa con su Pachamama dándole sus mejores oraciones y comparte con ella su exquisita coca y la mejor comida” (citado en Graves 53). Evidentemente, este pensar está profundamente enraizado en las culturas precolombinas que a pesar de los múltiples esfuerzos de evangelización han sobrevivido hasta el día de hoy. Por ejemplo, el mito de la Pachamama recogido por Gow en la comunidad de Pinchimuro (Quispicanchis, Cuzco) nos explica el significado religioso que el *runa* le da a la tierra:

Desde la aurora del universo había dicho la Pachamama: yo soy la santa tierra, la que cría, la que amamanta soy. Pacha Tierra, Pacha Ñusta, Pacha Virgen soy . . . A mi ustedes me van a llamar, me van a soplar . . . La Pachamama de veras vive. Como está criando a los gusanos dentro de la tierra, igual nos está criando . . . Realmente es nuestra propia madre, ¿no es cierto? De veras tiene hueso, tiene sangre. Tiene pelo también; el pasto es su pelo . . . Sabe parir, las papas pare, la semilla le entregamos y pare . . . Recibe despachos. Vino y trago para su ceremonia de derramar licor, eso quiere la Pachamama . . . El despacho tiene que contener huyracoya, sebo, cañihua, incienso, azúcar, feto de vizcacha en lana de vicuña. Esto ofrécame; entonces te voy criar, contenta te voy a dar lo que me pides, dijo la Pachamama. (10-12)

Además, cabe resaltar que el nombre compuesto “Pachamama” remite a la deidad telúrica “tierra” y al concepto de “mamatay” o “mamay” diminutivos de la palabra madre, que son los mismos que el *runa* emplea para referirse a la madre carnal.

Una de las primeras referencias a la tierra como madre se muestra en *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú* por Agustín de Zárate (1555), quien, al recontar el encuentro entre americanos y españoles relata que: “a lo que [el padre Valverde] decía de Jesucristo, que había criado el cielo y los hombres y todo, que él [Atahualpa] no sabía nada de aquello ni que nadie criase nada sino el sol, a quien ellos tenían por padre, y a la tierra por madre, y a sus guacas . . .” (476). Esta referencia es importante en la medida que documenta tempranas expresiones del imaginario andino sobre la creación de espacios físicos atiborrados de sentimientos religiosos y vividos como escenarios dramáticos. En este sentido, la Pachamama es concebida como un matriz de fertilidad, correspondiente a una fuerza femenina. Es así que esta deidad es venerada como madre tierra ya que produce el alimento para los *runakuna*, controla el ciclo vital y las producciones agrícolas. Hoy en día en el altiplano peruano-boliviano varios pueblos siguen rindiendo culto a la Pachamama. Por ejemplo, en el Cusco (Qosqo) se practica ritos religiosos sincréticos que evocan una identidad mestiza basada en creencias ancestrales andinas como cristianas. En los *katus* (mercados) se puede encontrar todo lo necesario para los ritos andinos, desde hierbas medicinales, aguas purificadoras, flores, y hasta hojas de coca, tabaco y fetos de llamas u otros animales para enterrarlos en honor a la Pachamama. En el mes de agosto se dice que la tierra está hambrienta y por eso se realiza el pago (*pagapus*) a la Pachamama. En el primer día del mes, las afueras de las casas son esparcidas con confeti o flores amarillas para la protección del hogar y dentro de ellas se alza un altar con un montículo de tierra en el medio rodeado por hojas de coca, *yicta* (especie de pasta), alcohol, vino, cigarrillos, granos de maíz, flores y un vaso de chicha. Este altar es colocado en el salón principal de la casa y se deja por todo el mes de agosto. Si se trata de interpretar esta costumbre, no es difícil ver que evoca creencias ancestrales. Como se puede apreciar, *El manuscrito de Huarochirí* también cuenta que

“en tiempos muy antiguos, antes de empezar cualquier tarea difícil, los hombres de antaño arrojaban su coca al suelo y, sin ver a Huiraocha, rezaba . . .” (*Ritos y tradiciones* 29). Sin duda, para el escribano del manuscrito, de la Pachamama depende la reproducción y la agricultura. La fertilidad de la Pachamama está saturada de poder y constituye la dialéctica básica en la cual los pueblos andinos se siguen representando. La conducta de ofrecer un regalo a la Madre Tierra exterioriza su apego ecoespiritual y empatía a la madre tierra y al medio ambiente.

Siguiendo las afirmaciones del manuscrito, se entiende la existencia del *runa* en relación con la tierra como una continua búsqueda de fertilidad. En el manuscrito hay una referencia a una fiesta realizada para traer la fertilidad de la Pachamama. Esta fiesta era dedicada a la *w'aka* Chaupinamca y el baile conocido como Casacayo. El sujeto del enunciado señala: “según cuentan, la época en que bailaban el Casacayo era de gran fertilidad” (*Ritos y tradiciones* 68). Además, también se explica que la fertilidad no solo se deseaba para la Pachamama sino también para mujeres y hombres. Un ejemplo de esto está en el folio diez, donde los hombres pedían al *huaca* Rucanacoto que les agrandara el miembro viril: “un huaca llamado Rucanacoto, cuyo santuario se encontraba en el cerro que domina Mama. Los hombres que tenía un pene pequeño le pedían a Rucanacoto que se los agrandara” (*Ritos y tradiciones* 66). A través del baile ritual, las comunidades descritas en el texto de Huarochiri encuentran un puente de comunicación con los seres divinos. Claude Lévi-Strauss describe que el rito tiene por origen y condición un retorno del hombre a la Naturaleza (113). Entonces, el rito era concebido como una regularidad ceremonial colectiva que permitía superar los fenómenos de angustias inherentes a la vida social. El rito de fertilidad descrito en el texto, apunta no solo al ciclo vital de los humanos sino también al ciclo agrario, enlazando la relación que tiene el ser humano y los elementos naturales como con la Pachamama, o como con la lluvia o la sequía.

Desde estas premisas, se observa que los ritos de fertilidad en el manuscrito configuraban una forma, no imaginada racionalmente sino de modo espiritual, de transacción entre los habitantes del *kay pacha* (este mundo) y las deidades del *hanan pacha* (mundo de arriba) o el *uku pacha* (inframundo). Los sacrificios, bailes, ofrendas y peticiones funcionaban como una amalgama entre los tres *pachas* para asegurar las buenas relaciones entre los *ayllukuna* y la Pachamama ya que si esta armonía es interrumpida los daños a los pueblos *runas* pueden ser irreparables. Cabe recordar que, en el imaginario andino, ídolos y divinidades tenían atributos duales, tanto positivos como negativos, pero no en extremo. Para la ideología andina ningún ente humano ni espiritual es totalmente bueno o malo, sino que todo ser tiene un carácter dual. Sobre la metáfora de la tierra como madre o como enemiga, Carolyn Merchant explica que:

central to the organic theory was the identification of nature, especially the earth, with a nurturing mother: a kindly beneficent female who provided for the needs of mankind . . .

But another opposing image of nature as female was also prevalent: wild and uncontrollable nature that could render violence, storms, droughts, and general chaos. (2)

Por tanto, la Pachamama es concebida no sólo como un campo destinado al cultivo o una madre dadivosa sino también como espacio en el cual se desencadenan diferentes fuerzas naturales y sobrenaturales que tienen la capacidad de otorgar protección y bienestar para sus habitantes, así como la de crear detrimentos y perjuicios.

Desde los primeros años de la colonización, el cuerpo institucional de la iglesia católica desde sacerdotes, frailes y catequizadores hasta extirpadores de idolatrías como Francisco de Ávila contribuyeron a proyectar la visión cristiana de la Virgen María como madre de todos los *runakuna*. El objetivo de las autoridades eclesiásticas no era sólo despojar a los lugares sagrados de todo contenido sobrenatural sino también de imponer a los idolatras al Dios cristiano y a toda

la jerarquía celestial en la cual el personaje de la Virgen María era predominante. Durante el siglo XVIII, muchas de las iconografías de la Virgen están enlazadas con la Pachamama, diosa andina de la tierra. Teresa Gisbert escribe que:

[v]arios estudios antropológicos hacen hincapié en esta identificación, escasa en representaciones plásticas que la materialicen; solo en tiempos virreinales fue representada la Virgen María como Madre Tierra en forma explícita. El ejemplo más importante es el cuándo existente en el Museo de la Moneda (Potosí) donde María y el Cerro de Potosí son un todo. En el lienzo se muestra la montaña con rostro femenino y un par de manos con las palmas abiertas. Es la imagen de María inserta en el Cerro y coronada por la Trinidad. (17)

Según Gisbert, “la identificación de María como un monte . . . es simultánea a su identificación con la Madre Tierra” (29). En el pensar andino, Pachamama no solo es madre de la humanidad sino también es la madre de los cerros (Mariscotti de Görlitz 38). Gisbert añade que, ya que en Copacabana el culto a la Madre Tierra estaba bien establecida, su identificación con la Virgen María fue fácil debido a sus atributos de femineidad y fertilidad. En este sentido, como sugiere Anne B. McGinness, mientras que

official religious doctrines and laws typically did not change, the type of religion that developed in a certain place was often unique to the culture. In Bolivia, for instance, llamas were sacrificed prior to Catholic masses, while the Virgin Mary took on features of the indigenous goddess Pachamama. (99)

Fue así que rápidamente Pachamama comenzó a ser identificada por los indígenas con la Virgen María, en el Cusco por ejemplo fue asociada con la Virgen de la Candelaria mientras que en Potosí con la Virgen de Copacabana. Hasta hoy, esta asociación se reitera en los cuentos, poemas

y canciones andinas, como se documenta en la copla registrada por Juan Alfonso Carrizo: “¡Pachamama susquiña! (de Susques) / almilla de oro, pollerita rosada/ ¡Pachamamita, Santa Tierra, / Virgen, ayúdanos!” (532). Sin embargo, Verónica Salles-Reese mantiene que fue imposible un sincretismo de ambas deidades que pudiera mantenerse a largo tiempo. Salles-Reese explica que: “las premisas básicas del cristianismo inhibían la posibilidad del sincretismo religioso. Pero debido a la represión española, los indios posiblemente encontraron en una suerte de sincretismo la única forma de preservar ciertos aspectos de sus antiguas creencias y divinidades (“De Viracocha” 40). Desde este punto de vista fue imposible que cualquier deidad no cristiana pudiera pertenecer al panteón cristiano. Aunque se puede afirmar que los misioneros trataron de suprimir el culto idolátrico de la Pachamama por las divinidades cristianas, esto no fue posible. En el altiplano de Bolivia, “[l]a Virgen de Copacabana, o cualquiera de las otras advocaciones entronizadas en el aérea, no eliminaron el culto a la Pachamama. La prueba de ello es el hecho que aun hoy en día, conjuntamente con los ritos cristianos se celebran ritos a la Pachamama” (37). Algo similar también ocurre en el Perú. José María Arguedas señala que: . . . en el departamento de Cusco, como en casi toda la sierra del Perú, los indios todavía siembran y cosechan entre fiestas y ceremonias. Los ritos antiguos principales no han desaparecido, ni aun en regiones donde el ferrocarril ha transformado pueblos y ha multiplicado el comercio (“Formación” 85). De esta manera, es necesario considerar a la divinidad de la Pachamama como la continuación de un culto separado e independiente en el universo religioso andino. Como se ha mencionado previamente, el carácter binario de las culturas andinas no comprendía un solo grupo de atributos ideales en un ente. Por lo tanto, su yuxtaposición con la Virgen no resultó posible sin numerosas incongruencias. Si bien la figura de la Virgen mantiene atributos de castidad, pureza, virginidad, y amor incondicional para con sus hijos, a la construcción

ideológica de la Pachamama se le atribuye un carácter vengativo, lascivia (ya que es fecundada por Pachacamac) y sin ningún recelo puede causar perjuicios a sus hijos, los seres humanos.⁶⁷

Bajo la mirada andina, cuando la Madre Tierra se enoja manda el trueno y la tormenta, genera los terremotos y avalanchas y castiga con la sequía. También, tiene hambre frecuentemente y si no se le sustenta con ofrendas o si se le ofende, provoca enfermedades. Sin duda esta representación dual de la Madre Tierra resuena en las historias de *El manuscrito de Huarochrí*. El primer folio describe la extremada fertilidad de la Pachamama como causante de caos y miseria.

Y desde entonces, cuando moría la gente, revivían a los cinco días, y del mismo modo, las sementeras maduraban a los cinco días de haber sido sembradas. Y estos pueblos, los pueblos de toda esta región, tenía muchos yuncas. Por eso, aumentaron tanto y, como se multiplicaron de ese modo, vivieron miserablemente (*Dioses y hombres* 21)

En este pasaje percibimos una resonancia distinta al relato cristiano de la Creación. Mientras que el mito cristiano del Paraíso promueve un orden cósmico, donde los seres humanos habitan en una tierra bendita y fértil, en el manuscrito ocurre todo lo contrario. La Pachamama es atribuida con poderes sobrehumanos y su extrema fertilidad tiene que ver con el desequilibrio medioambiental. Simbólicamente el pasaje muestra una disrupción entre la complementariedad y el equilibrio proyectado mediante el retrato de la Pachamama concebida no solo como *allpa* para

⁶⁷ Para más información sobre la dualidad de la Pachamama, véase Irene Marsha Silverblatt.

el cultivo sino como fuerza catalizadora destructiva.⁶⁸ Para los Yunca esta fecundidad de la Madre Tierra es objeto de desdicha ya que tienen que abandonar sus tierras debido al gran crecimiento de la población. Esta cita evidencia la imposibilidad de un sincretismo pleno entre la Virgen y la Madre Tierra ya que Pachamama sí castiga y maldice a sus habitantes. Este mito resalta una conciencia temprana de un equilibrio proto-ecológico. Si por un lado la fertilidad de la Pachamama es necesaria para la productividad de sus cultivos (orden, armonía con el medio ambiente), por otro, una extrema fecundidad conlleva a la precariedad y miseria. La estabilización de la Pachamama tiene que ser restaurada para que cualquier semblanza de equilibrio y armonía sea establecida y sostenida dentro de la esfera espacial *runa*. Como han dicho Luz María de la Torre y Carlos Sandoval Peralta, el “equilibrio” es la piedra angular de la cosmovisión andina. Este equilibrio sólo se obtiene cuando existe una perfecta armonía entre las diferentes formas de vida existentes en la Pachamama. Para el ser humano andino, todo lo que circunda son seres que están vivos y que tienen un *kawsai* (vida). No solamente los seres humanos tienen vida; sino que también la comparten los animales, las plantas, los minerales, los suelos, los ríos, los cerros, las piedras, las aguas, los vientos, las nubes, las neblinas, las lluvias, los *wayku* (quebradas), los *pukyu* (manantiales), las *pakcha* (cascadas), los bosques, el sol, la luna, las estrellas, las constelaciones, etcétera (20). En el caso del manuscrito, la Pachamama

⁶⁸ El campesino andino utiliza la palabra “allpa” para aludir a los componentes fisicoquímicos de la tierra aproximándose al concepto occidental de “suelo.” Mientras la palabra “pachamama” es usada para aludir a la función de madre sagrada o de intermediaria de Dios que alimenta a los seres humanos. Para una explicación más amplia, véase Marzal.

como ser vivo puede entrar en discordia con los seres humanos ocasionando pobreza y destierros. Es su equilibrio y armonía un factor determinante en la vida de los pueblos. La constante búsqueda de armonía entre la Pachamama y todo lo que se posa en ella constituyen parte importante de la espiritualidad andina.

Para re-articular la idea de equilibrio en el discurso del manuscrito sugiero una lectura que enfatice el carácter biocéntrico de la relación humano-animal latente en el imaginario andino. Carlos Aldunate Balestra describe el concepto de biocentrismo como un principio que sostiene que: “La vida en cualquiera de sus formas, es digna de veneración por cuanto es la máxima expresión del universo y, como tal, es también fuente de experiencia intuitiva, emocional, estética e incluso mística” (24). Bajo este fundamento, las metáforas culturales que nos ofrece el texto de Huarochirí son holísticas, naturalistas y de equilibrio teniendo como base la relación de naturaleza (planta-animal-ser humano). Para José Carlos Vilcapoma, en la sociedad andina, donde todo se ritualiza y se sacraliza: “los animales son un importante referente: un modelo de y para la misma sociedad” (22). Dicha concepción del mundo animal descansa en un proceso de elaboración simbólica donde “los animales son modelos de origen, evolución y frustración, a través de sus mitos, cuentos y leyendas. Son los transportadores de héroes, sacralizándolos y satanizándolos (21). En los espacios míticos del texto de Huarochirí, se observa la presencia activa de animales como la llama, el zorro, el puma y el cóndor y la de insectos como la mosca. La leyenda del folio cinco, por ejemplo, muestra una primera clasificación de animales gratos e ingratos en el imaginario andino. En la leyenda de Cuniyata Huiracocha y la mujer/diosa Cahuillaca, la voz narradora cuenta que mientras Cuniyata Huiracocha perseguía Cahuillaca, iba preguntando a los animales con que se encontraba si es que la habían visto pasar. El cóndor el puma y el halcón le dijeron que estaba muy cerca; la zorrina,

el zorro y los loros le dijeron que estaba muy lejos y que no la alcanzaría. En consecuencia, la *w'aka* los maldijo y les vaticinó todos los problemas que sufrirían mientras que a los otros les auguró una vida en concordia con los seres humanos. Se muestra, entonces, que los animales son representados en el imaginario andino como conscientes de su facultad de poder ayudar o no a los *runakuna*. La concepción de los animales como portadores de malas noticias para los seres humanos no solo se muestra en el manuscrito; por ejemplo, en el Popol Vuh se indica que los búhos son mensajeros de la muerte y es presagio de peligro (52). Las leyendas, los mitos, los cantos folclóricos, las adivinanzas, los apodos y los insultos, las poesías u otras manifestaciones artísticas son espacios claros donde se puede apreciar la personificación de seres inanimados, así como la transferencia de características humanas a animales, plantas y otros elementos naturales. En los mitos del texto de Huarochirí, por ejemplo, los animales protagonistas del mito de Cuniyata Huiracocha y la mujer/diosa Cahuillaca, pueden mostrar adecuadamente una situación excepcional de lo que es considerado como una actitud moral, bajo una estructura didáctica y metafórica mediante la comparación y asimilación. Aquellos animales que transgreden la relación sujeto-animal en el texto, trasgreden las normas de conducta moral biocéntrica por eso, se les categoriza como los animales indeseados y se les castiga.

Hoy en día, el uso de antropomorfismo como técnica literaria se ha venido incorporado cada vez más en la teoría ecocrítica y en las novelas ambientalistas como una poderosa herramienta para promover una conexión empática, no sólo con todos los seres vivos, sino también con aquellos no-vivos (Bennett y Royle 147). Como reflexiona Mijail Bajtín “the biological life of an organism becomes a value only in another’s sympathy and compassion with that life” (55). Se trata por consiguiente de aceptar la existencia de la obligación ética del ser

humano en representar a otros y así incluir literalmente o figurativamente tanto las voces humanas como las voces no-humanas, acto reiterado en *El manuscrito de Huarochiri*.

Uno de las principales metáforas ontológicas del mito es la personificación de los seres no-humanos. Como se sabe, en el discurso mítico se expresa un proyecto mental que extrapola cualidades humanas en animales y en los elementos naturales inanimados. Mircea Eliade sostenía que el mito era la fiel expresión de la fuerza sobrenatural de las deidades hierofánicas (46). Precisamente, a manera de ejemplo, estas tempranas expresiones de una ética animal implican, además de otras cosas, la condenación de la caza indiscriminada de animales y la aceptación de la interconexión del ser humano con el mundo natural que trabaja con el propósito de establecer relaciones de respeto no androcéntricas alternativas y/o complementarias. Para Val Plumwood, la caza relacional incluye elementos de respeto o sacralidad y la cultura indígena sería en este caso, más generosa en entender al otro que convertimos en alimento en algo más que “carne.” En *Hombres de maíz*, por ejemplo, encontramos tal exposición de estas ideas:

Los “nahuales” o animales protectores que por mentira y ficción del demonio creen estas gentes ignorantes que son, además de sus protectores, su otro yo, a tal punto que pueden cambiar su forma humana por la del animal que es su “nahual,” historia esta tan antigua como su gentilidad. (154)

Evidentemente, este pasaje está escrito por un clérigo de la iglesia católica romana que condena tales creencias. Sin embargo, pone de manifiesto la estrecha vinculación de los animales en la vida de los náhuatl como producto de una concepción del mundo en que los humanos se hermanan con la Naturaleza. De la misma manera, a partir de esta relación entre el sujeto y la Naturaleza, la voz narrativa en el texto de Huarochirí llama atención a la importancia de escuchar

las “voces” de los animales.⁶⁹ Parecería que los personajes del texto han desarrollado una sensibilidad para distinguir estas voces y reconocer las posibles consecuencias si son ignoradas. Por ejemplo, en el folio cinco, el cacique que se hace pasar por un dios cae enfermo y Huatiacuri, al visitar su casa, inmediatamente siente la presencia de animales inframundanos (la serpiente y el sapo) y una vez descubiertos y expulsados de la casa, el hombre recobra la salud. Se entiende que este hombre al hacerse pasar como una divinidad deja de mostrar respeto y/o hacer tributos a la Madre Tierra. La Pachamama normalmente va acompañada de animales y plantas y como lo confirma González Holguín: mamá es madre de todo animal (225). Esta leyenda muestra cómo las comunidades prehispánicas concebían la idea de que la Pachamama reclamaba respeto y pago. Hablando de la relación entre la Pachamama y los animales Inge Bolin explica:

“*Pachamama* is powerful. She sustains life for *animals* and plants alike, but she can also kill with devastating earthquakes and allow lightning to strike” (32). Este acto conlleva un “contrato” de correspondencia o *ayni* con la Madre Tierra, que ordenaba a los *ayllukuna* a mantener una relación de reciprocidad. Según este principio Karen Malone escribe que para el mundo espiritual *runa*:

nature provides humans with a diverse set of spirit *animals*, sent as allies during the ‘human’ journey on the planet. Central to this belief is that humans and non-human companions depend exclusively on what the earth provides, and Mother Earth or

⁶⁹ Esta actitud es referida por los budistas como “atención plena”, que como establece la ecoteología, es “a willingness to listen to others, to pay attention, to hear what they are saying and also, and importantly, what they cannot say” (McDaniel 43).

Pachamama is the source of all life, human, nonhuman, soil, air, water. Ancestral ceremonies, rituals and offerings of *animals* to *Pachamama* are entwined with a profound sense of respect and gratefulness, as a sign of retribution and reciprocity. (107)

Luis Maldonado añade: “Esta práctica cultural es una ‘obligación’ social ética, que se constituye en la columna vertebral de la vida de los pueblos indígenas. Por ello, reciprocamos ritualmente a la madre tierra, a las montañas, a los animales, a los antepasados, etc., porque ellos contribuyen o han contribuido a asegurar la vida (218). Dentro del imaginario mítico, cuando estos actos de mutua ayuda o de respeto eran olvidados, era posible que la Pachamama se apareciese en forma de sapo o culebra y causara enfermedades o inclusive la muerte. Sobre la mitología tacana, Karin Hissink y Albert Hahn remarcan que existe una analogía entre los sapos y la Madre Tierra. Para la cultura tacana, la Madre Tierra es representada como una mujer anciana que vive solitaria bajo la tierra o como un sapo hembra (citado en Mariscotti de Görlitz 43-44). Añaden también que las representaciones de sapos portando plantas y frutos, que tanto abundan en la cerámica mochica, son probablemente representaciones simbólicas de la Madre Tierra. Este tipo de descripciones muestran que la tierra personificada en Pachamama tiene muchas valencias espirituales, pues su carácter maternal y sus condiciones de guardiana del mundo natural, la denominan como una diosa de fertilidad y de la vegetación. Además, detrás de la idea de la Pachamama como ser viviente, punto cardinal de la cosmovisión andina y principio fundamental en los relatos del manuscrito, yacen ciertos conceptos acerca de su facultad de dar vida. Es decir, la Pachamama se concibe de esta manera como un ente andino que es, por un lado, ser viviente, hambrienta, caritativa y/o implacable y, por otro una fuente engendradora de vida, que hace brotar y madurar las cosechas y que le otorga fertilidad a los animales y a los seres humanos.

La Pachamama como sujeto animador de vida

A la llegada de los españoles al continente americano, segados por la ambición y la búsqueda de oro, empieza un proceso de corrupción y destrucción de la tierra, que se levantaba sobre un orden colonial “civilizador” que defendía una visión mecanicista sobre las tierras americanas. Como resultado, la máquina de la colonización degradó el medio ambiente, menospreció la diversidad cultural y discriminó al otro (el indígena colonizado, el esclavo africano, la mujer, la tierra, etcétera) mientras que se privilegió un modo de producción basado en la explotación. La articulación de una falta de ética ecológica por parte de los conquistadores españoles que llegaron a las tierras americanas no es un hecho aislado. Desde la época colonial, las elites criollas, principalmente eclesiásticas, proponían ejemplos que preparaban el camino para una conciencia medioambientalista y crítica del *modus vivendi ego conquiro*. Cristóbal de Molina “el Cuzqueño” (1529- 1585), clérigo y cronista español, hace un recuento de la masiva destrucción despoblación de las tierras por culpa de la presencia de los conquistadores en su *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (1575). Mediante un artificio retórico que coloca discursos lascasianos en la boca de los indígenas, declara: “estamos espantados de la manera que tenéis todos vosotros de asolar y destruir las tierras; todos, por do pasais no parecies sino tigres o leones que comen gentes y las despedazan cuando están hambrientos” (65). El desorden que trae la conquista en términos ecológicos no deja de filtrarse en las crónicas como prototipos de discursos medioambientales que admiten implícitamente la superioridad de las culturas precolombinas en cuanto a su convivencia armónica con el mundo natural.

Aunque en *El manuscrito de Huarochirí* el espacio geográfico está plasmado por un marco conceptual occidentalizante, de este se desprende una crítica al modelo civilizatorio

dominante y consumista que degrada al medio ambiente.⁷⁰ En el contraste implícito entre el modelo “civilizador” de occidente y la ideología amerindia, las políticas de la colonia se presentaron como una visión maniquea que distingue entre la Naturaleza y la civilización, las culturas primitivas y las culturas modernas, el campo y la ciudad. Estos discursos confirman estas tendencias poniendo de manifiesto una oposición entre las sociedades prehispánicas y la cultura occidental. Frente a la actitud devastadora de los españoles, en el imaginario indígena se les concibió como una amenaza no solo para el *runa* y su cultura sino también para la Naturaleza.

En este sentido, Jan Szeminski postula que, debido a la actuación desarraigada, ambiciosa, y destructora de los españoles en el continente americano, para los andinos, estos no tenían “estatus humano” y por eso se prohibió durante la Rebelión de Túpac Amaru (1780-1782) enterrar a hombres, mujeres o niños españoles bajo tierra. Los españoles y algunos mestizos fueron denominados con el apelativo de *pishtakuq*, en español “degollador” y eran considerados criminales, demoniacos por naturaleza y por lo tanto condenados al exterminio. Por ende, para los indígenas andinos, impedirles un entierro era una forma de asegurarse de que su maldad no

⁷⁰ Me refiero a la influencia de Ávila en la recopilación del MH, cuyo lugar de enunciación se encuentra, sin lugar a dudas, el en occidente judeocristiano. Reconozco que el objetivo de emprender esta tarea no fue la de reconstruir o recuperar el conocimiento de las culturas indoamericanas, sino, más bien, una pesquisa eclesiástica llevada a cabo para demostrar los errores religiosos de los huarochirianos. Sin embargo, la información dentro del texto ofrece valiosas pistas para estudiar la trayectoria cultural y espiritual de los pueblos indígenas antes y después de la colonización.

volviera a regresar. Lo primero que salta a la vista es la continuación de las creencias en las propiedades regenerativas de la Pachamama que continuaron en el imaginario andino hasta bien entrado el siglo XVIII. Teniendo en cuenta el carácter de la Pachamama como madre, no es de sorprender que se le adjudicara a la tierra poderes regenerativos que otorgaban vida. Szeminski escribe: “the prohibition of burial of the Spaniards served to make sure that the dead Spaniards would not become *malki*, a plant with new life which thanks to Pacha Mama would be reborn” (170). El hecho de no enterrar a estos seres demoniacos (los españoles) puede leerse como metáfora de que la profundidad de la tierra es el vientre de la Pachamama, ahí en sus fondos las semillas, los animales y los humanos pueden regenerarse o transmutarse en otras formas de vida. La idea de transmutarse gracias a las facultades regenerativas de la tierra se muestra en *El manuscrito de Huarochiri* como una recompensa para los *runakuna* que practican *ayni*.

En el folio treinta del manuscrito, la voz narrativa rememora la leyenda de Anchiara y la mujer Huayllama. Ambos se conocieron en el manantial de Poru y cada uno buscaba agua para satisfacer las necesidades de sus respectivos *ayllukuna*. Entonces, los hijos de Anchiara antes de que Huayllama se lleve toda el agua del manantial, comenzaron a echar agua con sus manos a dos de las pequeñas lagunas cerca del pueblo. Terminada el evento, se convirtieron en piedra. Dicen los indios del *ayllu* de allauca, que gracias a la acción de los hijos hoy tienen el riachuelo que va desde el Poruri hasta la laguna Lliuyacocha. Por eso, los de allauca sacrifican llamas y “después, por no tener llamas, solo les ofrendaban cuyes, ticti y cualquier otra cosa de que dispusieran” (*Ritos y tradiciones* 130).⁷¹ Bajo una premisa ecocrítica, esta leyenda enriquece y

⁷¹ “Ticti” es una chicha espesa, semejante a la mazamorra (*Ritos y tradiciones* 24).

dinamiza el entendimiento tradicional basado en una oposición binaria entre ser humano y Naturaleza, pues no se trata simplemente del uso desequilibrado de la Madre Tierra y sus recursos naturales, sino de reconocer el respeto mutuo hacia la Pachamama y la interdependencia de todas las especies. Asimismo, el ejemplo muestra el resultado de la profunda unión de sujeto y Naturaleza al narrar la petrificación de los hijos de Anchiara. Es decir, el regreso a la tierra, ser parte de ella, se muestra como un privilegio para aquellos que ayudan al equilibrio cósmico.

Esta interacción entre sujeto y Pachamama también se muestra en el folio siete a través del personaje de la mujer llamada Chuquisuso. A través de este personaje se expanden dos reflexiones: la reciprocidad y la unión con la Pachamama que, a mi parecer, comprenden la forma original de la ecoespiritualidad indígena compartida oralmente por la comunidad andina. El mito narra la historia de una mujer llamada Chuquisuso, quien “regaba llorando, su campo de maíz; lloraba porque la poquísima agua no alcanzaba a mojar la tierra seca” (*Dioses y hombres* 49). En cuanto a la reciprocidad, el hecho de que Chuquisuso riegue la tierra seca con sus propias lágrimas, subvierte el orden natural del cosmos. Es decir, la Pachamama como agente fértil, produce frutos para nutrir a los seres humanos, así lo entendieron los nativos de aquí que le otorgaron el apelativo de madre. Sin embargo, en este relato, la mujer produce lágrimas para nutrir a la Pachamama, es la mujer quien la está alimentando y asistiendo. El proceso mutuo de asistirse esclarece el sistema de reciprocidad incaico llamado *ayni*. Estas normas de intercambio, como apuntan Franklin Pease, John V. Murra y Karen Spalding, tomaban generalmente la forma del cambio recíproco, entonces equipada de este sistema de reciprocidad, encuentro que la ayuda mutua que se irradia en los mitos y tradiciones del manuscrito se extiende a una colaboración no sólo humana, pero a la vez con el mundo natural. Como señala Pease “cuando un hombre recibe el trabajo de otro, a través de la reciprocidad, debe mostrarse generoso, alimentarlo, alojarlo y

aún vestirlo” (“Curacas” 92). La idea expuesta en la narración corresponde a este mismo orden, la Pachamama quien recibe las lágrimas de la mujer, de acuerdo con el *ayni*, debe manifestarse dadivosa con los seres humanos, y así alimentarlos y alojarlos. En términos generales, puede aceptarse que la entrega de las lágrimas como “alimento” debería ser coincidente con la espera de la mujer en obtener una buena cosecha.

Por su lado, la unión cósmica de la mujer con la Pachamama resulta después de la transformación de la Pachamama de tierra seca a tierra fértil. Al ver llorar a la mujer el dios Pariacaca ordenó a los animales la construcción de una acequia que regara el campo de maíz. Cuando la obra estuvo realizada Chuquisuso le promete dormir con él en las alturas del precipicio llamado Yanaccacca.⁷² Continúa la narración:

y cuando ya hubieron dormido juntos, la mujer le dijo a Pariacaca: “Vamos a cualquier sitio, los dos.” “Vamos” respondió él y se llevó a la mujer hasta la bocatoma del acueducto de Coccochalla. Cuando llegaron al sitio, esa mujer llamada Chuquisuso dijo: “Voy a quedarme en el borde de este acueducto” e inmediatamente, se convirtió en yerta piedra. Pariacaca siguió cuesta arriba, siguió caminando hacia arriba. (*Dioses y hombres* 49)

Gracias a la acequia, la Pachamama deja de ser suelo árido, la armonía y el balance cósmico se establecen y cumplido su propósito la mujer vuelve a reconciliarse con la Madre Tierra

⁷² Michael J. Horswell llama la atención sobre la agencia de la mujer en el MH. Según Horswell, existe en los textos coloniales “a female resistance, not just male privilege; this resistance is a display of agency rooted in her traditional autonomy” (130).

petrificándose. Sin lugar a duda, este desenlace hace resonar el pasaje bíblico, “hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás” (*La santa biblia*, génesis 3:19). Tal vez, este pasaje manifiesta una de las tempranas intervenciones de la iglesia católica en los mitos prehispánicos donde la visión occidentalista judeo-cristiana fue proyectada y asimilada en el imaginario andino. Sea cual fuere el caso, en el relato la reconciliación con el mundo natural y con la Pachamama, es obtenido a través del regreso simbólico del ser humano a su centro de origen, el útero de la Madre Tierra.

La Pachamama en *El manuscrito de Huarochirí*, funciona como la plataforma para una construcción ideológica que busca elaborar un sentido de pertenencia en el mundo. En su imagen, parece existir una celebración de los *ayllukuna* como modelos de armonía con el cosmos y el mundo natural. Esta armonía alcanzada mediante el retorno a la tierra requiere, sin embargo, una lectura más concisa sobre el saber ecológico nativo. En el mito, el personaje de Pariacaca por ejemplo, le enseña al *runa* la manipulación del agua a través de la creación de acueductos. Evidentemente se presenta un intento de adaptar los recursos naturales para el beneficio común. Esta mirada lateral del mito ofrece un modelo alternativo de desarrollo y civilización que integra sujeto y Naturaleza en una coexistencia bilateral (posición totalmente opuesta a la proyección civilizadora traída por los europeos). Las trasmutaciones que sufren los sujetos terrenales y los seres divinos en el manuscrito pueden simbolizar los deseos comunes de la integración de los seres humanos con la Madre Tierra. Según esta perspectiva, el sujeto humano no es considerado en oposición con el medio ambiente, sino que, desde su nacimiento hasta su muerte, se encuentra en un proceso continuo de interacción con las presencias y fuerzas naturales. El *runa* deja de tener entonces, una comunicación excluyente para entablar un continuo diálogo espiritual con la tierra. A principios del folio veintisiete, la voz narrativa cuenta que en tiempos muy antiguos

“cuando un hombre moría, velaban su cadáver durante cinco días. Así su ánima, no más grande que una mosca, salía de su cuerpo y echaba a volar produciendo un silbido” (*Ritos y tradiciones* 123). La muerte pasa a ocupar el lugar de puente, de herramienta de desplazamiento hacia el mundo natural, el sujeto humano se convierte en criatura animal. Y es en este cruce del mundo humano al mundo animal que se va forjando la cosmovisión indígena del retorno a la Pachamama. A través de un marco ecoespiritual, el muerto quien se vuelve mosca se lee como metáfora que articula que el ser humano está física y espiritualmente ligado a la Naturaleza. En ambos ejemplos, el mandato de no enterrar a los españoles durante la rebelión de Túpac Amaru y las trasmutaciones de los seres humanos a un insecto, como la mosca, en el manuscrito, revelan a la Pachamama como vientre de mujer y como ente capaz de transmutar a los *runakuna*. Estos poderes simbólicos de la Madre Tierra ponen de manifiesto la interdependencia de la Pachamama y la vida en la cosmología andina. Pensando no sólo en la importancia agrofuncional de la tierra, sino también como garantizadora de la instauración de un orden universal.

De acuerdo con las informaciones dejadas en el manuscrito aquí tomadas a análisis, resulta evidente que el ferviente culto a la Pachamama está fuertemente arraigado en el mundo andino y persiste en la actualidad. Las culturas prehispánicas andinas desarrollaron su vida dentro de un plano esencialmente espiritual, de modo que lo sobrenatural estaba latente en la vida cotidiana. En *El manuscrito de Huarochiri* se resalta la importancia de honrar a los seres naturales y a la fuente dadora de vida, llamada Pachamama. Mi argumentación se concentra, entonces, en la temprana construcción cultural de este sujeto epistemológico natural, dejando de lado reflexiones antropológicas que solo la sitúan como un eje espacial. Arguyo más bien que el proceso de incorporación de la Naturaleza que el texto postula, transforma significativamente la identificación de la Pachamama como espacio geográfico, como sujeto animado y finalmente

como sujeto animador. Según este planteamiento, el actual culto a la Pachamama en las comunidades andinas, no es sino el fruto de un largo proceso de convivencia con el mundo natural que desarrolla un sentir ecoespiritual. A diferencia de la cultura occidental, para la cosmovisión andina tradicional, en el mundo natural no existen jerarquías, sino relaciones bilaterales entre entidades del mismo valor. Por lo tanto, la lectura ecoespiritual del manuscrito demuestra la temprana conciencia medioambiental en los ritos y tradiciones orales andinas. Aunque es un tanto precipitado hablar de una crítica proto-ambiental sobre el impacto de las actividades humanas sobre la Naturaleza, sí se puede estudiar a través de los folios del manuscrito cómo ciertas actividades humanas interactuaban con el pensamiento ecoespiritual para generar relaciones recíprocas entre el sujeto y la Pachamama.

Basado en los detalles contenidos en el manuscrito, concluimos con tres consideraciones en particular. En primer lugar, existía todo un cúmulo de invocaciones y ceremonias dirigidas específicamente a la Pachamama. Además, también la tierra era entendida como un plano comunicativo con el *hanan pacha* (mundo de arriba) y el *uku pacha* (mundo de abajo). La constante interacción e interdependencia, entre cada uno de estos planos, se consolida en una integralidad concebida en la Pachamama. Así como la Chacana (Cruz Andina o Cruz Cuadrada) es la representación de un *chaka* (puente, unión) entre el mundo de arriba y el de abajo, la Pachamama representa el tránsito de los dioses entre los tres mundos, satisfaciendo así, la armonía en el cosmos total. A la representación del espacio, lugar, territorio y paisaje englobados en la figura de la Pachamama se añade la función de *chaka* como herramienta analógica para crear una unión cósmica.

En segundo lugar, el imaginario colectivo de los pueblos de Huarochirí y Yauyos poseía respecto a la Pachamama una precisa concepción simbólico-icónica, primariamente identificable

con el suelo dedicado a la agricultura. Pero también se identificaba a la Pachamama con una figura de carácter predominantemente femenino y maternal. La Pachamama como la dadora de vida o destructora de la misma. Su dualismo la convierten en una figura madre con supremacía sobre todas las cosas animadas e inanimadas que habitan en su superficie. La Pachamama, incluyendo en ella todo lo que la ocupa, se expresa de diversas formas en el manuscrito, mediante signos y símbolos sagrados. A través de los mitos del texto, se da luz a un conjunto de conocimientos que desarrollan una estrecha relación entre los *ayllukuna* y la Naturaleza, lo que ejecutó una fuerza de cohesión y ordenamiento social en todo el territorio del Tawantinsuyu.

En tercer y último lugar, la Pachamama tenía una notabilidad primordial dentro del conjunto de prácticas y rituales de culto local como dadora de vida. Su veneración no solo fue a través de ofrendas y actos ceremoniales, sino también una forma de vida integral que vive la unión de la Naturaleza teniendo como meta final la reconciliación con la Madre Tierra. En este pensamiento ecoespiritual la relevancia que tuvo el medio ambiente que rodeaba a las distintas comunidades del territorio de Huarochirí y Yauyos es entendido en su dimensión espiritual como una relación recíproca cimentada en la convicción de la existencia de un orden natural, orden del cual todos volvemos a ser parte de la tierra. Por otro lado, con respecto a la convivencia existe una continuidad simbólica entre los humanos y los no-humanos. Aunque desde la llegada de los conquistadores se articuló la separación de individuos y el mundo natural basados en criterios lingüísticos, sociales, tecnológicos, culturales, entre muchos otros, en *El manuscrito de Huarochirí*, estos contrastes son entendidos como diferencias y no dicotomías ya que tanto los animales como los seres humanos parecen compartir un mismo nivel de valor intrínseco. Al escuchar las voces de los animales se transfiere conocimientos del medio ambiente ignorados por los seres humanos. La cultura andina ancestral en el caso de sus creencias mítico-religiosas

intentó concebir el universo entero como algo humanamente significativo. Es decir, se trata de reconstruir el sentido de la vida y la ética que ordenaban la existencia de los *ayllukuna* y no de pronunciar un discurso ecológico puramente romántico.

Capítulo II: La colonialidad de la Naturaleza: diferencias ecológicas y perspectivas

mitológicas del mito de Inkarrí

Pizarroqa mana aprovechancho. Pachamama millpurun llapa wasita. Timpurun Cusco. Alljotapas millpurun hallpa; mana imatapas aprovechancho Pizarro. Chaynata castigaron Inkarrí Pizarrota.

Después de su muerte del Inka [Atahualpa], Pizarro no aprovechó nada; la madre tierra devoró todas sus casas; un cataclismo destruyó el Cusco; hasta el perro se lo tragó la tierra. Así lo castigó Inkarrí a Pizarro (Vivanco Guerrero 197-198).⁷³

Estas son las últimas palabras del mito de Inkarrí con las que se pronostica la venganza futura de la Madre Tierra sobre el Cusco. Esta escena nos revela una inesperada y paradójica coincidencia con la conocida posición de James Lovelock, el famoso proponente de la Hipótesis Gaia, en la cual “la tierra es un superorganismo vivo . . . con sabiduría y benevolencia” pero si es abusada su ira no tendrá misericordia (García Cruz 79).⁷⁴ De ahí, que tal vez el rasgo más sorprendente de

⁷³ Versión recogida por Alejandro Vivanco Guerrero en julio de 1976. La entrevistada fue doña Práxides Avendaño de Castro, originaria del distrito de Chachas (provincia Castilla, Departamento de Arequipa).

⁷⁴ El término Gaia guarda una relación etimológica con el término Gea. La Hipótesis de Gaia o, de lo que es lo mismo, la diosa Tierra o la Madre Tierra fue formulada por el científico James Lovelock (1919-). En 1965 empezó a dar forma a sus teorías sobre la tierra como sistema autorregulador, a la que, aconsejado por William Golding, denominó Gaia (Lovelock 24). De este modo, Gaia puede ser entendida como un ente que propicia la tendencia al equilibrio en la que todas sus partes se influyen y forman parte de un todo. Hoy en día, a partir de la presente crisis medioambiental la Hipótesis de Gaia ha evolucionado, según Anne Baring y Jules Cashford:

the name of Gaia is now everywhere heard. There is the “Gaia Hypothesis” of the physicist James Lovelock, which proposes that the planet Earth is a self-regulating system; there is “Gaia Consciousness”, which urges that the Earth and her creatures be considered as one whole; and there is simply the term

este epígrafe resulte ser, su desmesurada actualidad: la progresiva destrucción de los equilibrios ecológicos y la explotación inmoderada de los recursos naturales; problemáticas hoy más vigentes que nunca.

Este capítulo se enfoca en un aspecto del mito de Inkarrí aún no discutido en los estudios andinos: la ecoespiritualidad *runa* y las “diferencias ecológicas” dentro de la mitología amerindia.⁷⁵ Como mencioné en la Introducción, el objetivo de este estudio es explorar desde la época prehispánica hasta la edad moderna los distintos significados de la Pachamama expresados en los mitos andinos. De la misma manera me interesa develar la presencia de la Madre Tierra en los ritos agrícolas, organizaciones sociales, producciones culturales y en el desarrollo ecológico de bienestar y sostenibilidad andino. Para esto, es necesario dialogar con varias teorías bajo la gama de la ecocrítica y la teoría postcolonial. Asimismo, ya que una lectura ecocrítica, como la que se aspira en esta investigación, requiere tomar en cuenta no solo las teorías y prácticas verdes sino también dialogar con el pensamiento decolonial, exploro las dimensiones más desconocidas de la ecoespiritualidad en el mundo de los Andes.

“Gaia”, which expresses a reverence for the planet as a being who is alive and on whom all other life depends. Underlying this phenomenon is the idea that only a personification of the Earth can restore a sacred identity to it, or rather, her, so that a new relationship might become possible between humans and the natural world we take for granted. (304)

⁷⁵ Los primeros estudios del mito de Inkarrí fueron publicados por Arguedas (1956), Núñez del Prado (1957) y Morote (1958) que llamaron la atención sobre su importancia etnográfica, mientras que los estudios de Pease (1977) y Chang-Rodríguez (1999) se enfocaron en su carácter mesiánico.

Mi argumento principal es que el mito de Inkarrí revela diferencias ecológicas constitutivas a la cosmovisión andina. En este sentido, “diferencia ecológica” se refiere a la diferencia cultural articulada en términos ecológicos o aquellos que se refieren a la relación humano y Naturaleza dentro de una representación oral, performativa o material. Esta diferencia ecológica fue articulada en los textos europeos desde una perspectiva antropocéntrica que defendió el binomio cultura/Naturaleza y sirvió para distinguir al europeo y al *runa* justificando así la conquista y colonización. La primera parte del binomio representó al europeo en relación con la escritura, la cristiandad y el uso pragmático de la Naturaleza, que sobre todo establecía una relación que no incluía las prácticas animistas del sujeto americano con su medioambiente y además convocaba prácticas específicas en cuanto a qué cultivar, cómo hacerlo y qué animales se podían comer. La segunda parte del binomio relacionó la Naturaleza con el demonio, la barbarie, y sobre todo con el concepto de territorio “salvaje,” como un espacio peligroso y desconocido que debía ser controlado. La formación de estas dicotomías y su manipulación en cuanto a la construcción del sujeto *runa* produjo en los Andes identidades sociales en referencia a sus diferencias ecológicas. Y en la medida que estas identidades se configuraron en relaciones coloniales de dominación, tales diferencias ecológicas se convirtieron en una de las herramientas para legitimar las relaciones superioridad/inferioridad entre europeos y americanos. Para el *runa* - que no participaba de la visión dualista del mundo, -la mirada androcéntrica europea que rechazaba la idea de una Naturaleza orgánica que incluía al ser humano, afirmó su desprecio hacia los colonizadores. No es sorprendente entonces que esta falta de ética ecológica fuera internalizada y plasmada en distintas producciones culturales como la iconografía, los mitos orales y los dramas andinos. Mientras estas manifestaciones culturales- y ecológicas sugieren una suerte de patrón proto-ecológico, la investigación sobre un discurso “verde” no ha

considerado completamente la posicionalidad de la Pachamama en los discursos mitológicos como sujeto animado y participe en el desarrollo de insurgencias indígenas. Esta recuperación de la agencia de la Pachamama informa mi construcción teórica de la ecoespiritualidad, tanto como estrategia de lectura, así como modo de reproducción cultural.

La naturaleza de esta escisión se enuncia por primera vez en la famosa reunión entre Atahualpa con los conquistadores Pizarro y Almagro, el intérprete Felipillo y el fraile dominico Vicente de Valverde el 16 de noviembre de 1532, en Cajamarca. Sabemos que en tal reunión Atahualpa mandó llenar cuartos con oro y plata como parte de su “rescate,” tesoro que fue rápidamente fundido y llevado a España. Cieza de León, como otros cronistas, alude a este tesoro en su *Crónicas del Perú*: “no puedo parar de pensar acerca de esas cosas, cuando recuerdo las opulentas piezas que fueron vistas en Sevilla, traídas de Cajamarca, donde el tesoro que Atahualpa le prometió a los españoles fue recogido” (6). Concerniente a este encuentro, la temprana fascinación con las riquezas de los otros andinos presentó a los andes como un botín metalífero. La explotación de depósitos minerales de fecha tan temprana como 1540, confirman el inicio de un proceso “extractivista” que puso la explotación de los recursos naturales por encima de las personas.⁷⁶ Este encuentro de control, explotación y muerte resurge, a su manera y

⁷⁶ Uso el término “extractivismo” de acuerdo con la definición de Alberto Acosta. Dice que son:

aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación. El extractivismo no se limita a los minerales o al petróleo. Hay también extractivismo agrario, forestal e inclusive pesquero. En la práctica, el extractivismo, ha sido un mecanismo de saqueo y apropiación colonial y neocolonial. Este extractivismo, que ha asumido

en distintas versiones, en el mito de Inkarrí. La destrucción y degradación paulatina de los potenciales naturales andinos, resultado de aquel primer encuentro y las guerras subsiguientes, adquieren una dimensión diferente cuando son leídas desde constelaciones culturales que, en forma implícita o explícita, alimentaron el ámbito multifacético y plural de la mitología *runa*. Entonces, sin abandonar sus coyunturas históricas y discursivas, el mito de Inkarrí se convierte en un metonímico propiciador de significado para aquellas subjetividades subalternas (humanas y más que humanas) que atiende a una retórica verde y que caen fuera de las categorías androcéntricas. Por eso, este mito puede ser significativamente discutido dentro del contexto ecológico postcolonial. Ya que la personificación de la tierra Pachamama dentro de los valores de las culturas andinas indígenas, cuyos lenguajes, prácticas rituales y mitos representaban diferentes moralidades (ecológicas), se expande más allá de su concepto espacial y sugiere en cambio, una noción “otra” en este conflictivo contexto colonial.

En las distintas versiones del mito recopiladas por María Arguedas (1957), Josafat Roel Pineda (1957) y Alberto Flores Galindo (1988) en los Andes, el tema central es básicamente el mismo: la decapitación de un héroe mitológico, Inkarrí, por los españoles. En la historia, Inkarrí o Inka Rey pierde todo su poder al ser decapitado por Pizarro. Sin embargo, se cuenta que el

diversos ropajes a lo largo del tiempo, se ha forjado en la explotación de las materias primas indispensables para el desarrollo industrial y el bienestar del Norte global. Y se lo ha hecho sin importar la sustentabilidad de los proyectos extractivistas, así como tampoco el agotamiento de los recursos. Lo anterior, sumado a que la mayor parte de la producción de las empresas extractivistas no es para consumo en el mercado interno, sino que es básicamente para la exportación.

héroe Inkarrí no murió y que en el útero de la Pachamama su cabeza y cuerpo están regenerándose. En cuanto la cabeza y el cuerpo se reúnan, Inkarrí vencerá el poderío español y los *runakuna* recuperarán el Incario, terminando con el caos que trajo la conquista (Arguedas, “Formación” 34-79).

En la multiplicidad de sus vínculos con el mundo natural, el mito de Inkarrí despliega una ecoespiritualidad consustancial con los preceptos morales, con la cosmología y con los rituales agrícolas del mundo indígena. Si los textos imperialistas silenciaron las voces subalternas, la fabricación de la memoria histórica, como lo analiza Enrique Florescano (1990), a través del mito las mantuvo vivas. Desde el mundo de los símbolos, las culturas *runa* continuaron interpelando una crítica radical de la conquista española y la colonización de los Andes. Veremos cómo, por un lado, en este mito el narrador articula la alteridad española, con base en la “canibalización” de la Naturaleza, ese acto perturbador del colonizador que Carlos A Jáuregui conceptualizó como “antropofagia cultural” y que aquí se extiende al imaginario ecoespiritual. Por otro, confrontado con las diferencias ecológicas de la cultura española, el reto del narrador fue entender y comunicar estas diferencias a partir de códigos culturales propios. Su narración revela la celebración de la Pachamama, pieza fundamental de una cultura ecocéntrica y distorsionada en la mentalidad española.⁷⁷

⁷⁷ Según Stan Rowe la ecocentricidad, al igual que la biocentricidad se concentra en las culturas y las comunidades exponiendo un amor hacia la naturaleza como ser abstracto total. Sin embargo, su enfoque está en estimular cambios en la sociedad para adaptarse a las necesidades del planeta tierra, que es considerado un ser vivo (106-107).

Mi recuperación de lo que se convirtió en conocimientos y prácticas ecológicas, en el caso del mito de Inkarrí, puede ser entendido bajo el concepto de “topofilia,” que de acuerdo con Yi-Fu-Tuan expresa el conjunto de relaciones afectivas y de emociones positivas entre el ser y un lugar determinado (4, 93) En el caso andino este sentir por la tierra alcanzó el grado de un sentimiento reverencial, convirtiéndose en “topolatría”: la adoración por un lugar. Este sentimiento informó procesos ecoespirituales de reproducción eco-cultural, integrándose de manera eficiente en los discursos mitológicos y en el modo de vida. Aquí me refiero a las prácticas ecológicas gestadas en la experiencia social, histórica y personal de individuos y colectivos sociales andinos. Surge aquí un tipo de pensar, actuar y sentir con respecto a la tierra que he caracterizado como prácticas ecoespirituales. Estos conocimientos y prácticas hacen eco de los abundantes mitos andinos con motivos de la animación del mundo más que humano, la personificación de los elementos geográficos y naturales y la adoración de la Pachamama, la “goddess of fertility” quien “embodied the generative forces of the earth” (Silverblatt 22, 29) son considerados anatemas a los valores androcéntricos cristianos del discurso colonial español. Al reportar las prácticas ecoespirituales de los *runa* locales, el narrador del mito de Inkarrí explotó la imaginación andina y sutilmente preparó el escenario para futuras justificaciones de las revueltas indígenas en el siglo XVIII. En adición a esto, simbólicamente ubicó a los españoles en un papel subordinado en relación con los *runakuna* ya que como comentó Rostworski la tierra trabajada no era para el andino una realidad objetiva inerte, sino un símbolo vivo y presente del círculo de la vida, de la fertilidad y de retribución del orden cósmico (“Estrucutras” 267).

El mito de Inkarrí y la muerte de Atahualpa: Una eco-historia

Inkarrí es un mito andino, narrado en quechua *circa* a finales del siglo XVII que adquirió mayor importancia durante la época revolucionaria del siglo XVIII (Graziano 29). El origen del

mito trata de cuando los españoles derrotaron al ejército incaico en Cajamarca en 1532 y asesinaron bajo pena de garrote (es decir, asfixiado por un torniquete) al último Inca Atahualpa.⁷⁸ Francisco de Xerez, secretario de Francisco Pizarro (quien era iletrado) y testigo de la captura y asesinato de Atahualpa, cuenta en su *Verdadera relación* (1534) que momentos antes de su decapitación el *sapan apu* (único señor) aseguró a sus vasallos y *qollas* (esposas del inca) que regresaría de la muerte transformado en culebra y que lo esperasen en Quito para retomar el Tawantinsuyu. Les auguró que si no le quemaban el cuerpo (recordemos que no había nada más angustioso en el pensar andino que la destrucción del cuerpo ya que imposibilitaba su momificación hacia la eternidad) el Sol, su padre, lo resucitaría y que dentro de las entrañas de su madre Pachamama crecería su cuerpo. Cuando su cabeza se reúna con su cuerpo, un *pachakuti* devolverá la gloria al imperio de los incas.⁷⁹ El mito cuenta:

El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde. Dicen que solo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está

⁷⁸ Vale la pena mencionar que los cronistas españoles iniciales no identificaron al Inka con la imagen de un rey, como lo era para ellos Carlos V. Esto ocurrirá pocos años más tarde, pero de ninguna manera en Cajamarca. Los primeros españoles llamaron a Atahualpa “señor”, “cacique” pero jamás Inka, Ynga o Inca.

⁷⁹ Sobre este hecho vale la pena notar que Pedro Pizarro (1515-87), en su *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (1571), resalta que el Inca “había hecho entender a sus hermanos y mujeres que si no le quemaban volvería a este mundo . . .” Por eso, según Pizarro, el *sapan apu* fue ejecutado y después quemado. Los conquistadores públicamente realizaron estos actos para disipar cualquier esperanza popular de la resurrección del Inca. Véase Balmori 46; Burga 79; Chang-Rodríguez 55.

creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. (Arguedas, “Formación” 228)⁸⁰

Bajo esta amenaza del Inca Atahualpa, Francisco Pizarro decreta enterrar su cadáver en el antiguo templo del Sol, convertido ya en la iglesia San Francisco. De Xerez describe el asesinato de esta forma: “El gobernado mandó que no lo quemasen, sino que lo ahogasen atado a un palo de la plaza, y así fue hecho; y estuvo allí hasta otro día por la mañana, que los religiosos y el Gobernado con otros españoles, lo llevaron a enterrar a la iglesia con mucha solemnidad, con toda la más honra que se le pudo hacer” (160). Se dice que días más tarde, en cuanto Pizarro se marchó hacia el Cusco, los vasallos del Inca sustrajeron misteriosamente el cadáver y nunca nadie supo de su paradero. Según confirma el religioso Martín de Murúa en su *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú* (1548), los seguidores de Atahualpa: “[s]ecretamente desenterraron el cuerpo donde estaba sepultado y huyeron con él” (184). La desaparición del cadáver dio forma al mito de Inkarrí. El rumor del regreso (con una intensidad de esperanza mesiánica) de Atahualpa se esparció como una epidemia por los Andes, anclándose lentamente en el subconsciente colectivo (en los términos de Carl Jung) para dar fruto a uno de los mitos más potentes y difundidos de todos los tiempos.⁸¹

⁸⁰ Versión de Mateo Garriaso, jefe del *ayllu* de Chaupi, ciudad de Puquio, Provincia de Lucanas, Departamento de Ayacucho; recogida por José María Arguedas en 1953 y publicada por primera vez en *Formación de una cultura nacional indoamericana* (1975).

⁸¹ Entre 1953 y 1972 se encontraron desperdigados en diversos *ayllu* de los Andes peruanos quince relatos sobre Inkarrí procedentes de lugares como Ayacucho (ocho), Puno (tres), Cusco (dos), Arequipa (uno) y Ancash (uno).

La muerte de Atahualpa se convierte, de esta manera, en el mito de Inkarrí, un relato utópico que augura el retorno del Inca Rey y con él, el retorno del Tawantinsuyu.⁸² Flores Galindo se detiene en los detalles utópicos del mito para revelar una semiótica que manipula la representación mítica de la muerte de Atahualpa y que servirá a lo largo del siglo XVII como emblema de las conspiraciones, levantamientos y rebeliones indígenas. Al respecto Flores Galindo destaca el rol subversivo de la “utopía andina” del siguiente modo:

La utopía andina no es únicamente un esfuerzo por entender el pasado o por ofrecer una alternativa al presente. Es también un intento de vislumbrar el futuro. Tiene esas tres dimensiones. En su discurso importa tanto lo que ha sucedido como lo que va a suceder.

Después de 1972 se encontraron más versiones de Inkarrí. Véase los artículos de Ossio, Vivanco y Fernández. Los relatos fueron referidos en lengua quechua, por informantes cuyas edades fluctuaban entre los 25 y 80 años, predominando los ancianos. Versiones de Inkarrí muy similares también circulan entre los shipibos y los ashani en la Amazonía (inca descuartizado) y entre los pescadores de Chimbote, en la costa del Pacífico (visiones del inca).

⁸² No es sorprendente encontrar en los mitos indoamericanos el regreso de un héroe polifacético sobrenatural para restaurar el esplendor y la pureza original de su pueblo. En *En torno a la historia de Mesoamérica*, León-Portilla cita la antigua profecía, según Chimalpain, que: “Así hablaban los viejos de tiempos antiguos . . . en verdad vive el mismo Quetzalcóatl, no ha muerto aún; una vez más habrá de volver, habrá de venir a reinar” (232). La existencia de un personaje que desaparece profetizando que en el curso de los años habría de retomar con un espíritu victorioso tiene un paralelismo con la filosofía occidental judeocristiana que brinda no sólo la última esperanza de cambio, muchas veces, de sus situaciones deprimentes, sino que además provee una razón de ser más allá de la existencia mortal.

Anuncia que algún día el tiempo de los *mistis* [señores] llegará a su fin y se iniciará una nueva edad. (59)

Adicionalmente, la utopía andina como proyecto ideológico, pretendía enfrentarse a la realidad de un mundo fragmentado para encontrar en la reconstrucción del pasado la solución a los procesos coloniales de subjetivación y dominación de seres humanos y más que humanos. En este sentido, el discurso profético en el mito de Inkarrí, provee el contexto en el cual se puede entender lo que se consideró el final del *sumak kawsay* con respecto a su organización cultural y social. La desgarrada subjetividad indígena fue central a la formación del mito comprobando de manera abierta el rechazo a las actitudes abyectas del colonizador español no solo a las comunidades *runa* sino también hacia la tierra y la Naturaleza.

El tema del asesinato del Inca Atahualpa y su mensaje de resistencia y esperanza, se retomó siglos más tarde cuando Arguedas dio a conocer el mito moderno de Inkarrí en 1986. Las representaciones históricas de la muerte del Inca volvieron a ser estudiadas por etnógrafos y académicos como Kapsoli (1985), Burga (1988) y Bendezú (2003). La imagen de Inkarrí se convirtió en motivo de artesanías, tema de afiches, festivales, y caratula de libros (Flores Galindo 20).⁸³ Sin embargo, lo interesante del mito fue encontrar que el asesinato de Atahualpa se había

⁸³ Vale la pena mencionar que el mito de Inkarrí también parece haber inspirado el relato quechua titulado “*Pongoq mosqoynin/ El sueño del pongo*” traducido y publicado por José María Arguedas en 1965. En el cuento, el pongo y el hacendado están frente a San Francisco y éste le pide a un ángel mayor acompañado de otro menor que trajera una copa de oro llena de miel. El ángel mayor, levantando la copa, derramó la miel en todo el cuerpo del hacendado. Cuando le tocó su turno al pongo, San Francisco ordenó a un ángel viejo embadurnar su cuerpo con excremento. El

fusionado con la muerte de Túpac Amaru I, el último Inca de Vilcabamba, quien murió decapitado en el Cusco en 1572, a manos de las fuerzas militantes españolas (López-Baralt, “El retorno” 26).⁸⁴ La leyenda de Túpac Amaru I cuenta que su cabeza fue puesta en un poste en la plaza central y que al pasar los días la cabeza no se descomponía sino más bien se embellecía, así los *runakuna* empezaron a adorar la cabeza como a una *wak'a* (Flores Galindo 54). Por esta razón, la cabeza se mandó a Lima y desde entonces nadie sabe de su paradero Sin embargo, como se mencionó anteriormente, en términos históricos hay plena evidencia de que el Inca Atahualpa no fue decapitado como lo fue Túpac Amaru I. Agustín de Zárate, testigo de la muerte de Atahualpa, indica en su *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555) que el Inca estaba en una pieza después de su homicidio y que los capitanes de Atahualpa llevaron su cuerpo a la provincia de Quito (570).⁸⁵

Curiosamente, uno de los primeros agentes en perpetuar la fusión de la muerte de ambos personajes será Guamán Puma con sus dos dibujos titulados *Córtanle la cavesa a Atagvalpa*

relato termina cuando San Francisco les ordena lamerse el uno al otro por toda la eternidad. Evidentemente este relato articula el sueño universal del campesino en el que se espera que algún día los papeles con el hacendado se inviertan.

⁸⁴ Esta escena después reaparecería fusionada no solo con la ejecución del líder indígena Túpac Amaru I sino también con los líderes revolucionarios Juan Santos Atahualpa (¿1710? -1756?) y Túpac Amaru II (1741-81), llamado José Gabriel Condorcanqui quien se autodenominó Inca y lideró la rebelión de las comunidades andinas hacia finales del siglo XVIII.

⁸⁵ Atahualpa fue asesinado por medio del llamado “garrote vil”, pese a que en el imaginario colectivo se haya asentado la idea de la decapitación (Véase Rostworowski de Diez Canseco, *Historia del Tahuantinsuyo* 185).

inga, vmanta cvchvn y A Topa Amaro le cortan la cabeza en su *Nueva crónica y buen gobierno* (1615). Desde entonces las versiones orales del mito de Inkarrí continúan representando la muerte del Inca Atahualpa por degollación y no por asfixia. Así lo explica Juan Ossio:

En la medida que el nombre Inkarrí es una contracción de la palabra “Inka” y la palabra “Rey”, es mi impresión que su origen se halla en “El Primer Nueva Corónica Buen Gobierno” de Felipe Guaman Poma de Ayala. Si bien esta contracción no es materializada en dicha obra, el hecho de haber conceptualizado al rey de España como si fuese un inka creo que sentó las bases para que dicha contracción se produjese igualmente es en esta obra donde, contraviniendo la veracidad histórica, por primera vez se representa al inka Atahuallpa degollándosele, al igual como sucede con Túpac Amaru, quien si sufrió este tipo de ejecución. (“Inkarrí” 206)

A pesar de las diferencias entre ambos asesinatos, así como la brecha temporal (cuarenta años más tarde), la muerte del Inca Atahualpa se fusionó con la degollación de Túpac Amaru I y a mediados del siglo XVIII se convirtió en el mito de Inkarrí.⁸⁶

Posibles explicaciones de la fusión de ambas muertes han sido postuladas por Arguedas (“Formación” 39), Ossio (“Ideología” xv-xvi), Pease (“Las versiones” 31) y Flores Galindo (52).

⁸⁶ El mismo tipo de muerte sufriría José Gabriel Condorcanqui, quien se levantó contra el régimen español en 1780 usando el nombre Túpac Amaru II. Según un testigo, lo ataron de brazos y piernas a cuatro caballos colocados para tirar de direcciones opuestas y así descuartizar el cuerpo. La fuerza de los caballos no logró seccionar el cuerpo y el Inca se quedó colgando en el aire como “una araña” hasta que un oficial “conmovido por la compasión”, ordenó que le cortaran la cabeza (Lewin 497-498).

Entre las posibles respuestas se ha destacado que el mito de Inkarrí se aureoló de un mesianismo utópico usado para propiciar un mensaje de resistencia y esperanza a las comunidades *runa*. Al enlazar su componente milenarista con los poderes regenerativos de la Pachamama- que unirá nuevamente cabeza y cuerpo- se augura el restablecimiento de un “orden justo” que restaurará el principio de orden obliterado con la llegada de los europeos (Ossio, “Ideología” xxiii).⁸⁷ Así se presenta al final del mito:

La cabeza de Inkarrí está viva y el cuerpo del dios se está reconstituyendo hacia abajo de la tierra. Pero como ya no tiene poder, sus leyes no se cumplen ni su voluntad se acata. Cuando el cuerpo de Inkarrí esté completo, él volverá, y ese día se hará el juicio final.
(Arguedas, “Formación” 175)

La figura del Inca asesinado y su presunta resurrección se convierte en el emblema del pensamiento utópico de las rebeliones indígenas posteriores que comenzaron en el siglo XVIII, como la lucha armada liderada por Juan Santos Atahualpa entre 1742 a 1752 y la rebelión de José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru II en 1780. Las devociones al Inka-Rey o Inkarrí profesaban específicamente su resurrección como hombre-dios con el objetivo de liderar una nueva ofensiva indigenista y darle remedio al *pachakuti* originado por la llegada de los

⁸⁷ A diferencia del “movimiento mesiánico”, el “movimiento milenarista” no augura necesariamente la venida de un mesías, sino más bien anuncia el fin de una determinada forma de vida y proclama el comienzo de una nueva era completamente diferente a la anterior.

invasores.⁸⁸ Argumento, sin embargo, que también existe otra posible explicación que ofrece posibilidades simbólicas más ricas que el mensaje utópico dentro del mito. A mi parecer, el emblema de esta restauración simbólica de la cabeza de Inkarrí a su cuerpo incide en uno de los tropos más persistentes en la cultura quechumara: la facultad de la Madre Tierra de concebir y dar a luz. En los mitos centro-andinos, como lo asevera la literatura eclesiástica colonial, la creación de los seres humanos es atribuida a divinidades tales como: Kon (Wa-kón), Viracocha, Wallallo, Pariacaca o Pachacamac, pero no falta en los mismos la noción de que los primeros *runakuna* “brotaron de debajo de la tierra” (*Dioses y hombres* 36). Este tratamiento alegórico de la decapitación de Inkarrí con la muerte de Atahualpa se convirtió en un ornato culturalista de un discurso y una “pachavivencia” que exaltaba la interconexión de la Pachamama con el *runa*.⁸⁹

Trazo aquí otra explicación otra de la fusión de la muerte de los dos soberanos del Tawantinsuyu. Esto es para restaurar al sujeto indígena y su sentir ambiental, un sentir que medió entre los espacios binarios humano/más que humano.

⁸⁸ El “pachakuti” andino se comprende como el fin de una era y el comienzo de otra nueva. Se entiende que cuando un orden es vulnerado sobreviene un pachakuti, una catástrofe que pone fin a un periodo temporal.

Para muchos *runakuna*, la conquista fue un pachakuti, es decir la inversión del orden. De acuerdo a Pachakuti Yamqui y a Guamán Puma, la conquista española, volteó el “mundo al revés” (Pease, “Los últimos” 126; MacCormack 284).

⁸⁹ Siguiendo a Domingo Llanque Chana uso el concepto “pachavivencia” como un fenómeno social y cósmico de diálogo y celebración a través de la realización de ritos que permiten la relación y el encuentro entre todos los sujetos integrantes de la realidad o “Pacha” con la Pachamama.

El acto de degollación en el mito de Inkarrí equipara el proceso regenerativo cultural de la tierra con la procreación humana. López-Baralt, en su consideración de este proceso, observa que los *runakuna* “cuidaban de recoger sus uñas y cabellos para conservarlas en determinados lugares, con la finalidad de que después de la muerte, cuando llegue el momento del retorno se proceda a la reconstitución mediante la recolección de todas las partes que pertenecieron y formaron el cuerpo material” (“El retorno” 6). Ella señala que antes de la colonia, el *runa* ofrecía sus cabellos como ofrendas a las *w’akas* para pedirles protección y fortuna. Igual hacían los viajeros que ofrecían pelos, cejas y pestañas a las *apachetas* para que les alivien del cansancio y les guardasen bien hasta llegar a su destino.⁹⁰ Interessantemente, la observación de López-Baralt evidencia un nexo entre estas ofrendas y la fertilidad de la tierra.

También encontramos en la práctica de la recolección de cabezas trofeo una unión mítica entre la cabeza y la tierra como metáfora de protección y el bienestar andino. Para las culturas prehispánicas, por ejemplo, los entierros de agrupaciones de cabezas trofeo (en Cerro Carapo, Estaqueria, Chaviña y Tambo Viejo) para ostentarlas como elemento de poder o como ofrenda para asegurar la abundancia continua de las cosechas, fueron germen esencial de motivación y honor. Donald Proulx ha señalado la relación entre el complejo “muerte-decapitación-sangre” y la “regeneración-renacimiento-fertilidad” agrícola. De hecho, las ilustraciones de la iconografía nazca presentan frijoles o granos de maíz germinando de la cara de las cabezas trofeo. Aquí tenemos un ejemplo de la existencia de una metáfora en que las plantas se transforman en

⁹⁰ La *apacheta* o *apachita* en aimara, es un montículo de piedras encimadas, que se levantan a la vera de los senderos como ofrenda a la Pachamama y/o deidades del lugar.

cabezas trofeo y viceversa. Este lenguaje artístico es un registro simbólico considerable de esta cultura temprana, y nuestro entendimiento de esta cultura depende del reconocimiento de los patrones que los artistas nazqueños siguieron al representar la relación integral que ellos tenían con el ambiente natural. Proulx, en su presentación y análisis de las cabezas trofeo en la cultura nazca, fue uno de los primeros en proponer una lectura de las cabezas trofeo representadas en las cerámicas como “more than mere war trophies, these modified human heads symbolized fertility, regeneration and sacred power to a people obsessed with the need to control the forces of nature, thus insuring sufficient food for their survival” (9). A estas observaciones yo añadiría que el paradigma de la regeneración debe ser enlazado a los poderes sobrenaturales otorgados a la figura de Pachamama. Estas representaciones de cabezas junto con elementos agrícolas en la iconografía prehispánica no es coincidencia; su origen viene de un movimiento y un pensar que deshace el aspecto androcéntrico de la tierra para incluir todas las dimensiones de la vida, tanto en el mundo humano como en el mundo no-humano. Por ello, las prácticas bélicas representadas en las cerámicas prehispánicas son una valiosa fuente que demuestra la conexión simbólica entre cabeza y tierra. Al igual que en el mito, estas producciones materiales llaman la atención a las afinidades ideológicas relacionadas con el poder de fecundidad y renovación de la tierra.

La clara articulación de los ritos agrícolas con el culto indígena a la Pachamama llevó a que la ejecución de estos ritos fuera prohibida hasta principios de este siglo en los espacios rurales (Zevallos-Aguilar 197). Desde la perspectiva de las autoridades civiles estos ritos estaban relacionados con cultos diabólicos y supercherías indias que eran ‘un ‘pacto con el diablo’ porque todo lo que no era y es cristiano es considerado como obra del demonio” (Montoya 2). Sin embargo, este conjunto de saberes y de entender la tierra que fue casi borrado por la conquista española y la colonización ha permanecido integrado en los rituales agrícolas de

pueblos andino-practicantes. Como sugiere Salles-Reese en su estudio *From Viracocha to the Virgin of Copacabana*:

[L]os conceptos religiosos y ritos indígenas estaban profundamente enraizados en las culturas americanas, y, a pesar de los múltiples esfuerzos de evangelización, sobrevivieron en prácticas religiosas sincréticas en algunos casos, en toros de manera clandestina o marginal, y aun en formas ininteligibles desde el marco de referencia cristiana. (21)

La supervivencia de rituales agrícolas y su práctica hoy en día es asociada con el *aya uma tarpuy* (siembra de la cabeza del muerto), ritual celebrado en Ayacucho con la expectativa de que la Pachamama ofrezca abundancia en la cosecha (Millones, “El mundo interior” 60). El rito es celebrado el primero de noviembre, Día de los Muertos y precede a la siembra anual de papas (entre fines de octubre y comienzos de noviembre). Su práctica consiste en enterrar cabezas de feto de llamas o de cuyes como ofrendas para la Pachamama abogando por su fertilidad durante el ciclo agrícola. Similarmente existe en Amarete (región Callahuaya, Bolivia) una ceremonia de carácter agrícola en la cual un *paqo* (especialista religioso o curandero) decapita cuyes y entierra sus cabezas junto con hojas de coca. Luego, la sangre de los cuyes se esparce hacia los cuatro puntos cardinales suplicando la fertilidad de la Pachamama para las *chakras* (parcela de tierra cultivada). Estas prácticas rituales agrícolas complementan nuestra comprensión del mito de Inkarrí, porque sin duda muestran lo que sería una suerte de memorias ecoespirituales que aluden ante todo a la creencia de que la Pachamama está viva y las cabezas-semillas se regenerarán en ella. La Pachamama se mueve dentro de su momento cultural con una potencia que refuerza su vitalidad y cuya influencia alcanzará las colonias andinas cientos de años más tarde. Dicho sea de paso, la frase aimara: “*uka p’iqix lij similljamachispaya*/es como si toda esa cabeza produjera

como semilla” hace eco a la idea de rearticulación de Inkarrí. Cuando cabeza y cuerpo se recompongan, nacerá un nuevo orden económico, político y social que regirá en los Andes.

En términos ecológicos, personificar las cabezas como semillas, establece un importante vínculo entre las relaciones ecoespirituales del *runa* y su mundo natural. La comparación entre las semillas generativas y los sesos coincide con el mito de Inkarrí en demostrar cómo estos iconos culturales continuaron impregnados en la memoria intergeneracional y cómo contribuyeron a exaltar el papel ecológico de la tierra. Como experiencia perceptiva y acto de conocimiento, ambas construcciones culturales, cabeza y semilla, son para mí el núcleo de un complejo de imágenes sintomáticas de la articulación socio-ecológica en el pensar *runa*. Y en esa medida, la cabeza decapitada del Inka-Rey en el mito se apoya en la ecoespiritualidad incorporada y yuxtapuesta en toda su narración:

En vano los extranjeros lo habían decapitado, destazado su cuerpo, enterrado sus restos en los extremos del universo. Bajo la tierra, el cuerpo de Inkarrí había seguido creciendo, juntándose con los siglos. ¡Y ahora, por fin, se reunía! “Cuando mis hijos sean capaces de enfrentarse a los extranjeros, entonces mi cuerpo divino se juntará y saldrá de la tierra para el combate final,” había anunciado Inkarrí. (Manuel Scorza 10)

En este contexto, la Pachamama o Madre Tierra cumple su función de nutrir, alimentar y potenciar la regeneración del Inca. Detrás de los componentes milenaristas de la utopía andina presentes en el mito, las relaciones *runa*-Naturaleza subyacen. La constante presencia de relaciones sinestésicas contribuye a la personificación de la tierra, aboliendo las fronteras que separan al ser humano del cosmos, a los vivos de los muertos y entre fundiendo lo real con lo irreal.

Precisamente, la revelación de esta Naturaleza personificada en el mito resalta la diferencia ecológica que late como cosmoconciencia en el imaginar andino.⁹¹ De este modo, en el mito de Inkarrí, la cabeza del Inca no “está” en la tierra, sino que “entra” en ella. Como ideal de conocimiento, el narrador cree (o nos quiere hacer creer) en el poder que la Madre Tierra ejerce sobre el Inca, y en la capacidad que ésta tiene para regenerarlo y traerlo a la vida. En el mito la memoria colectiva le asigna un valor intrínseco a la Pachamama, por eso, la necesidad de que la cabeza sea enterrada bajo tierra. Es decir, el haber sido enterrada le da al Inca el privilegio de nutrirse en su útero, al igual que en el *aya uma tarpuy* en donde, con la ayuda de la Pachamama, la papa sembrada crecerá hasta el momento de su cosecha, de igual modo, la cabeza del Inca equivaldría a la semilla de la papa y la regeneración de su cuerpo, al crecimiento y desarrollo del tubérculo. La posibilidad de esta síntesis hace que el evento histórico de la muerte del Inca Atahualpa y las prácticas agrícolas se yuxtapongan con las prácticas ecoespirituales, prácticas que reclamaron su lugar en el espacio colonial.

Las diferencias ecológicas: Una nueva mirada a las “Crónicas de Indias”

Contrario a la apariencia, la inclusión de *tikakuna*, o “seres tierra” (animales, plantas, y paisajes como entes perceptivos y sensitivos) y de “prácticas tierra” (tomar en cuenta los deseos de los *tikakuna* como un acto de respeto y afecto necesario para mantener las redes de

⁹¹ El término “cosmoconciencia andina” hace referencia a la integración y complementariedad del pensamiento-sentimiento, piedra angular de la paridad en el mundo andino. La cosmoconciencia es interpretada como forma de sabiduría, conocimiento, entendimiento, comprensión y asimilación de lo intelectual-perceptivo- espiritual-vivencial, entre los cuales no hay separación ni preeminencia de uno sobre otro (Oviedo 271).

relacionalidad entre humanos y no-humanos) dentro de los discursos amerindios es más recurrente de lo que imaginamos.⁹² En 1609 en Lisboa, El Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), publicó lo que sería la reivindicación de la cultura inca en su obra titulada *Comentarios reales de los Incas*. Como sugiere su nombre, el Inca perteneció a la nobleza incaica. Su madre fue la palla Chimpu Oollo, princesa ñusta de la corte cusqueña, y su padre Sebastián Garcilaso de la Vega fue un capitán español. Sus primeros años transcurrieron bajo la tutela de sus familiares maternos en el Cusco, aprendiendo desde muy chico el quechua y las costumbres ancestrales. Durante su periodo formativo, el Inca asistió a la escuela del clérigo Juan de Cuellar, donde aprendió gramática, artes y latín junto a otros niños mestizos e indios nobles. Años más tarde viajó a Córdoba a vivir con su tío paterno, quien al morir le deja varios privilegios y una holgada situación económica que le permitirá desde entonces dedicarse a las letras.

En sus *Comentarios*, el Inca despliega una *chakana* (puente cósmico) que recorre la línea divisoria entre la racionalidad occidental y la pachasofía andina.⁹³ Comienza su obra recorriendo la historia del Incario antes de la llegada de los españoles resaltando sus similitudes con la cultura cristiana. Para esto, el Inca distingue tres edades fundamentales en la historia andina. La primera que se conoce como Intermedio Tardío (pre-Inca), se distingue por haber sido una suerte de “prehistoria”, “salvajismo” o “barbarie”. La segunda es la “edad civilizatoria” alcanzada por

⁹² He usado estos conceptos de acuerdo con la definición crítica de Marisol de la Cadena expuesto en su libro *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds* (2015).

⁹³ Pachasofía o reflexión del pacha es la reflexión integral de la relacionalidad cósmica como expresión de la experiencia colectiva andina de la realidad (Estermann 146).

los incas al conquistar a los “pueblos bárbaros”. La tercera edad hubiera sido la culminación de la historia incásica, pero esta misión fue interrumpida por los españoles. Su objetivo era reivindicar la segunda edad y demostrar el grado civilizatorio del incanato. Por ejemplo, en el capítulo quince “El origen de los Incas, Reyes del Perú” del libro I, el narrador hace un esfuerzo por diferenciar la cultura preincaica (dominada por la idolatría) de la cultura Inca. Aquí se cuenta la historia de estos pueblos bárbaros que vivían sin “noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros” (37). El narrador continúa diciendo que en estos pueblos los humanos vivían como fieras y animales brutos sin religión ni leyes. Aquellos no sabían cultivar la tierra, sino que se alimentaban de frutos, raíces y hierbas del campo y que comían carne humana como lo hacen las fieras. En palabras del Inca:

Nuestro padre el Sol . . . envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen . . . y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad, para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar de ellos y de los frutos de la tierra como hombres racionales y no como bestias. (39)

En este apartado, el Inca Garcilaso se encarga de anotar el nivel de sabiduría y dominio con respecto al manejo de la tierra, cuyo propósito le sirve para marcar la diferencia entre los incas, una sociedad culta y avanzada, frente a los idólatras preincaicos, bárbaros y salvajes. Nótese que Garcilaso relaciona la barbarie y el atraso con el hecho de que estas sociedades preincaicas no labrasen la tierra ni manipulasen los recursos naturales de la misma manera en que lo hacían sus antepasados. Al equiparar las costumbres agrícolas incaicas con las de los españoles, él eleva su estatus a los ojos del lector europeo. Los avances tecnológicos agrarios y el “comunitarismo” (modo de vida de las civilizaciones de Abya Yala, donde se practica el sistema comunitario de

vida) desde y con la Pachamama, dos prácticas cargadas de significado, marcan los dos pensares y vivencias extremas de las sociedades andinas. La preocupación del Inca con la manipulación de *allpa* (tierra cultivable) constituye la raíz de una actitud hacia ciertos recursos, como el suelo, la puna y la fauna que comunicará la importancia de la agricultura basada en la *chakra*, actividad fundamental para una economía de subsistencia familiar y de reciprocidad andina, *sapsi*, con otros *ayllukuna*. La agricultura basada en la *chakra* permitía, a pesar de su utilización, la regeneración y reposición natural, o la renovación permanente de la tierra (Macas 180). Este proceso se denomina *mushuk allpa* (tierra siempre nueva). Conforme a los apuntes del Inca, los conocimientos prácticos del manejo de la tierra y de sus recursos ejemplificarían la cultura y la civilización incaica. Esta relación de Garcilaso no es un simple discurso que menosprecia a los pueblos indígenas no incas. De hecho, su construcción narrativa de los pueblos de la primera edad en el capítulo diez explica por qué los *runakuna* pusieron énfasis sobre el uso religioso de la tierra: "...muchos indios hubo de diversas naciones, en aquella primera edad, que escogieron sus dioses con alguna más consideración que los pasados, porque adoraban algunas cosas de las cuales recibían algún provecho...adoraban la tierra y le llamaban Madre, porque les daba sus frutos" (39). La especialización ritual descrita aquí nos provee con el significado cultural de sus relaciones espirituales. A pesar de que el Inca envuelve la descripción de la veneración ritual de la Pachamama en un discurso de idolatría, la mención de la naturaleza sagrada del acto proclama un deseo por comunicar los valores culturales indígenas que informan la praxis ritual agrícola.

Esta problematización clásica del manejo de *allpa* versus la conceptualización que construía el entendimiento de Pachamama, fue incomprendida para los españoles, seccionando el culto a la Pachamama intergeneracional, así como también contribuyendo a casi borrar el papel sagrado de la tierra en la cultura andina. La violenta campaña colonial para la extirpación de la

idolatría de los indígenas andinos resultó en el sincretismo de la Pachamama con el de la Virgen María borrando la carga ecoespiritual que cargaba la tierra en cuanto a las relaciones de reciprocidad.⁹⁴ Este desligar de la tierra su sacralidad anunció una tendencia hacia el consumo de los recursos naturales que fue intensificada por los españoles y que apareció como un importante antecedente para los procesos extractivistas realizados en tiempos posteriores, marcando otra radical incompatibilidad de pensamientos ambientales entre los españoles y los andinos. Esta estrategia retórica de diferenciación ecológica, la cual el inca Garcilaso de la Vega adoptó en sus famosos *Comentarios reales* formó parte del discurso colonial de los Andes. De hecho, a lo largo del siglo XVIII, dando lugar al Siglo de Las Luces, podemos apreciar discursivas similares.

Lo que antes era tácito se convierte en explícito en los discursos de la Ilustración. Filósofos como De Pauw, Buffon, Raynal y Robertson, interpretaron la inferioridad indoamericana como una relación jerárquica con respecto a la construcción y percepción medioambiental. Por ejemplo, el naturalista francés Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), informa con evidente menosprecio acerca de la barbarie amerindia últimamente relacionada con la falta de dominio de la Naturaleza.⁹⁵ En palabras de Buffon, el americano:

⁹⁴ Para una completa revisión del estudio del sincretismo de Pachamama y la Virgen María, véase *De Viracocha a la Virgen de Copacabana: Representación de lo sagrado en el lago Titicaca*.

⁹⁵ La intervención de Buffon al debate filosófico conocido como la disputa del Nuevo Mundo, es el testimonio de quien nunca tuvo contacto con la Naturaleza americana. Sus contribuciones etnográficas fueron criticadas por jesuitas como Clavijero y Velasco (ambos críticos de los filósofos de la Ilustración). Velasco los calificó de “una moderna secta de filósofos antiamericanos” (Brading 483 [1991]; Gerbi 273 [1993]).

lejos de usar como amo su territorio, como si fuese su dominio, no tenía ningún imperio sobre él; no habiendo sometido a los animales, ni a los elementos; no habiendo ni dominado los mares, ni dirigido los ríos, ni trabajado la tierra, en sí mismo no era sino un animal de primer rango y no existía para la naturaleza, más que como un ser sin importancia, una especie de autómeta impotente, incapaz de reformarla o fecundarla.
(455-456)

Las noticias que recibió Buffon (recordemos que nunca pisó suelo americano) en cuanto a las circunstancias en que fue encontrada la Naturaleza americana confirman su sospecha de la incapacidad cognitiva del sujeto amerindio y la decadencia del continente. Como el progreso durante la Ilustración implicaba la colonización humana y medioambiental, el haber permanecido en un estado similar al de Adán y Eva era un rasgo de retraso. Su mención de sujetos incapaces de reformar la Naturaleza continúa el discurso vilipendio que ofuscó las complejidades de la cultura ecocéntrica indígena. Tales caracterizaciones encontradas en los pasajes de Garcilaso y un siglo más tarde en la historia de Buffon explican lúcidamente cómo la relación del *runa* con la tierra fue entendida como un disturbio a la expansión del progreso engranado a lo que Hardt y Negri denominaron el Imperio. De igual forma, estas relaciones ecoespirituales con el ambiente natural cuestionaron el sistema androcéntrico construido sobre la base de las categorías duales hombre/Naturaleza.⁹⁶ Por tanto, las diferencias ecológicas se convirtieron en un armamento

⁹⁶ Gabriela Nouzeilles, en la introducción a su libro *La naturaleza en disputa* (2002), fija una genealogía de las representaciones de la Naturaleza que corresponden con tres fases temporales y tres imperios correspondientes. Estas fases se basan en el modelo de Immanuel Wallerstein respecto al “moderno sistema-mundo”: el primer estadio

retórico que los sujetos occidentales emplearon para justificar la invasión y colonización de América.

Estos discursos claramente articulados a partir de diferencias ecológicas evocan el problema analítico que la ecoespiritualidad presentó dentro del proceso geopolítico, geocultural y geoeconómico del sistema-mundo eco-capitalista.⁹⁷ Es en este periodo, como Mignolo y Quijano lo anotan, la colonización europea, llevada a cabo por hombres heterosexuales europeos cristianos, colocó a los sujetos y a sus Naturalezas en diversos escalones de una estructura piramidal de dominación (Mignolo, “The Darker Side” 277; Quijano, “Colonialidad” 202-203).

en la historia cultural de lo natural americano se inicia con la expansión de los imperios ibéricos sobre los territorios americanos; el segundo empieza con la Ilustración y alude al período en que proyecto imperial, racionalismo y capitalismo se aunaron, desplazando el centro de poder a Inglaterra y Francia. El paradigma epistemológico al que se sometieron todas estas representaciones de la Naturaleza fue el de la ciencia moderna, según las premisas establecidas por Bacon en el siglo XVII por las cuales la Naturaleza se convirtió en el blanco simultaneo de la razón y el cálculo comercial. El tercer momento aparece con la fase de la globalización en que los Estados Unidos comienzan a competir por el dominio imperial con la guerra de 1898 y la consolidación de su poderío después de la Segunda Guerra Mundial: este período se expande hasta el presente y se caracteriza por el aumento y la aceleración de los intereses anteriores, facilitados en parte por las innovaciones tecnológicas, adelantos científicos, y por modalidades menos violentas de dominación, como el monopolio en la elaboración del saber, la homogeneización cultural y la dependencia económica (27).

⁹⁷ El ecocapitalismo, también conocido como capitalismo ambiental o capitalismo verde, es la opinión de que el capital existe en la Naturaleza como “capital natural” (los ecosistemas tienen un rendimiento ecológico) de los que depende toda la riqueza y, por lo tanto, son instrumentos de política gubernamental basados en el mercado como sistemas de capitalización y comercio (collinsdictionary.com). this isn't in your Works cited.

Estas formas diferentes de entender la Naturaleza o mejor dicho Naturalezas, la despojaron de su valor intrínseco, clasificándola, diseccionándola y administrándola en un esquema racional totalizante. Tómese el ejemplo de Hegel:

Tan pronto como el hombre surge como ser humano se ubica en oposición a la naturaleza y es esto solamente lo que lo hace un ser humano. Pero si él meramente ha hecho una distinción entre él mismo y la naturaleza, se encuentra en el primer estadio de su desarrollo: está dominado por la pasión y no es nada más que un salvaje. (126)

Esta visión androcéntrica condujo a dos problemas en los Andes: primero, a subestimar el papel de la Naturaleza en la conformación de las cosmoconciencias indígenas *runa* y, segundo, a una secularización y pragmatismo hacia la ecología americana que no podía dar cuenta de las complejidades de las cosmovisiones indígenas en sus discursos epistemológicos. Visto de esta manera, el problema que las políticas ecoespirituales presentaron es que excedieron la política tal como los europeos la conocían. Y el “punto cero” (plataforma de observación que los ilustrados posicionan en la mirada científica europea) del que habla Castro-Gómez fue privilegiado como el ideal último del conocimiento científico y al centro de este patrón de poder colonial se encontraron articulados sus binarismos clasificadores como superior/inferior, pueblos civilizados/primitivos y civilización/Naturaleza.⁹⁸ Frente a tales insistencias, la gran mayoría de

⁹⁸ Lévi-Strauss cuestionó este par civilizado/primitivo en cuanto a la superioridad de uno sobre el otro. En *Pensamiento “primitivo” y mente “civilizada”* acierta que “en la realidad las diferencias son extremadamente fecundas. El progreso sólo fue posible a partir de ellas”. Para el autor, el nivel de pensamiento de los pueblos a los que denomina “ágrafos”, se coloca en el mismo plano que el de las culturas occidentales, reconociéndolas como

las críticas poscoloniales y la ecocrítica han llamado la atención a estas dicotomías, y al lugar de Occidente desde el cual se ha otrificado y cosificado al “resto”: el indígena colonizado, el esclavo africano, la mujer, la tierra, etcétera (Restrepo 296).⁹⁹

Por su parte, el ecofeminismo ha explorado la cuestión androcéntrica desde el lado femenino y medioambiental (resaltando los valores de la mujer, la Naturaleza, la materia, el sentimiento y el cuerpo).¹⁰⁰ Al respecto, ecofeministas como Hélène Cixous, Val Plumwood y la boliviana Vicenta Mamani entre otras, sostienen que toda la discriminación, opresión y abuso está directamente relacionado con la construcción de estos binarismos clasificadores. Siguiendo la crítica de Jacques Derrida en *Of Grammatology* (1967), el conflicto de este binario ideológico sea hombre/mujer, Naturaleza/ cultura, animalidad/ humanidad o amo/esclavo, radica en que la

portadoras de un “pensamiento desinteresado” lo que representa una diferencia con relación al capitalismo occidental.

⁹⁹ La cosificación es el proceso de transformar las epistemologías, las formas de existencia humana, las formas de vida humana y no-humana y lo que existe en el entorno ecológico en “objetos” por instrumentalizar, con el propósito de extraerlos y explotarlos para beneficio propio sin importar las consecuencias destructivas que dicha actividad pueda tener sobre otros seres humanos y no-humanos (Grosfoguel, “Del extractivismo” 128)

¹⁰⁰ Para la creadora del concepto “ecofeminismo” (1974), Françoise d’Eaubonne, uno de los principales enemigos del planeta es el patriarcado, que constituye el principal sistema dominante de la modernidad. La autora francesa establece una conexión ideológica entre la explotación de la Naturaleza y la de las mujeres, el control de la fecundidad de las mujeres y la fertilidad de la tierra por parte del varón. Además, sostiene que el patriarcado se relaciona con el capitalismo, al tomar la forma de una insaciable voracidad que consume el planeta y sus ecosistemas.

civilización occidental ha privilegiado lo racional (cultura) por encima de lo irracional (Naturaleza), y esto, a su juicio, ejerce una forma de violencia que excluye cualquier elemento que no encaje dentro del patrón occidental. En *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) Plumwood explica que la dominación del otro colonizado, al igual que la dominación de la Naturaleza se encuentra ligada a su exclusión de “the selfhood and culture of the master” (41). Añade al respecto: The line of fracture between reason and nature runs deeply through the key concepts of western culture. In the contrast set, virtually everything on the ‘superior’ side can be represented as forms of reason, and virtually everything on the underside can be represented as forms of nature (44). De manera similar, el Inca Garcilaso al igual que Plumwood es consciente de la relación de poder capitalista/patriarcal/ecocida en el pensamiento occidental colonial por eso, a través de su discurso el Inca duplica y proyecta esta diferencia ecológica con el propósito de justificar la dominación incaica sobre los pueblos bárbaros y así resaltar el grado de civilización del incanato.¹⁰¹ Mientras que Plumwood critica lo que ella llamó la “tesis del dominio,” identificada como el dualismo hombre/naturaleza que legitima la dominación de los muchos grupos sociales subyugados, el Inca por su parte acentúa esta intención.¹⁰² Más que su análisis postcolonial, los trabajos de Plumwood y el Inca, me inspiran entender el mito de Inkarrí de una manera otra o sea como una especie de discurso proto-ecológico, entendiéndolo como una

¹⁰¹ Sin embargo, el Inca (in)concientemente legitima con esta retórica la misma colonización española.

¹⁰² El neologismo “ecocidio” hace referencia a cualquier daño masivo o destrucción ambiental de un territorio determinado de tal magnitud que ponga en peligro la supervivencia de los habitantes de dicho territorio.

práctica consciente, desarrollada y ética que no reconoce fronteras entre lo humano y lo no-humano.

Dentro de sus variadas articulaciones, los mitos andinos coloniales manifiestan un potente discurso medioambiental que sugiere una relación simbiótica con el mundo más que humano. En estas contranarrativas el medio natural está fragmentado y colonizado y los personajes españoles son representados como seres ambiciosos y hasta inhumanos (Szeminski 71). Por otro lado, el *runa* se representa como co-partícipe en la conservación y continuación de la relacionalidad cósmica. Esta alteridad *runa* le confiere poderes simbólicos a la Pachamama. Se trata de una interacción de correspondencia y complementariedad donde el *runa* y la tierra son entidades del mismo valor y peso. En palabras de Estermann: “el principio de reciprocidad impide que las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean jerárquicas. En la pachasofía andina, no existen jerarquías, sino correspondencias recíprocas” (147). Tanto en la cultura quechua como en la aimara, lo humano y lo más que humano coexisten estrechamente y a veces son expresados bajo la misma categoría. Este pensar ecocéntrico se relaciona con un juego de pares opuestos y complementarios. En las prácticas agrícolas se puede ver esta interrelación cuando el sujeto andino cultiva sus chakras y además escucha la tierra, siente el cielo y vive el paisaje. Se coloca más allá de la reconfiguración ecológica antropocéntrica, herencia de Buffon y Hegel (aunque no fueron los únicos), que invisibilizó las posibilidades de un desarrollo relacional entre el yo y la Naturaleza.

Es importante localizar este análisis en el contexto transatlántico para entender esta primera ola de globalización androcéntrica en los Andes y sus efectos sobre la cultura ecocéntrica indígena. Sin una apreciación de la historia teológica ibérica profundamente enraizada en la visión providencialista de la Naturaleza, uno no puede entender la ansiedad de los

cronistas al encontrarse con un estado regido por el criterio de la reciprocidad. Como Pease comenta:

una vez iniciada la que los indígenas consideraban una relación recíproca, los pobladores andinos descubrían que los españoles no respondían a ella, no comprendían las pautas que regían los intercambios de energía humana o cosas las nociones de lealtad resultaban ser distintas, la paridad se transformaba en requerimiento de obediencia. (“Cronistas” 158)

Ello adquiere importancia porque puede apreciarse la consolidación de las relaciones de poder y las diferencias ecológicas que subyugaron el conocimiento andino, determinando qué valores y actividades culturales –y ecológicas– continuaron siendo reproducidas y cuales fueron relegadas al olvido.

Importante en la “invención” de los Andes fue la reproducción de estas diferencias ecológicas en el discurso colonial. En la primera época del dominio de España en el Tawantinsuyu, la discusión sobre el estatuto ontológico de la Naturaleza y sus recursos llegó a su punto álgido. El cristianismo, por un lado, había dado a la *pachakiwa* o geografía un concepto místico que seguía los argumentos metafísicos y teológicos de Santo Tomás (Artigas 307). De esta manera, el descubrimiento de la Naturaleza americana estuvo atado durante los primeros años de la conquista, como muestra el tercer viaje de Colón y Antonio de León Pinelo (1596-1660), en *El paraíso en el Nuevo Mundo, comentario apologético, historia natural y peregrina de las Indias Occidentales* (1656), a la idea del redescubrimiento del Paraíso Perdido. Por otra parte, pese a esta visión providencialista de la Naturaleza, la recesión económica mundial llevó a España por la senda del mercantilismo (Wallerstein 242). Los resultados de esta tendencia provocaron que la Naturaleza y la extracción de sus metales preciosos se convirtieran en la

mayor fuente de ingresos, representando del setenta al noventa por ciento del valor total de las exportaciones anuales. En la década de 1550, bajo el colapso de la “economía de rapiña”, la Corona Española decidió introducir un sistema más rígido de explotación en las colonias americanas. Este proceso colonizador consistió en la acumulación de riquezas apoyado en la expropiación de los recursos naturales de los indígenas más que de la explotación directa de su trabajo (Spalding, 1984; Stern 1982). Ante la demanda de masivas cantidades de plata, oro y mercurio provenientes de la región andina, las riquezas producidas por el saqueo no fueron suficientes para abastecer la economía española. La respuesta se halló en las ordenanzas mineras y su extractivismo desmesurado por el Estado, el cual pasó a convertirse durante los primeros años en “el principio organizador y dominante de la economía colonial” (Palerm 102-103). Durante este proceso, estas campañas extractivistas tanto en Bolivia como en Perú no solo ejercieron formas de violencias brutales contra los indígenas, como ocurrió en la mina de Potosí, sino que también acarrió al abandono de los pueblos en las provincias “obligadas” al trabajo minero (las provincias eximidas de la explotación minera eran llamadas “libres”).¹⁰³ Bajo estas medidas: “[los indios] an tenido causas que les a obligado a desampararlos [pueblos] lo uno los anos esteriles y faltas de comida que an tenido lo otro el huir la cara a los malos tratamientos y muchas molestias” (Saignes 137).¹⁰⁴ Desde el punto de vista ecológico, esta desertificación

¹⁰³ La mina de Potosí fue descubierta en 1545, cinco años antes del debate entre Sepúlveda y Las Casas.

¹⁰⁴ “Relacion q. el cap.diº de conreas procurador general de la ciudad de la pta Reino del piru da y aze al I1 lmo don gon. de acuna del consejo de su mg. y su presidente en su Real consejo de las yndias en que contiene algunos avisos en bien y conservacion de los indios del piru y quito d su mg. y aumento de sus Reales acienda y bien y estabilidad

humana de las altas tierras interandinas a causa de la mita minera conllevó a la desaparición de pastos, ganados, acceso a los lagos, ríos y quebradas circundantes así como su acceso a los distintos pisos ecológicos.¹⁰⁵ Todo ello propició la ruptura de lo que Murra ha llamado “el control vertical de pisos ecológicos,” afectando tanto a las provincias de la puna como los valles yungas. Estas consecuencias ambientales nefastas para los *ayllus* desplazaron a centenares de *panacas* (familias formadas por toda la descendencia de un soberano) de sus territorios ancestrales y por ende terminando con el gesto ecológico que acompañó el dominio de los diferentes pisos subsuelos.

El mito de Inkarrí por su parte representa simbólicamente este impacto ambiental que tuvieron que enfrentar los *runakuna* a causa de los masivos desplazamientos humanos. El narrador cuenta que Inkarrí, quien abandona su pueblo tratando de escapar a Suscristo español: “llegó a Lima, a una llanura de arena; fue a una chacra para comer algo, pero los pumas lo echaron. El Inka se volvió, muriéndose de hambre. El Inka ya no podía hacer nada. Sucristu golpeó a la Madre Tierra y le cortó el cuello” (Ortiz Rescaniere 273).¹⁰⁶ Una apreciación de cómo las amenazas ambientales sea la explotación de las minas, la cosificación e industrialización de la tierra y la falta de recursos alimenticios propias de este tiempo de crisis

de aquellos reinos” sfnl, ADI, Papeles de Montesclaros, vol. 32 (t.1), doc. 100, p.1, n°1. Este prolijo informe comprende 70 puntos en 18 páginas y se puede fechar del año 1609.

¹⁰⁵ Véase el caso de las comunidades de Omasuyo a la orilla oriental del lago Titicaca (Saignes 166).

¹⁰⁶ Versión de Isidro Huamaní, de Andamarca, Ayacucho, recogida en Lima por Alejandro Ortiz Rescaniere, en julio de 1971. El texto quechua apareció en *De Adaneva a Inkarrí: una visión indígena del Perú*, pp. 143-146.

encajan dentro de esta cita. El territorio andino se percibe como un espacio totalmente ajeno al *runa*. Simbólicamente esto es importante, ya que sugiere que, como resultado de la violencia ecológica, los *ayllukuna* experimentaron la escasez de comida, disminución de espacios para la caza y pesca, la pérdida del hogar y de sus tierras cultivables. La economía colonial puso la agricultura en segundo plano favoreciendo la minería y sus centros de producción. De hecho, luego de las Reformas Borbónicas, el sistema comercial y de producción articulado a la minería de Cerro de Pasco y Huarochirí ocasionó consecutivos trastornos humanos y ambientales representados en el mito de Inkarrí, como el resultado de un despojo ecológico.¹⁰⁷

Hoy, desde los estudios culturales verdes, esta situación es entendida como “injusticia ambiental.”¹⁰⁸ Esta injusticia ambiental no solo se fundó en la desertificación de millares de hectáreas en la región interandina, sino que también incluyó la persecución de la ritualidad ecológica no normativa desde la perspectiva hegemónica española. El narrador del mito registra cómo las tensiones sociales entre los invasores y los serranos fueron exasperadas a través de la persecución de los ritos a la Pachamama “Sucristu golpeó a la Madre Tierra” (Ortiz Rescaniere 273) La negada autonomía de la Madre Tierra articulada como diferencia ecológica infunde

¹⁰⁷ Para más información léase *Bourbon Peru, 1750-1824* de John Robert Fisher.

¹⁰⁸ El término justicia (o injusticia) ambiental tiene su origen en el informe “Chavis Report” elaborado en EE. UU. en los años 60 por el reverendo Dr. Benjamin F. Chavis, donde declaraba la injusticia ambiental que sufrían especialmente los grupos afroamericanos. Desde entonces, el término se ha extendido para abordar la injusticia que experimentan otros grupos marginados y vulnerables (indígenas, inmigrantes, comunidades pobres). La premisa es que estos grupos absorben todo el impacto ambiental negativo del sistema productivo capitalista, y muy pocos de sus beneficios.

incertidumbre y contingencia al mundo *runa*, y es precisamente ésta la razón por la que el narrador del mito explora la inconmensurabilidad del cosmos y de la tierra, sus animales, sus plantas, sus rocas y metales desafiando el orden occidental.

La condición bestial y no-humana del colonizador

En 1955, encontrándose en la ciudad de La Paz acopiando unos materiales en la Biblioteca Andrés Santa Cruz, el famoso antropólogo Jesús Lara, gracias a un informante con el nombre de Santiago Estrada, halló en sus manos una pieza teatral en quechua de 1871 titulada *Atau Huallpac puchucacuininpa huancan/ Tragedia del fin de Atau Wallpa*.¹⁰⁹ El acto final se lee:

¹⁰⁹ Los orígenes de *Tragedia del fin de Atau Wallpa* se remontan a las primeras décadas de la colonia. Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela en su colección de *Relatos de la villa imperial de Potosí* (1705), resume el argumento de ocho piezas teatrales presentadas en unas fiestas en Potosí en el año 1555. Interesa en particular la cuarta pieza, llamada “la Ruma del Imperio Ingal.” En ella se representa la entrada de los españoles al Perú y el injusto aprisionamiento de Atahualpa, los presagios que se dieron antes de que le quitaran la vida; las tiranías y las maldades que ejecutaron los españoles en los indígenas, y la cantidad colosal de oro y plata que ofreció Atahualpa para que no le quitaran la vida (Lara 10). Comenta Lara que por haber transcurrido solo 22 años desde la muerte de Atahualpa la obra, seguro, la compuso un autor indígena y no un mestizo. Para Lara, la influencia del teatro español parece nula, pues para la época España no contaba aun con un teatro maduro. El verdadero precedente de esta pieza teatral parece estar en la sólida tradición dramática del incario, del que abundan referencia en las crónicas. Nathan Wachtel en *The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes: 1530-1570* examina estos dramas rituales en Perú y Bolivia como expresión andina bajo el nombre de la “Danza de la conquista” que aún persiste en México y Guatemala, también influida por la conquista española. El contenido de la pieza final de la obra varía dependiendo de la comunidad. En la versión de Oruro, tras la muerte del inca, el coro reza clamando por

*Iyau, Pisarru, wiraqucha/Qúrij qúlquij aysasqan sunqu,/Qan Inkaykuta wañuchinki,
/Lláqui y wañuytan wañunki./Llapa qhápaj atiyinyki/Wiñaypájtaj
chinkarichun,/auqasunk'a wiraqucha,/ñakakuspátaj kausanki / Ay tú Pizarro,
wiraqucha,/De plata y oro codicioso, /que muerte diste a nuestro Inca,/has de morir de
triste muerte./Que tu poderosa grandeza /Se desvanezca para siempre./Enemigo de barba,
wiraqucha, /vivirás presa del remordimiento. (Lara 39)*

Esta referencia sobre el asesinato de Atahualpa, al igual que el mito de Inkarrí, recrea el papel simbólico que la codicia española jugó en la colonización humana y natural en los Andes. Su importancia radica en que su autor concibe la experiencia de la colonización dentro de patrón extractivista y depredador, el cual se privilegió por sobre las formas de producción indígena. Según las observaciones de Alan Taylor las relaciones indígenas coinciden en destacar el rol de la codicia en relación con el carácter antihumano de los españoles ya que “greed was a prerequisite for pursuing the hard life of a conquistador” (58). Así, por su parte, las narraciones aztecas informan que cuando los españoles recibieron cuantiosos regalos de parte de Moctezuma, “they picked up the gold and fingered it like monkeys; they seemed to be transported by joy as if their hearts were illumined and made new... Their bodies swelled with greed, and their hunger was ravenous. They hungered like pigs for that gold” (58). De manera similar, en uno de los primeros reportes de la conquista española en México, se registra que los Aztecas al preguntarle a Hernán Cortés por qué tenía tan extraordinario interés por ese metal amarillo, este les contestó,

su resurrección. Y en La Paz la representación termina con la resurrección y el triunfo de Atahualpa (López-Baralt55-56). –is the date necessary? I don't have the context to know.

“tenemos yo y mis compañeros mal de corazón, enfermedad que sana con ello” (59). Este conjunto de referencias vincula la ambición por el oro con la bestialidad del sujeto español. En Mesoamérica, tales descripciones son recurrentes entre los mayas quienes los describen como seres sobrenaturales que eventualmente dominarán y destruirían el mundo, categorizándolo como los “dzules malos” y en las profecías de *Chilam-Balam*, son descritos como los crueles de la tierra (80-81). En el caso de los Andes, estas descripciones de los recién llegados se plasmaron dentro de la imaginación americana y sutilmente prepararon el escenario para los futuros levantamientos y resistencias indígenas del siglo XVIII.

Esta construcción de la cultura indígena es tan coherente y persuasiva en el mito de Inkarrí que se usó como emblema durante las rebeliones andinas durante el siglo XVIII. La discusión de Jan Szeminski y Steve Stern explica que lo que estaba en juego en estas descripciones de perfidia y de ambición no normativas para el andino era asociar a los recién llegados como no-humanos y por eso durante la resistencia indígena que lideró Túpac Katari (1780-1781) no se permitió enterrar sus cuerpos bajo tierra con miedo a que resuciten, dice Szeminski: “the ways the spaniards were killed were the ways criminals guilty of evil were killed to guarantee that the guilty would not return” (170). Asimismo, en la Paz, Bolivia, los españoles fueron llamados demonios, bestias y perros (171). Y en el mito de Inkarrí se les describe como cerdos codiciosos: “Ese hombre era un buen hombre [Inkarrí], hasta a las piedras hacía caminar. A España lo mandaron llamar. Dicen que, por eso, estuvo haciendo un puente en el agua del mar. Cuando todavía no había terminado el puente, Pizarro lo mató a causa del dinero. Ese Pizarro era

el hombre de los puercos” (Bendezú 270).¹¹⁰ Similarmente, Waman Puma, al referirse al carácter codicioso de los españoles y el efecto que causó a los indígenas, dice que aquellos: “se espantaron de que los cristianos no dormiesen es que decía porque velaban y comían plata y oro, ellos como sus caballos” (354). Esta pintoresca descripción también es compartida en el mito de Inkarrí: “el Inka, cuando los españoles querían matarlo, había dicho: No me maten. Y les hacía dar choclos de oro a sus caballos. Así les vamos a dar oro, pero no nos maten. Bueno, ambicionando totalmente los españoles habían matado a nuestro Inka” (58).¹¹¹ Para una sociedad que privilegiaba las relaciones de reciprocidad que se extendían hacia la Naturaleza y la Pachamama, este comportamiento destructivo como diferencia ecológica generó la descomposición total de la complementariedad eco-simbiótica, y del sistema eco-agrario bidimensional y ecoespiritual del mundo andino. Bajo la mirada amerindia, los recién llegados trajeron consigo no solo el colapso sociocultural sino también su deterioro ambiental. El ansia desmedida por el oro y la plata de estos forasteros fue procesada y representada (esto se ejemplifica claramente en el mito de Inkarrí) como la generadora de un caos cósmico, un *pachakuti*. En otras palabras, la violencia humana y ecológica desatada por la codicia española objetivó al sujeto humano y a su medio ambiente convirtiéndolos en materias vulnerables para ser instrumentalizados y manipulados de

¹¹⁰ Recogido en Chancaray, en 1970 por Alejandro Ortiz Rescaniere, versión de un pastor monolingüe. Texto quechua publicado en Alejandro Ortiz Rescaniere, *De Adaneva a Inkarrí: una visión indígena del Perú*, Lima, INIDE, Retablo de Papel, 1973, pp. 130-131. Traducida por Edmundo Bendezú, 1980. Is this the more accurate versión of what is in the Works cited? Does this info need to be moved down and out of this note?

¹¹¹ Trad. Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez, 1976.

acuerdo con los imperativos técnicos coloniales, y finalmente degradados a la categoría de “recurso” natural. Dicho de otro modo, si ampliamos la noción de “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano, la cual se basa en el patrón de poder articulado en torno a la idea de raza que produce subjetividades coloniales y jerarquías epistémicas, la biocolonialidad del poder sería por otro lado, la existencia de un patrón de poder colonial sobre la Naturaleza (Cajigas-Rotundo 60). La biocolonialidad se presentó como una condición estructuradora de prácticas y manipulaciones extractivas sobre la Naturaleza y la tierra. La depredación y el canibalismo (en el sentido que le da Carlos A. Jáuregui) de los extranjeros que inauguraron los fundamentos coloniales de la alteridad, se fundaron en el pensar andino bajo esta imagen primigenia: la condición bestial y no-humana del otro español.¹¹²

En este sentido, en el mito se distinguen dos tipos de cosmoconciencias: por un lado, los españoles quienes explotan las *chinganas* o minas con la mano de obra indígena; y por otro, los *runakuna* quienes le confieren a la tierra un simbolismo ecoespiritual.¹¹³ Así lo demuestra, por

¹¹² Homi Bhabha describe el fenómeno de la familiaridad en la alteridad en el discurso colonial como una categoría que se postula en términos de género y etnia: el moro, el judío, la mujer, el niño. La necesidad de definir el carácter del otro parte del auto-reconocimiento del sujeto reconociendo al otro. Como proceso cultural, la alteridad es inevitable sea esta para el colonizador o el colonizado. Los discursos sobre y por el sujeto colonial no nacieron de la necesidad de conocer al otro sino por la necesidad de diferenciar jerárquicamente el sujeto del otro (84-85).

¹¹³ La palabra *chingana* es la modificación de la palabra quechua *chinkana*, y se traduce como cueva o escondite. Las *chinkanas* eran las entradas al inframundo, la senda al vientre de la madre tierra, sitio propio de la fertilidad. Junto con los *apus* y los manantiales, las cuevas representaban los conductos por los cuales la Pachamama dio a luz a los diferentes *ayllus*. Así lo explica el padre Bernabé Cobo, quien cuenta que, en el mito del origen del

ejemplo, la siguiente cita: “Por esa *chingana* el Inka visitaba a nuestra Madre Tierra. Le conversaba, le llevaba regalos, le pedía favores para nosotros” (Bendezú 145). Por consiguiente, la codicia devastadora del sistema colonial y depredador de la Corona se constituyó desde el comienzo a partir de las diferencias y sensibilidades ecológicas. El narrador expresa esta diferencia ecológica bajo la existencia de un “contrato natural” con la tierra Mama Pacha: “le conversaba, le llevaba regalos.” Como escribe Michael Serres respecto al contrato natural: “we must add to the exclusively social contract a natural contract of symbiosis and reciprocity in which our relationship to things would set aside mastery and possession in favor of admiring attention, reciprocity, contemplation and respect” (38). En el contrato natural, “nature behaves as a subject” (36). Es decir, en vez de colonizar o domesticar la Naturaleza, el mito aquí sugiere la necesidad de una relación recíproca de negociación y respeto que comprende que el interés humano no es el único que es legítimo. De hecho, el mito se mueve tan lejos en la otra dirección que las diferencias entre Naturaleza y humano comienzan a disolverse. En el momento que el narrador continúa diciendo: “Cuando el Inka se había casado con Mama Pacha, tuvo dos hijos, lindas criaturas son” (Bendezú 145). La tierra se convierte en más que un simple recurso para Inkarrí, tomando vida y hasta una conciencia propia al casarse con ella, acercándose a lo que Lawrence Buell ha llamado “nature’s personhood.” Es decir, este impulso de personificar la Naturaleza en las culturas ágrafas promovió considerar el entorno natural como algo más que un

Tawantinsuyu, el Hacedor del Mundo envió a los incas por las cavernas de la tierra para salir y establecer la humanidad. Por eso, añade Cobo, los Hermanos Ayar, salieron de una cueva, “por una ventana de piedra, que está en la boca o respiradero de la dicha cueva...” (62, vol. 2).

simple recurso y lo convirtió de algún modo en coprotagonista de sus vidas (“The Environmental” 180). Se refleja así no tanto la deshumanización de Inkarrí sino más bien el reconocimiento recíproco de ambos personajes el héroe y la Pachamama. El matrimonio con la Pachamama que lo alimenta y lo “regenera” recrea la simbiosis de lo humano y lo natural propuesta por el contrato natural del que habla Serres. La unión de ambos personajes sugiere simbólicamente un amor anti-consumista hacia todas las criaturas vivas sin dañar aquello que los alimenta y les da vida.

En tal virtud, Inkarrí además de ser un mito que invita a una reflexión alternativa en cuanto a la relación *runa* con el mundo espiritual, con el mundo ambiental y con el manejo de los recursos naturales, nos presenta dos formas diferentes de interactuar y entender la Pachamama: la eco-capitalista europea y la sostenible amerindia. Veamos, por ejemplo, la siguiente descripción: “[El] Inka pidió a Mama Pacha que nos diese de comer y aprendimos a cultivar. Las llamas y las vacas nos obedecieron. Esa fue una época de abundancia. [hoy] nos hemos peleado con Mama Pacha” (Bendezú 146-147).¹¹⁴ En esta cita se atestigua que la madre tierra o Pachamama es el motor de la labor productiva y sedentaria de las comunidades *runa*. Antes de la llegada de los invasores, Mama Pacha se encontraba en armonía con Inkarrí y con la gente de los Andes, se muestra fértil, activa, y les provee con frutos y alimentos. Sobre esta base, la dimensión

¹¹⁴ Versión recogida por Fernando Ortiz Rescaniere en 1972 de su informante: María de García, de 50 años aproximadamente, natural de la ciudad de Ayacucho. También, soy consciente de la interferencia occidental en cuanto a la referencia de la “vaca” por el informante, ya que la ganadería vacuna fue introducida con la conquista.

ontológica de la tierra actúa en la esfera social como una suerte de conciencia ecológica que vislumbra las dimensiones sagradas esenciales para el ordenamiento de la vida de los *ayllukuna*.

Conceptualizada como ente animado, la tierra interactúa entre ellos con respeto y como madre. Esta relación mutua de cuidado es expresada en quechua con el verbo *uyway*, palabra que hace eco con los verbos cultivar y construir. *Uyway* entendido como asistencia mutua se amplía a la relación ecológica recíproca con el mundo biótico. Justo Oxa lo define como un

“concepto” que tiñe todo lo que está incluido en la vida andina, la Pachamama nos cría, el Apu nos cría, nos cuidan, y nosotros cuidamos de ellos y nosotros criamos a nuestros hijos y ellos nos criarán cuando seamos ancianos. Nosotros criamos las semillas, los animales y las plantas y ellos también nos crían. (de la Cadena, “Política” 161)

Esa comunión amorosa y maternal como explica Oxa- y que se recrea en el mito de Inkarrí-es la máxima representación simbólica de la Creación porque en ese sentido, la Pachamama y el ser humano están vinculados, pues de la tierra nace y de la tierra vive. Esta manera de ser, ver y representar el mundo se palpa no solo en los mitos y ritos agrícolas, sino también queda expresada en el arte andino. El pintor y muralista aimara Roberto Mamani Mamani ha mostrado por ejemplo cómo esta relación y mediación son expresadas en el pensar aimara. El artista plasma en sus murales la maternidad y la esencia femenina de la Mama Pacha. Su cuadro “Virgen de la Coca” remarca el tema esencial de la religión *runa*: la Pachamama es la tierra y nosotros sus hijos. En su representación, la figura de la Pachamama embarazada/fertilizada y con un niño envuelto en un *awayo* (manta) en un brazo toma forma de montaña andina. Esta madre tierra como espacio de comunión entre lo humano y lo no-humano juega un papel unificador, creando un espacio liminal entre el sujeto y la Naturaleza. La ecología es terrestre, fuerte, explícitamente femenina y demuestra una relación recíproca y respetuosa del artista con la

Pachamama. La tierra es así simbólicamente definida como un punto de articulación dentro del espacio artístico, eje sugestivo de la unión –el *tinkuy* metafórico de la interacción humana y natural. Los sujetos de los Andes precolombinos entendieron el concepto de la tierra como un espacio liminal de intercambio en el cual sujeto y Pachamama son agentes en la creación de nuevas realidades. Esta manera de concebir la tierra representada tanto en el mito como en el cuadro “Virgen de la Coca,” describe una vivencia espiritual de carácter integral, cotidiano y concreto que se aprecia en varias dimensiones del acontecer andino. A través de la comprensión de la posición de la madre tierra personificada en producciones artísticas como en prácticas rituales, el *runa* trae a primer plano el papel representativo que jugó (y continúa jugando) la Pachamama para la interacción humana y la reproducción cultural en los Andes.

Si bien en el mito la ecoespiritualidad *runa* se refiere a las relaciones múltiples que mantiene el andino con la creación, durante la conquista esta relación es desgarrada. Las referencias al culto de la Madre Tierra pasan a ser análogas a las del culto del demonio. Su uso ritualizado es eclipsado por usos más instrumentales de dominio y productividad. La relación ecoespiritual fue aparentemente truncada por la intervención misionera y abandonada por muchos indígenas: los resultados son descritos en el mito como la ruptura de su relación de equilibrio y dinamismo con la madre tierra: “hoy nos hemos peleado con Mamapacha” (Bendezú 147). Esta negación de la diferencia fue, por supuesto, integral al proyecto de civilización traído por el Imperio, aquel proyecto histórico que dio origen a lo humano y lo natural como esferas ontológicas distintas y luego clasificó las sociedades humanas de acuerdo a su supuesta distancia respecto de la Naturaleza. En este sentido, la diferencia ecológica en el mito es empleada como una crítica politizada que buscó no necesariamente una ética benevolente hacia el ecosistema, pero como alternativa para los males contemporáneos, defendiendo la reciprocidad social y

ambiental y revalidar su ecoespiritualidad. El mito de Inkarrí, en su condición de proyección milenarista, propuso así el retorno a un pasado mejor, pero enlazado al regreso de una epistemología holística de diversidad dentro de la unicidad, de extraer sin destruir, y de conservar sin eliminar de la Naturaleza la presencia humana.

El mito de Inkarrí se inserta dentro de ciertos rasgos comunes de la ecocrítica. Su tema, engendrado por la diferencia colonial y enraizado en el cuerpo de la Pachamama, se opone a la lógica androcéntrica dominante y desarticula el sistema del pensamiento dualista por el que esta se rige, dando por resultado un *tinkuy* plenamente abierto, ecocéntrico y cosmogónico. Puede afirmarse por tanto que forma parte de una línea de pensamiento ecoespiritual que ha estado siempre vinculada con la vida humana, con su producción y con su gestión, y también con la Naturaleza que encarna esa vida; una Naturaleza multiforme que se hace visible y concreta en la figura de Pachamama.

Como se mencionó a comienzos del capítulo, el objetivo principal de este apartado fue repensar la relación entre el *runa* y su medio ambiente y cómo difiere del paradigma occidental. A esta diferencia, la hemos llamado “diferencia ecológica”. Mientras concuerdo en que el mito de Inkarrí se reescribió en términos cristianos y se relacionó a las tradiciones locales, propuse que la historia original no solo se refirió a la venganza de Inkarrí, sino que también estableció la base para la relación ritual entre el *runa* y la Pachamama, presentada en parte a través de un imaginario ecológico que podría haber sancionado míticamente las prácticas extractivistas durante la colonización. Una posición sostenida de biocolonización hubiera sido inaceptable para el equilibrio y la complementariedad expresados ampliamente en la filosofía andina. Incluso cuando tal desbalance ocurrió, las prácticas ecoespirituales andinas trajeron de manera ideal trajeron las esferas a un equilibrio. En los rituales de la producción agrícola, ni la fuerza *runa*, ni

los *tirakuna* prevalecen; los dos están mediados por relaciones recíprocas de plenitud originaria. El ideal de complementariedad es repetidamente restaurado.

Adicionalmente, el mito en sus diferentes versiones aporta más evidencia a estas diferencias ecológicas como una tendencia panandina para representar la deidad creadora Pachamama bajo un nuevo significado en la coyuntura social y ambiental en pleno encuentro colonial. La noción de nostalgia por un pasado mejor es confirmada recordando la representación simbólica de convivencia entre el cosmos, el *runa* y la Pachamama. En el mito, Inkarrí y Pachamama son entes activamente re-imaginados hacia un pasado ambiental y humanamente preferibles. Pachamama se transforma a sí misma en una forma humana y se casa con Inkarrí. Ella le enseña a cultivar la tierra *allpa* y domesticar los animales. Al llegar Suscristo, celoso del poder de Inkarrí lo degolla y esconde su cuerpo. Solamente la cabeza de Inkarrí permanece, la cual ha sido enterrada bajo tierra para reconstruirse en sus entrañas. Nuevamente estamos confrontados con un Inka degollado quien se convierte en un emblema del venidero *pachakuti* y su esposa Pachamama quien fue asesinada e implícitamente “canibalizada” por Suscristo. El que Pachamama sea victimizada por Suscristo sugiere un paralelo entre la conquista andina y la biocolonialidad, la tierra y los recursos naturales se transformaron bajo regímenes coloniales. Como hemos visto, la marginalización de deidades, animales, recursos naturales juntamente con la figura sobrenatural de Pachamama, fue parte de una extensa transculturación ecológica indígena llevada a cabo en discursos civilizatorios y eclesiásticos en los últimos años del siglo XVI. A través de códigos orales, el narrador del mito registró sanciones mitológicas para la representación de la biocolonialidad en el nuevo contexto colonial.

La abundancia de fragmentos que sugieren la existencia de una diferencia ecológica como una posición ecocéntrica en los rituales de producción agrícola, representan que esta diferencia

disfrutó de autonomía, potestad y respeto. La tierra y su relacionalidad fueron negociadas y mediadas a través de relaciones ecoespirituales legados de un originario ecológico. La evocación de la subjetividad de Pachamama es consistente en el proceso de *tinkuy*, en la reciprocidad y unión del cosmos. La imagen de la Naturaleza y la Pachamama en las diferentes versiones del mito visibilizan un potencial civilizatorio alternativo que es a su vez ecológico dentro de los modelos epistémicos indigenistas en cuanto a la interacción con la ecosfera. Esto no significa que el mito de Inkarrí tenga una agenda de conservación ecológica, más bien, la crítica del mito que he propuesto aquí convoca una mirada descolonizadora, que permite visibilizar su discurso cosmocéntrico, axial a la epistemología andina. Así, ecocríticamente significativo el mito extiende la historia social y política del Tawantinsuyu y dialoga con el presente y el pasado, para abarcar, primero, una historia cosmológica más profunda y, segundo, un evento específico, la decapitación del Inca Atahualpa. Así, con el asesinato de Atahualpa, momento crucial ubicado en los flujos políticos y económicos de la conquista del Incario, se ha vuelto a enmarcar su relato con un énfasis en la tierra y la Naturaleza. De su lectura ecocrítica alternativa, se rescata una explícita dimensión social ecológica que resuena con los estilos de vida del *runa* actual. De aquí que el mito sea una narración “environmentally-oriented” como lo definiera Bauell, por su esfuerzo en acercarnos a la ecoespiritualidad *runa*. Esa manera mágica en el mito de Inkarrí de relacionarse con los *tirakuna*, de animar la tierra, de entrefundir lo real con lo irreal y de abolir las fronteras que separan al humano de un animal, de un vegetal o de una divinidad, no fue posible en la psique de los invasores, y entonces se reconstruyó la relacionalidad entre humanos y Naturaleza en los Andes coloniales. El mito de Inkarrí nos ofrece un camino alternativo, un despertar frente a la violencia medioambiental, donde entendemos que todos los seres humanos tienen una relacionalidad con todos los otros seres humanos y no-humanos, animados o

inanimados, vivos o muertos, porque en el espacio andino nada en la ecoesfera es aparte, sino uno solo.

Capítulo III: Tierra encantada: Funciones ecológicas de la Pachamama en el mito andino de Wa-kón y los Willcas

La primera vez que escuché el mito de Wa-kón y los Willcas fue en el 2014, cuando asistí al VI Congreso Nacional de Historia mientras tomaba cursos de quechua en Cusco. Era 4 de agosto y mientras esperaba en el patio de la universidad de San Antonio de Abad me puse a charlar con otros estudiantes. Les conté que estaba empezando a escribir mi disertación y que, aunque no sabía exactamente cómo o qué iba a escribir, sabía que me interesaba el tema de la tierra, de la madre que nos unía a todos, de la Pachamama. Al escuchar esto, uno de los compañeros con los que platicaba nos contó que, en su pueblo en el departamento de Jauja, se contaba una historia popular sobre el origen de la Pachamama y cómo ella llegó a convertirse en el nevado conocido como La Viuda. Aunque no sabía en ese entonces que mi investigación doctoral me llevaría a escribir sobre este mito, algo en él me fascinó. Había algo poético en la narración de los mellizos Willcas, personajes en el relato tan complementarios y a la vez tan opuestos: hombre/mujer, día/noche, arriba/abajo, luna/sol. Años más tarde volvería a toparme con el relato, pero esta vez lo leería en la *Revista del Museo Nacional* bajo el nombre de “El mito de Wa-kón y los Willcas” y esta vez pude distinguir en él la innegable presencia de la perspectiva andina de la complementariedad conocida en el mundo *runa* como: *yanantin*.

Si algo resulta indiscutible es que, a pesar de que muchos estudiosos sostengan que el modelo complementario andino original está siendo reemplazado por influencias occidentales que comenzaron desde la invasión española en el siglo XVI, la verdad es que la fidelidad andina a sus diversas construcciones filosóficas permanece intacta:

Cuando arribaron los primeros occidentales Andinia se hallaba en proceso de evolución; pero, a pesar de la invasión, ese proceso no se detuvo, sino más bien continúa dándose vertiginosamente, escondido a los ojos extranjeros bajo diversas formas culturales. Lo que ocurrió fue que, si bien la civilización occidental reemplazó la organización política de la andina por la suya, no pudo eliminar sus otros aspectos fundamentales como son la religión, la cultura, el modo de producción y la estructura social. Así se explica el porqué de su supervivencia hasta el día de hoy. (Alvizuri 24)

Como escribió Alvarez, y como lo demuestran los distintos ritos locales vigentes, según la cosmovisión andina indígena existe hoy en día una simultaneidad en sus producciones culturales tanto de creencias cristianas como andinas ancestrales. La existencia paralela de ambos pensamientos es un repertorio de circunstancias en constante cambio y siempre en flujo. Así que se reconoce que no existe solo una explicación, o solo una “verdad” que pueda capturar los complejos niveles que contribuyeron a la pervivencia de ambos pensamientos. De aquí que la yuxtaposición de estos “dos pensamientos” forma parte de una nueva realidad para el *runa*. Tal vez, esta es una innegable representación del compromiso andino de encontrar el equilibrio armonioso entre energías opuestas, una filosofía bastante conocida en el Mundo de los Andes llamada *yanantin*.

Este capítulo explora el concepto filosófico andino “*yanantin*” o también conocido como “dualismo complementario” (Barnard y Spencer 598) en el mito de Wa-kón y los Willcas a la luz de su contexto ecológico (interrelación entre organismos y entorno), expandiendo nuestro

conocimiento sobre la función sociocultural de la Pachamama en el Mundo Andino.¹¹⁵ Este concepto quechua de *yanantin* se ha venido utilizando tanto en el campo de los estudios andinos (Rostworowski, Zuidema, Millones, Pease, Silverblatt, Salles-Reese, Rappaport, Graziano) así como su aplicación académica en la producción de filosofías ecoespirituales en el Abya-Yala.¹¹⁶ Si bien el *yanantin* se estudia como concepto desde mediados del siglo XX en el mundo de los estudios panandinos, se trata además de una ideología que a pesar de siglos de colonización se

¹¹⁵ Aquí uso el término “concepto filosófico” no para implicar un sistema de pensamiento y lógica discursiva intencionalmente creada, sino como un sistema de significados compartidos (tanto conscientes como inconscientes) a través de los cuales una cultura llega a organizarse, entenderse y referirse a la realidad. Utilizo “concepto filosófico” indistintamente con otros términos como cosmovisión e interpretación del mundo.

¹¹⁶ Para una más amplia discusión sobre la realidad y la filosofía andina, ver de Rosina Valcárcel (*Mitos. Dominación y resistencia andina*, 1988), Josef Estermann, (*Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, 1999), la revista *Kachkaniraqmi*, de Sebastiano Sperandeo (*Claves para interpretar el mundo andino*, 2001), de John Murra (*Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, 1975, *El mundo andino: Población, medio ambiente y economía*, 2000), de Olivier Dollfus (*Territorios andinos: Reto y memoria*, 1991), de María Rostworowski: (*Historia del Tawantinsuyu*, 1989, *Estructuras andinas de Poder. Ideología religiosa y política*, 2000), de Franklyn Pease (*Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*, 1978), de Marcos Cueto (*Saberes Andinos: Ciencia y tecnología en Bolivia, Ecuador y Perú*, 1995), de Enrique Meyer y Marilarson (*Indígenas elites y Estado en la formación de las Repúblicas Andinas*, 2002), de Jürgen Golte (*Cultura, racionalidad y migración andina*, 2001), de Gonzalo Portocarrero y Jorge Komadina (*Modelos de identidad y sentidos de la pertenencia en Bolivia y Perú*, 2001), de Heraclio Bonilla (*Metáfora y realidad de la independencia del Perú*, 2001), de Gerardo Ramos (*Una visión alternativa del Perú*, 2001), de Gustavo Flores Q. (*Racionalidad filosófica en el Perú antiguo*, 2003), de José Mendivil (*En que nación queremos vivir los peruanos del siglo XXI*, 2003).

mantiene como eje central de la cosmovisión *runa*. Con la presencia española en la zona andina, esta filosofía de reciprocidad y complementariedad se refuncionalizó, es decir, asumió nuevas características sin perder su idea original. Esta racionalización del mundo mediante la existencia de opuestos complementarios o *yanantin* es considerada por las personas andinas, que aún siguen viviendo un estilo de vida tradicional o no occidentalizado, como principio fundamental en la manera de regir sus vidas (Platt 1986). Rodolfo Kusch nos ayuda a entender el concepto de *yanantin* cuando habla de la noción de vivir para el serrano:

Vivir, para el hombre andino, consiste en mantener el equilibrio entre el orden y el caos que son las causas de la transitoriedad de todas las cosas. Ese equilibrio está dado por una débil pantalla mágica que se materializa en una simple y resignada sabiduría o en esquemas de tipo mágico . . . La cultura occidental, en cambio, pretende que todo sea orden y para ello intenta suprimir el lado malo . . . (176)

Esta manera de entender la vida se basa en un complejo de ideas sobre la dualidad y el intercambio a partir del cual varios pueblos amerindios desarrollaron prácticas económicas, políticas, e espirituales que datan desde antes de la colonización hasta el presente, conformando modos de organización sociales y cosmoconciencias que no han logrado ser desplazados por las ideologías occidentalitas. De la misma forma como el taoísmo chino del ying-yang, donde todo tiene una contraparte sin la cual no puede existir, el *yanantin* parte de la pareja, existencias vistas como dependientes, y no amenazadas por las tensiones y el intercambio equilibrado entre sus polaridades. Por lo tanto, se cree que, si un lado de dos fuerzas opuestas es destruido o negado, el otro sufrirá en un grado igual, resultando en desarmonía y enfermedad. Si bien no se niega la tensión creada por fuerzas aparentemente contradictorias como oscuridad / luz, hombre / mujer, etc., dentro de la filosofía andina hay un compromiso ideológico dentro de la vida social y

espiritual para llevar los opuestos en armonía sin destruir ni alterar uno o el otro (Allen, 1984; Andrien, 2001; Astvaldsson, 2000; Bastien, 1978; Bolin, 2006; Glass-Coffin, 1998; Harrison, 1989; Harvey, 2006; Heckman, 2003; Isbell, 1978; Joralemon & Sharon, 1993; Mannheim, 1991; Murra y Wachtel, 1986; Seibold, 1992; Silverblatt, 1987; Stone-Miller, 2002; Taussig, 1980; Urton, 1981).

Como señala Tristán Platt, el vocablo quechua *yanantin* está compuesto por la raíz *yana* que se traduce al español como “ayuda” (comparar con “yanapay” = “ayudar”) (27) o como Víctor Quiroz expone, también puede entenderse como el “otro” respecto a un “yo” (76), y el sufijo *ntin* que de acuerdo con Rostworowski indica asociación o agrupación (“Estructuras” 92). Algunos académicos como Gary Urton analizan la palabra ligeramente diferente, traduciendo *yana* - como “negro” en el sentido de “oscuro” o “tenebroso”, y lo contrastan con el término “luz” en vez de “blanco” que sería lo opuesto a “negro” (245). De esta manera el concepto de *yanantin* puede ser entendido como: ayudante y ayudado juntos para formar una sola categoría o si seguimos la traducción de Urton: la unión de lo lóbrego y lo iluminado. Para mí, este concepto no solo se refiere a la paridad que existe dentro del cosmos, sino que comprende las relaciones sociales y la convivencia con toda la ecoesfera. En khichwa (variante ecuatoriana del quechua del altiplano), el sufijo *ntin* se escribe como *ntik* o *ndik* y se entiende como “dentro de un grupo”. Por ejemplo, en la frase “kinsantik kawsanchik” tenemos la palabra *kinsa* que significa “tres” adjunta al sufijo *ntik*. Yuxtapuesto este sufijo le da a la palabra *kinsa* el significado de “los tres juntos” o “conviviendo los tres juntos” y si añadimos la palabra *kawsanchik* que significa vivir, la frase se traduciría como: Los tres convivimos juntos. En este sentido, no sólo se trata de tres personas que viven juntas, sino que se refiere a la interacción no jerarquizada entre entes diferentes. En su acepción más amplia, se trata de una noción vinculada a la coexistencia pacífica

de distintos seres en un mismo espacio. En este trabajo es así como se utilizará el concepto de *yanantin*.

A partir de este acercamiento arguyo el problema siguiente: ¿Cómo se construyó el concepto cultural de *yanantin* dentro de los mitos para intentar comprender la interacción entre los sujetos y el medio ambiente? Este trabajo retoma lo que el chileno Aldunate Balestra llama “el factor ecológico”, es decir, la conciencia clara de la interconexión radical entre organismo y el cosmos partiendo de los saberes ecológicos tradicionales de los *ayllukuna* andinos (4). Como veremos, el mito de Wa-kón y los Willcas deja ver una ideología que considera todo lo que existe con vida, ya sea mineral, vegetal o animal (concepto conocido por la ecocrítica como biocentrismo) y el respeto a la vida y la convivencia armoniosa con la eco-esfera es el primer precepto del *yanantin*. Desde dicha ideología, se organizaron formas económicas, políticas y sociales y ecológicas dentro de los *ayllukuna* a lo largo de centurias, a veces intactas, otras transformadas por el acontecer de los cambios históricos y la posmodernidad. Desde este horizonte, este modelo se apoyó en narrativas orales, así como en distintas producciones culturales que constituyen discursos de legitimación y resistencia contra la problemática identidad *runa*. Definido en torno a la categoría de marginalidad, la filosofía del *yanantin* surge como respuesta a los modelos de globalización capitalista que han generado la crisis medioambiental actual, fomentado actitudes, sentimientos y memorias que generan una

cosmoconciencia para promover la transformación necesaria en el modo en que se valora lo no-humano.¹¹⁷

En sus múltiples formulaciones, el *yanantin* se desarrolla como un principio de oposición complementaria, jerarquizada, interdependiente asociada a las nociones de pares distintos ofreciendo un principio de reciprocidad, comunicación y solidaridad más amplia en cuanto al acercamiento y organización del cosmos. Como demuestra Teresa Paniagua Valda en su estudio *Indígenas, civilización y género* (2006), el equilibrio cósmico se encuentra: “enmarcado por la interacción en una relación sujeto-sujeto dando lugar a la influencia recíproca entre la naturaleza, los astros y los individuos, originando la cosmovisión indígena en todo el Abya-Yala” (11). Mi argumento es que es necesario comprender la filosofía *runa yanantin* como ontología para conformar una nueva concepción de la interacción indígena con el cosmos, las deidades y la Naturaleza. Sostengo que uno no puede entender todo el significado de los mitos, las leyendas, las aventuras legendarias de seres sobrenaturales ocurridas en tiempos remotos a menos que se interpreten en términos de su importancia para los conceptos de lo sagrado y lo ecológico. Para ello es necesaria una noción de *yanantin* más amplia, un sistema de significación y relacionalidad que se construya dialécticamente entre humanos y no-humanos. Un acercamiento del mito de Wa-kón y los Willcas desde la ideología del *yanantin* junto con una perspectiva

¹¹⁷ Aunque puede argumentarse, como lo hace Giles Gunn en el número especial de 2001 de la PMLA “Globalizing Literary Studies,” que la globalización no es nada nuevo y que ha existido desde hace siglos; sin embargo, desde los años noventa, se entiende como el imperialismo neocolonial estadounidense que mantiene una interacción muy compleja con la literatura y los estudios literarios. Para una mejor descripción, ver Gupta 65.

ecoespiritual permite entender las diferencias ecológicas a partir de la relación del mito y el rito en la reciprocidad y la paridad, propias a sus divergencias sociales e interdependencias.

El *hatun karu willakuy* de Wa-kón y los Willcas, forma parte del cuerpo de relatos orales de lo que se conoce en el Mundo Andino como la era de la Primera Humanidad.¹¹⁸ Este mito narra el origen de la diosa Pachamama, la cual es representada como una diosa intermediaria entre los seres humanos y el medio natural, así como el nacimiento de sus hijos el sol y la luna. El mito fue recogido en 1925 por el arqueólogo y Monseñor Pedro Villar Córdova y fue publicado por primera vez en la *Revista del Museo Nacional* en 1933. El mito le fue contado por dos informantes ancianos, apellidados Cajavilca y Carhuayali, oriundos de la comunidad de San Felipe de Cullhuay en Perú. Ambos ancianos contaron la historia que aprendieron en su niñez y que había sido pasada de generación a generación sobre el popular culto a la cordillera, ubicada en los Andes Centrales del Perú entre los departamentos de Lima y Junín, popularmente conocida como “La Viuda”. Este mito cuenta la historia de Wa-kón quien es un ogro antropófago. Este ogro mató y devoró a la madre del sol y la luna, llamada Pachamama. Desde entonces, la madre tierra se quedó convertida en el nevado La viuda y desde allí otorga sus favores a todos los seres vivos. A continuación, se transcribe el mito de “Wa-kón y los Willcas.” Esta es la historia:

El Dios del Cielo Pacha Kamac, esposo de la diosa de la tierra Pacha Mama, engendró dos hijos gemelos, varón y mujer, llamados Willcas. El dios Pacha Kamac murió ahogado

¹¹⁸ El concepto de las Cuatro Humanidades andinas según Waman Puma es exployado en el primer capítulo de esta disertación.

en el mar de Lurín y se encantó en una isla; por este hecho quedó viuda la diosa Pacha Mama y sufrió con sus dos hijitos muchas penalidades. Era una noche interminable cuando la viuda salió de Kappur por las fragosidades de Gasgachin de la quebrada de Arma y descansó al pie de la roca de Pumaquiway. Sobre las altas cumbres acechaban monstruos horribles; los felinos hambrientos rugían en el fondo de la quebrada. Llenos de terror, los Willcas lloraban inconsolablemente. La luz coruscante de una llama muy leve sobre un lejano picacho llenó de esperanza a la atribulada madre de los mellizos. Después de beber en la laguna de Rihuacocha, la viuda y sus hijitos, continuaron su viaje hacia el sitio donde brillaba la luz.

-Los Willcas no sabían que su padre Pacha Kamac había muerto, y dijeron a su madre:
¡Vamos pronto al sitio donde arde la leña y allí encontraremos a nuestro padre!

-La caverna de Wakonpahuain del cerro Reponge era el sitio donde ardía una hoguera:
allí vivía un hombre semidesnudo, llamado Wa-kón

- “¡Pasad!” le dijo, “y sentaos sobre este tuto mientras yo cocino.” El tuto era un tejido de crin vegetal que todavía conservaba las espinitas. Los niños se hallaban incómodos sobre este asiento. El Wa-kón sancochaba patatas en una olla de piedra; y dirigiéndose a los mellizos les dice: “Id al puquio y traedme agua en ese cántaro”. Los niños obedecieron; pero la vasija que llevaron a la fuente estaba rajada, y por esta causa los mellizos tardaron mucho en regresar a la caverna.

Mientras los Willcas se demoraban en la fuente, el antropófago Wa-kón quiso seducir a la madre de los mellizos; más no pudiendo efectuar su intento, devoró a la diosa Pacha Mama, quien pagó con la muerte su gran fidelidad al dios de los cielos, Pacha Kamac. El

maligno Wa-kón se nutrió de la carne y de la sangre codiciada de la madre de los mellizos y guardó una parte de su cuerpo sacrificado en una olla muy grande.

-Cuando los mellizos llegaron del manantial, se dirigieron a Wa-kón y preguntaron por su madre. Wa-kón les contestó: “Muy lejos de este sitio ha ido vuestra madre; pero, llegará muy pronto ella.” Más los días pasaban interminables y la madre de los Willcas no llegaba. Los niños lloraban amargamente la ausencia de su madre.

-El Huay-chau, el ave que anuncia la salida del sol, que canta armoniosamente durante la aurora matutina, o tiene un graznido agorero como las «lechuzas», anuncia la muerte de alguna persona; compadecido de la desgracia de los Willcas les comunicó detalladamente la muerte de su madre y les anunció el peligro que ellos corrían en la compañía del sanguinario Wa-kón. Luego de referir a los niños el episodio de la muerte de la diosa Pacha Mama, el pajarillo Huay-chau les dio un consejo: “Id,” les dice, “fuera de la Caverna de Yagamachay y debajo de una huanca (que era una piedra muy larga), se halla el Wa-kón durmiendo. Atadlo con su abundante cabellera hacia la piedra mientras está dormido y luego huid de este sitio; porque, si el Wa-kón se da cuenta de lo que vosotros le habéis hecho, os matará.” Los niños obedecieron este mandato, y mientras el Wa-kón dormía atado a la piedra con sus propios cabellos, echáronse a correr vertiginosamente. En esta desesperada peregrinación encontráronse los Willcas con el Añas [mofeta], la madre de los zorrillos, la cual les dijo: “¿Por qué emprendéis la carrera, quién os persigue?” Los Willcas contaron a la madre de los zorrillos la tragedia de la viuda.

-El Añas, al igual que su compañero de la mañana, el Huay-chau, se compadeció de los infortunados huerfanitos y los adoptó como a nietos, escondiéndolos en su madriguera.

-Por fin, se despertó el Wa-kón de su profundo letargo y, después de libertarse con dificultad de su prisión, buscó a los Willcas por todas partes. En su viaje de investigación el genio maligno encontró a varios animales del campo y conversó con las aves del cielo: preguntó al Puma, al Cóndor y al Amaru [serpiente] si habían visto a los Willcas. Pero estos animales no le dieron respuesta satisfactoria. Por último, encontró a la astuta madre de los Añacos y le preguntó si había visto a los Willcas». El Añas contestóle: “Sí, los he visto que han seguido por ese camino; si tú quieres encontrarlos con mayor rapidez, sube sobre esa cumbre y entona una canción, fingiendo la voz de la madre de los Willcas”.

-Al eco de esa voz acudirán presurosos los mellizos . . . El Wa-kón subió al cerro sin comprender que allí, la Zorrillo había puesto una trampa: comenzó a entonar la canción convenida con débil y angustiosa voz llamando a los Willcas como madre cariñosa; y, al fin, puso el pie sobre la piedra fatal de la trampa y rodó al abismo. Su muerte fue seguida de un espantoso terremoto. Libres los niños de su cruel perseguidor y asesino de su madre, vivían muy felices en compañía de su abuela adoptiva, el Añas, que les alimentaba con su propia sangre. Pero los Willcas hastiados de la sangre que era su único alimento, suplicaron a su abuelita que les dejara ir al campo a Shanar, o sea, a sacar las papas que habían quedado ocultas en la tierra al hacer la cosecha. La abuelita Añas les concedió permiso para ello; y cuando se entretenían en su labor, encontraron una oca muy dulce que por su forma de muñeca les llamó la atención. Los Willcas se pusieron a jugar con la oca, la que se rompió en varios pedazos y, no teniendo un juguete semejante, prorrumpieron en llanto. Cansados de llorar se quedaron dormidos; cuando despertó la niña contó a su hermanito lo siguiente: “Estábamos jugando, dijo, y yo arrojaba un sombrero al cielo donde se quedaba; aventaba mis vestidos y allí se quedaban. ¿Que

significará todo esto?”. . . Los Willcas estaban pensativos, cuando, de improvisto descendió del Cielo una soga, y el Añas les aconsejó que por allí treparan...Subieron todo juntos al Empíreo, donde el gran dios Pacha Kamac les esperaba.

-El Willca varón se transformó en el Sol, y el Willca mujer, en la Luna. Pero, la vida de peregrinación que llevaron en la Tierra nunca terminó. El Sol seguirá su viaje astral, enviando su luz en el día, y la Luna, durante la noche, caminará iluminando el sendero que les tocó seguir acompañados de su infortunada madre viuda... La diosa Pacha-Mama se quedó encantada en aquel cerro cubierto de nieves perpetuas, como un blanco sudario, que hasta ahora recibe el nombre de “La viuda.” La divinidad suprema Pachacamaq, queriendo premiar la fidelidad de esta diosa que con sus hijitos sufrieron tanto, comunicó a la diosa Pacha-Mama la facultad generadora.

-Desde la cumbre del picacho de la Viuda la diosa Pacha-Mama envía sus favores a todos los habitantes de esta región, por ella, el dios del cielo envía las lluvias, fertilizando la tierra hace que broten las plantas y haya muchas mieses; por ella, los animales nacen y crecen para servir de sustento al hombre; ella es la madre de los mellizos en las especies del hombre y de los otros animales.

-La divinidad suprema Pacha Kamac, también, premió al Añas haciendo que este animalito pudiera esconder a sus hijitos en su madriguera, de la misma manera como había protegido a los Willcas durante su estadía sobre la Tierra. Premió al Puma, haciéndole el rey de las quebradas y de los bosques, al Cóndor, como señor de las alturas, a la Víbora, haciendo que esta serpiente pudiera defenderse de sus enemigos por medio de su ponzoña y fuera el símbolo de la fecundidad y de la riqueza. Con el reinado de los Willcas transformados en los semidioses el Sol y la Luna, triunfó la Luz y fue vencido

para siempre el dios de la noche, el Wa-kón, vengándose de esta manera la muerte de la diosa Pacha-Mama, llamada por antonomasia, La Viuda. (Villar Córdova 161-179)¹¹⁹

La dualidad y la complementariedad del *yanantin* desde una perspectiva ecocrítica

Según el *hatun karu willakuy* en una época inmemorable habitaban dos divinidades Pachacamac y Pachamama, hombre y mujer y su unión dio fruto a una pareja de mellizos llamados Willcas también hombre y mujer. En el mito se distinguen dos tipos de divinidades, las masculinas y las femeninas, cumpliendo cada grupo funciones específicas y distintas. Como señala Rostworowski los dioses masculinos corresponden en su mayoría a los fenómenos naturales, tales como avalanchas de piedra y lodo, borrascas, así como movimientos sísmicos que había que apaciguar a través de ritos y sacrificios. Mientras que las *wak'as* femeninas se asociaban con las necesidades del género humano para nutrirse y subsistir (“La mujer” 5). Destacaban como diosas Pachamama, la tierra fecunda; Mama Cocha, el mar; Urpay Huachac, la diosa de los peces y aves marinas; Mama Raiguana, la responsable de repartir las plantas alimenticias al ser humano, concediendo a los serranos las suyas, lo mismo que a los costeños, de acuerdo con sus respectivos medios ecológicos. Sin embargo, estas diosas eran entendidas como las contra-partes de sus parejas masculinas. De aquí que entender los roles de la pareja conyugal en la cosmovisión andina nos ayudará a desgranar la naturaleza del concepto de *yanantin*.

¹¹⁹ Soy consciente que el mito es narrado bajo un filtro occidental, de allí el uso de una semántica poco realista para el habitante de la sierra. Sin embargo, el valor cultural del mito recae en su contenido y no en su forma. Es así como se analizará este texto.

Un análisis del mito nos permite juzgar la participación de lo masculino y femenino en la sociedad de entonces. Uno de los temas más saltantes es la existencia de dos parejas diferentes pero complementarias: por un lado, Pachacamac y Pachamama, la pareja conyugal, quienes terminan trasmutados a causa del ogro Wa-kón; y por otro lado los mellizos Willcas, el binomio hermano/hermana, quienes traerán consigo una nueva era para el mundo al matar al monstruo antropófago. Este modelo de dualidad presente en el mito no solo validan las fuentes orales como herramientas para la construcción conceptual de sus representaciones culturales, sino que también sirve como una forma de auto-representación con el objetivo de mantener sus patrones normativos. Las funciones múltiples que puntúan en el mito las sucesivas referencias al proceso regenerativo de las relaciones sociales y cósmicas cuestionan implícitamente el efecto que tiene la destrucción del *yanantin* en el equilibrio natural. La dualidad hombre-mujer constituye en este sentido un paradigma crítico-teórico desde el cual explorar las articulaciones existentes y posibles entre los discursos orales no hegemónicos. Carl Jung expuso sobre la unión entre el hombre y la mujer: “This primordial pair of opposites symbolizes every conceivable pair of opposites that may occur; hot and cold, light and dark, north and south, dry and damp, good and bad, conscious and unconscious” (152). Y así se demuestra en el mito. Tal vez ninguna dualidad ha suscitado tanta atención, ya sea en los Andes o en cualquier otra parte del mundo, como la unión entre hombres y mujeres. Dentro de la perspectiva andina, lo masculino y lo femenino se considera la polaridad más fundamental y es la base absoluta del ideal filosófico de *yanantin*.

Desde siglos los *runas* han interpretado el mundo que les rodea como si estuviese dividido en dos esferas de género interdependientes, donde la dicotomía de hombres y mujeres actúan como “the prisms through which the universe and society are viewed” (Silverblatt 212). En su estudio sobre la sociedad inca y preincaica, Silverblatt señaló que, basándose en esta doble

concepción del mundo, los hombres andinos, así como las mujeres andinas poseían un estatus de igualdad. El matrimonio, según ella, fue celebrado como la formación de una unidad compuesta por dos iguales. Aunque algunas tareas se definían como apropiadas para los hombres y otras para las mujeres, se consideraba que el trabajo de las mujeres y el trabajo de los hombres eran complementarios entre sí, siendo igualmente necesarios para el bienestar del hogar y de la comunidad. A nivel cultural, esta simetría hombre-mujer sigue desempeñando un papel esencial en la organización social e ideológica de la estructura de los *ayllus* apareciendo como plataforma en sus distintos ritos locales. Por ejemplo, la fertilidad de la tierra se considera reforzada por la combinación de hombres y mujeres trabajando juntos (Heckman 61). Visto desde esta perspectiva, se puede vislumbrar en el mito de Wa-kón y los Willcas una connotación ideológica importante: la separación de la pareja Pachacamac y Pachamama implica la destrucción del principio de *yanantin*, principio que al ser destruido refuerza el poder absoluto del ogro Wa-kón (antítesis del *yanantin*), el *kay pacha* ya no es un lugar seguro para los *runas* y se convierte más bien en un lugar oscuro y lleno de bestias hambrientas.

En el relato, ambos personajes Pachacamac y Pachamama son dioses complementarios y relacionados entre sí. Pachacamac el dios masculino fue uno de los dioses principales en el panteón andino y fue el nombre designado a la región del distrito de Lurín en la provincia de Lima. La importancia del culto ceremonial en este valle hizo que su dios Pachacamac se integrara rápidamente al panteón incaico: “La conquista del centro ceremonial tomó un carácter de peregrinación y durante cuarenta días el Inca ayunó antes de hablar con la divinidad” (Rostworowski, “Estructuras” 43). En la mitología incaica Pachacamac es un dios costeño, conocido como el “Criador del mundo”. Según el Padre Bernabé Cobo:

[V]ino el Hacedor [Pachacámac] por la Mar del Norte y que atravesó toda esta tierra criando hombres, repartiendo provincias y distribuyendo lenguajes; y otras muchas naciones dicen otras muchas cosas á este tono, que sería largo el contarlas. Cuentan, pues, que de un lugar de los sobredichos, ó de los que otras gentes señalan, comenzó el Criador á sacar á luz y producir todas las cosas, unos creen que de nada, otros que de barro y otros que formó los hombres de piedra y los animales y aves de las hojas para cultivar tierra [se dice] que era ligerísimo, que rompía las tierras con la punta de una vara y luego quedaban cultivadas y dispuestas para sembrarse . . . (310, vol. 3)

Como el Criador del mundo y creador de los seres humanos, plantas, animales, aves y todo cuanto hay en la tierra, Pachacamac está ligado a varios elementos de la naturaleza, como el agua, la tierra y otros fenómenos naturales como los temblores, avalanchas, cataclismos e inundaciones. Además, el poder de esta divinidad también acontece sobre los accidentes terráqueos. En su testimonio personal en 1553 Hernando Pizarro (hermano de Francisco), quien visitó y conoció personalmente el templo dedicado a Pachacamac, describe cómo los religiosos indígenas le adoraban y pedían favores para la llegada de buenos tiempos.¹²⁰ Gonzalo Fernández de Oviedo reproduce íntegramente esta descripción en su *Historia General*:

¹²⁰ Hernando Pizarro escribió una carta dirigida a la Audiencia de Santo Domingo que fue copiada-como muchos otros textos- por Gonzalo Fernández de Oviedo, la única copia que se ha encontrado hasta la fecha. Cabría discutir, sin embargo, la fidelidad de la copia de Oviedo, teniendo en cuenta lo que sucedió con otros relatos que incluyó asimismo dentro de su obra.

Este pueblo de la mezquita (de Pachacamac) es muy grande e de grandes edeficios: la mezquita es grande é de grandes cercados é corrales . . . Para entrar al primero patio de la mezquita, han de ayunar veynte días: para subir al patio de arriba, han de aver ayunado un año. En este patio de arriba suele estar el obispo: quando suben algunos mensajeros de caciques que han ya ayunado su año, á pedir al dios que les dé mahiz é buenos temporales, hallan el obispo cubierta la cabeza é assentado. (lib. XLVI, cap. 15) (el paréntesis es mío)

Sin lugar a duda estas crónicas evidencian que, en la tradición prehispánica, así como en este mito esta divinidad tiene una relación directa sobre la tierra, de la misma manera que la fecunda con su vara para producir maíz y otros productos agrícolas el mito también causa la impregnación de la Pachamama quién dará a luz a los gemelos Willcas. Cada uno y respectivamente Pachacamac y Pachamama son la causa del otro. En el mito, lo que le ocurre a uno le ocurre al otro. Primero ambos son derrotados o devorados por el ogro Wa-kón. Como consecuencia, Pachacamac se petrifica y se convierte en isla y luego Pachamama es convertida en nevado. Más adelante una vez derrotado el ogro ambos recobran y ganan sus poderes celestiales, Pachacamac como padre y Criador del mundo y Pachamama como Madre Tierra.

La solidaridad entre ambos personajes afirma la complementariedad del universo, la dualidad y la relación asimétrica del *yanantin*. Noemí Quezada comenta que lo masculino y lo femenino “en la época prehispánica fueron concebidos dentro de un sistema binario de iguales, indispensable el uno para la existencia del otro, además de complementarios para formar la unidad cósmica y social que normaban a los sujetos” (21). De aquí la importancia de la pareja, hombre-mujer, en este caso, Pachacamac y Pachamama ya que juntos fungen como eje de cohesión, legitimación e identidad de los andinos, puesto que este eje constituye la fuerza de la

dualidad, tanto en la pareja como en la biosfera. Como puede notarse, concebir esta pareja divina como un estímulo del cual se desarrollaron los principios de reciprocidad, dualidad y complementariedad implica pensar con una mentalidad ubicada fuera del marco occidental contemporáneo; una mentalidad que concibe la filosofía del *yanantin* como una instrumentalización y un instrumento que establece conexiones entre las estructuras sociales y el equilibrio natural.

Como explica Joan Parisi Wilcox, el *yanantin* es “the complement of difference” (46). Bajo esta noción, los campesinos de la sierra conciben el cosmos y sus comunidades como centros compuestos por entidades complementarias pero opuestas: lo masculino y lo femenino, lo maduro y lo juvenil, lo viejo y lo nuevo, lo alto y lo bajo. Asimismo, todos los entes están dotados de sexo, el espacio, el lugar y hasta el tiempo poseen un carácter sexual y una ubicación en el eje *hanan pacha*, *kay pacha* y *urin pacha*, así como una edad. Esto se puede apreciar al final del relato, donde ambos esposos terminan en distintas esferas espaciales, uno arriba y el otro abajo, manteniendo así una relación espacial y física asimétrica entre la pareja. Por un lado, Pachacamac una vez terminada su penitencia convertido en isla regresa a su lugar de origen el *hanan pacha*, para reinar y controlar el mundo de las alturas mientras que Pachamama se quedará a reinar el *kay pacha* convertida en madre de todos los seres vivos. Por consiguiente, se crea un *yanantin* entre ambas polaridades, la energía del *hanan* y el *kay* son dos energías antagónicas que dan efecto a la relación de reciprocidad de origen. De igual modo, en las comunidades tradicionales de los Andes dentro de la alianza matrimonial las actividades complementarias e interdependientes, entre hombre y mujer son consideradas útiles y necesarias para la sociedad del *ayllu*. Por ejemplo, las actividades dentro del hogar como el tejido y la cocina son asociadas con lo femenino, mientras que arar o guerrear eran funciones masculinas.

La división de papeles no solo corresponde a las respectivas tareas de cada sexo, pero también de acuerdo al espacio social donde interactúan. Esto se demuestra en el mito, al ser Pachamama designada con la tarea de mantener y proteger el *kay pacha*, el hogar de los humanos, reafirmando su identidad como mujer, esposa, madre, es decir con lo femenino, y su espacio. Estas prácticas y espacios diferenciados entre cada género forman parte de la práctica del *yanantin* ampliándose en este caso hacia los seres espirituales como Pachacamac y Pachamama. Como explica Víctor Sánchez en las comunidades de la puna: “los mitos no existen para entretener, sino para promover formas de conducta y acciones concretas que permitan al hombre salir del caos en que suele vivir encerrado” (46).

Es interesante notar que, en este relato, la diosa telúrica es concebida como un ente que aún no presenta ningún poder sobrenatural. En un principio estas figuras celestes viven en la superficie de la tierra, en el *kay pacha*. Esta condición primera es un rasgo mítico difundido en los andes peruanos y la amazonia perteneciendo a un esquema mítico general donde, los dioses que triunfan ascienden y los que son derrotados se sumergen y se refugian bajo tierra (Ortiz Rescaniere 81). Para cuando Pachacamac se convierte en isla, el personaje de Pachamama aún no había alcanzado la categoría divina, aunque guarda entre sí una intensa relación de transformación. Sin embargo, se puede observar su facultad reproductiva magnificada. Esta acción de engendrar vida es ampliada en cuanto a que no solo fecunda un hijo, sino que tiene mellizos, unidad básica necesaria para la creación de vida, así como “la relación de necesaria complementariedad entre los pares” (López-Baralt, “Tinkuy” 35). En el mito, la Pachamama se simboliza como una mitad de un todo que equilibra las fuerzas complementarias macho-hembra. De aquí, que el pensamiento andino enfatice el concepto de complementariedad de *yanantin* a través de la impregnación de la Pachamama. Esta fertilización de la madre tierra en el mito sirve

para afirmar su integridad en el orden cósmico en beneficio de la vida social. Sin embargo, la deidad telúrica “necesita” sufrir penurias para alcanzar su estado sacro como madre de la humanidad y la vida.

Desde una lectura ecocrítica, esta separación de la pareja Pachacamac y Pachamama se puede leer como un paralelismo del desapego creciente de la humanidad con el mundo natural. Al romperse esta unidad se crea un desequilibrio ambiental. Al romperse el *yanantin* en la tierra, el mundo es tierra infértil, oscura y desolada donde Pachamama y sus hijos padecen miserias y hambre, el mito cuenta: “Sobre las altas cumbres acechaban monstruos horrendos; los felinos hambrientos rugían en el fondo de la quebrada. Llenos de terror, los «Willcas» lloraban inconsolablemente.” De aquí se puede admirar el desarrollo de nuevas oposiciones binarias: La oscuridad y la infertilidad de la tierra frente a la luz y la fertilidad. La madre y sus hijos se encuentran vulnerables ante este desorden cósmico, el cambio de papeles lleva a que sean los humanos los que se encuentren a merced de la naturaleza y no al revés. Los mellizos Willcas, en este caso, ambos representan una nueva generación de la Humanidad, igual que sus padres conforman una unión dual y complementaria del *yanantin*- hombre y mujer- y en ellos se encuentra la clave para volver a crear un diálogo espiritual con el mundo natural. Ambos son simultáneamente semejantes y opuestos. Uno será sol, futuro día, claridad; la otra futura será luna futura noche, oscuridad. Sin embargo, a pesar de estos antagonismos, ambos personajes sufren a la vez la misma peregrinación, poseen un saber equivalente, reinstauran una nueva Humanidad y destruyen la Humanidad del pasado destruyendo al ogro. Son personajes contrarios pero complementarios que anuncian el fin de un ordenamiento sin *yanantin*.

Cabe recalcar el hecho de que no todo lo dual era considerado sagrado, algunas dualidades no complementarias eran creídas como mal agüero o presagios catastróficos. En el

Manuscrito de Huarochiri encontramos un referente interesante sobre la percepción tradicional del nacimiento de hijos gemelos:

*Chaymantam ñatac ñaca ñiscanchicta tincuchison caripura yuriptinca mana huarmipura
yuriptimpas mana allí pachacjo canea ancha muchoy pacham canea hispan ñic carcancu
chaymanta cari huarmi yuriptinmi allipac hunan charcancu*

Ahora vamos a reanudar (reasumir) lo que dijimos poco antes. Si los curis nacían ambos varones o ambos mujeres sabemos que creían que la suerte iba a ser mala, que iba a seguir una época de mucho sufrimiento. Si nacían un varón y una mujer lo juzgaban positivo. (*Ritos y tradiciones de Huarochiri* 506-507)

Como se demuestra en la cita muchos de los *ayllus* compartían una mentalidad orientada hacia la dualidad. Esta dualidad, especialmente fundada en pares inseparables (*yanantin*) fue la base de todo el edificio cognitivo y de comportamiento. Sin embargo, existieron algunas dualidades consideradas como menos buenas y de efectos negativos. Éstas debían ser neutralizadas por medio de los ritos. Como leemos en la cita, si nacían dos niños, lo cual de por sí era considerado como algo excepcionalmente simbólico, como cuenta el Manuscrito, el sexo de los recién nacidos era importante. Dos niños varones o dos niñas mujeres traían mala suerte. En cambio, la parejita de niños, hombre y mujer, era juzgada como algo muy positivo. Asimismo, Garcilaso también se refiere al nacimiento de mellizos como al excepcional:

Por el contrario, llaman huacas a las cosas muy feas y monstruosas que causan horror y asombro, así daban este nombre a las culebras grandes de los Antis, que son de a veinte y cinco y de a treinta pies de largo. También llaman huaca a todas las cosas que salen de su curso natural, como a la mujer que pare dos de un vientre; a la madre y a los mellizos daban este nombre por la extrañeza del parto y nacimiento; a la parida sacavan por las

calles con gran fiesta y regocijo, y le ponían guirnaldas de flores por su gran fecundidad: otras nasciones lo tomaban en contrario, que lloraban teniendo por mal agüero los tales partos. (52)

Estas citas demuestran que si bien existía una alegría con el nacimiento de mellizos, estos nacimientos también suponían una serie de rituales que intentaban precisamente ahuyentar los motivos de mala suerte. Asimismo, Garcilaso cuenta que uno de los mayores ofrecimientos a los dioses *w'akas* era el de ofrendar parejas mellizas de corderos o llamas:

El mismo nombre dan a las ovejas que paren dos de un vientre, digo, al ganado de aquella tierra que por ser grande, su ordinario parir no es más de uno, como vacas y yeguas, y en sus sacrificios ofrecían más aína de los corderos mellizos si los había, que de los otros, porque los teman por mayor deidad, por lo cual le llaman huaca. (53)

Este hecho narrado por Garcilaso tiene relación con el funcionamiento de los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad, donde los mellizos funcionan como puente o *chacana* dentro del orden cosmogónico. En términos de *yanantin* en el mito de Wa-kón y los Willcas, el nacimiento de los mellizos hombre y mujer auguran la llegada de buenos tiempos. Sin embargo, antes de que se cumpla este presagio, los padres de los mellizos Pachacamac y Pachamama deben padecer sufrimientos (el padre es petrificado y la madre devorada) como forma de limpieza espiritual simbólica. Estas penitencias de los padres no solo se presentan en el mito, pero también aparecen como costumbres ancestrales descritas en el *Manuscrito de Huarochiri*. Tan fuerte era la convicción de que podía sobrevenir un gran mal para la comunidad por la llegada de los mellizos que los padres de los niños mellizos tenían que someterse a un duro ritual:

Es posible que en todas las regiones, confundidos por el demonio, mantengan estas prácticas. Inmediatamente después del nacimiento de los curis, cuando ya estaba muy oscuro, el hombre y la mujer -es decir, los padres de los curis- se retiraban al interior de una casa cercada y, allí, echados sobre un lado quedaban sin moverse hasta cumplirse cinco días. Al quinto día cambiaban de lado. (*Ritos y tradiciones de Huarochiri* 489)

Simbólicamente se trataba de que el calor de los padres, recostados sobre un grano, contrastara la posible helada que podía venir. En el mito, vemos que este rito conlleva a que los Willcas pierdan a sus padres. Una vez solos, los mellizos son, de alguna manera, los encargados de confeccionar un nuevo futuro. Si bien este mito registra una suerte de preocupación por el destino de la Humanidad, ofrece por otro lado diferentes lecturas. Los mellizos, quienes simbolizan la dualidad del mundo, son efectivamente los protagonistas del venidero *pachakuti* que forjará un nuevo *yanantin* para todos los seres bióticos. Sin embargo, igualmente, los animales dentro del relato cumplen con una función cataclísmica, en especial la abuela zorrilla quien dará luz a un nuevo futuro para la humanidad.

La ecología animal en la cosmovisión runa

Como se demuestra en el *hatun karu willakuy*, mientras los protagonistas tratan de escapar del ogro, son los animales quienes divierten a Wa-kón para así retardar su casería y es significativo que sea la zorrilla quien cree la trampa para la muerte del anti-héroe. Esta dinámica entre los mellizos y los animales es importante ya que produce una perspectiva en cuanto a la creación del mundo, que presupone la comunión entre sujetos y animales. Revela, en primer lugar, la existencia de una “relacionalidad cósmica” o “cosmos interrelacionado,” donde los ejes cardinales de *pacha* (universo) son las dualidades arriba-abajo, hombre-mujer, antes-después. Este principio de reciprocidad tiende a impedir que las relaciones entre los distintos estratos y

elementos sean jerárquicas. En segundo lugar, ya que, para la cosmología del *yanantin*, no existen jerarquías, sino correspondencias recíprocas entre entidades del mismo valor, la relación entre sujetos y animales puede ser acertada en un mismo nivel.

El mito de Wa-kón y los Willcas ejemplifica la tendencia de dotar de rasgos antropomorfos y atribuir cualidades humanas a los animales, plantas o cosas legitimando así usos y costumbres particulares de los propios serranos por su cercanía con distintos sistemas ecológicos. El “antropomorfismo” es el concepto que se usa para describir la creencia de que los animales son esencialmente como los seres humanos, y se aplica generalmente como un término del reproche, intelectual y moral (Daston y Mitman 12). Originalmente, para la cultura occidental la palabra se refería a la atribución de la forma humana a los dioses, prohibida por varias religiones como blasfema. En cambio, en el Mundo Andino, Manuel Alberto Morales asevera que un aspecto esencial de la cosmovisión precolombina fue la consideración de que la flora y la fauna están incorporadas a un mundo imaginario, en el cual estos seres tienen “corazón”, son capaces de “hablar”, están dotados de una “conciencia” y son susceptibles de manifestar lo sagrado. Estos atributos adjudicados al mundo natural sirven justamente para explicar el mundo real, Morales ha llamado a este razonamiento: una biología mítica (72).

De la misma forma en que el concepto de *yanantin* se trasluce mediante los personajes héroes, encontramos que esta dualidad entre lo humanos y lo no-humano aparece a lo largo del mito. Bajo este concepto entre cada par hay una complementación y una relación asimétrica. Cada uno tiene cualidades propias que se complementan pero que se oponen a las de su par, esto se puede ver en el mito a través de la relación de los mellizos Willcas y los animales. Mediante la ayuda de los animales a los mellizos se manifiesta una dinámica del *yanantin* basada en la relación de estos pares donde no hay tensiones, competencias y donde los unos quieren afirmar

cierta superioridad sobre los otros, más bien se muestra la existencia de un principio de relacionalidad. Esta filosofía de vivir en armonía no solo se refiere a los seres humanos, sino que también se expande a todo aquello que existe, en el mito incluso se extiende al mundo natural. En *Yanantin and Masintin in the Andean World* (2012), Hillary Webb explica que para los *paqo* (sacerdote andino) el *yanantin* expresa la relación, la alianza, el encuentro y la unidad entre dos seres.¹²¹ Estos dos seres no son necesariamente humanos, pero simplemente son seres animados o inanimados (37). De esa forma, la complementariedad del *yanantin* incluiría no solo a los seres humanos, sino también a su complemento que es todo lo que existe en la tierra y en los cielos, todos y todo estaría interrelacionado por las relaciones de reciprocidad. Por consiguiente, la relacionalidad deriva de variables afectivas, ecológicas, éticas y productivas que se desarrollan en el pensar del *runa* mediante la convivencia holista con el cosmos. Ahora bien, en el mito esta relacionalidad de los seres no-humanos para con los humanos se concibe bajo rasgos de empatía, afecto y preferencia: “El Añas, al igual que su compañero de la mañana, el ‘Huay-chau,’ se compadeció de los infortunados huerfanitos y los adoptó como a nietos, escondiéndolos en su madriguera.” El añas (palabra quechua para zorrillo) prefiere ayudar a los Willcas, siente lástima por ellos y decide adoptarlos. Magnánima y altruista, el añas posee características humana en el sentido de que tiene la capacidad de ser compasiva y empática. Tanto así que se muestra bondadosa con los mellizos a quienes adopta afirmando que: “vivían muy felices en compañía de

¹²¹ Además del *paqo* o también conocido como *alto mesayoq*, quien se comunica directamente con los seres sobrenaturales, y el *pampa mesayoq*, quien tiene menos poder, hay otros tres especialistas mágico-religiosos: el *layqa*, o hechicero; el *hampeq*, o curandero, y el *watoq*, o adivino.

su abuela adoptiva [quien] les alimentaba con su propia sangre.” Se podría decir, inclusive, que su altruismo alcanza rasgos mesiánicos ya que es el ñañas quien construye la trampa que finalmente matará al ogro Wa-kón. Sin embargo, a pesar de su misericordia para con los Willcas, el ñañas se muestra implacable con el ogro. En su encuentro con el ogro, el ñañas muestra su hipocresía al pretender querer ayudar al ogro, diciéndole: “Sí, los he visto que han seguido por ese camino; si tú quieres encontrarlos con mayor rapidez, sube sobre esa cumbre y entona una canción, fingiendo la voz de la madre de los Willcas. Al eco de esa voz acudirán presurosos los mellizos . . . El Wa-Kón subió al cerro sin comprender que allí, la Zorrillo había puesto una trampa . . .” Desde este punto de vista, el ñañas sería realmente el héroe de la historia al ser ella quien crea la trampa y eficientemente lo guía hacia su muerte.

Por otro lado, existe entre los animales y el dios Pachacamac una bidireccionalidad y una reciprocidad manifestadas en *yanantin*. Los animales por su parte salvan a los hijos de Pachacamac de ser devorados por Wa-kón y este dios a su vez les da ciertas cualidades para prevalecer en el mundo. El mito narra: “La divinidad suprema Pacha Kamac, también, premió al Ñañas haciendo que este animalito pudiera esconder a sus hijitos en su madriguera, de la misma manera como había protegido a los Willcas.” Y también premió al puma, al cóndor y a la víbora por no revelar la dirección en que iban los Willcas.¹²²

¹²² Estos tres animales: el puma, el cóndor o águila y la serpiente o *amaru* forman en la cosmovisión andina una trilogía sagrada. Según su representación simbólica, el cóndor gobierna los aires; el felino, la tierra y la serpiente el subsuelo. Entre ellos siempre existirá una fusión donde unos cogen el atributo del otro para pasar de la tierra al aire o del subsuelo al mundo terrenal. Véase Pérez Murillo 205.

Finalmente, el mito devela que el ñañas o abuela zorrina, es en sí mismo un ejemplo del *yanantin*. El zorrillo es representado en las narraciones andinas como dos extremos, el de la inteligencia, por un lado, y el extremo negativo, ambicioso, calculador, engañador por otro, de aquí que siempre termina castigado. Por el lado positivo es astuto, sabio y puede ayudar a los héroes de la narración. Jorge Miranda Luizaga asevera que en el pensamiento quechua este animal “es el nexo de lo no civilizado y lo civilizado, el conoce los cánones de la civilización, pero los rechaza, el conoce y maneja todos los contextos y pretende lograr provecho, pero sin asimilarse” (61). En este caso el ñañas decide ayudar a los Willcas y derrotar a Wa-kón de aquí que adopta a los mellizos como sus propios nietos. Las características ambivalentes de este personaje quien posee ambas cualidades positivas y negativas dejan ver la existencia de un *yanantin* dentro de los seres. Todos los seres no son ni buenos ni malos y nada es totalmente blanco o totalmente negro. Por eso, los animales en el mito, hablan, aconsejan y tienen la capacidad de discernir entre el bien y el mal.

Otra ética para un nuevo mundo: el principio de *yanantin* y la ecocrítica

En las obras de José María Arguedas, como *Agua y Yawar Fiesta*, el indígena experimenta un contacto con la Naturaleza que lo distingue de los *mistis* (mestizos). Esta energía cósmica que se desprende de las obras de Arguedas, incluye un aspecto sobrenatural que sobrepasa la comunicación con el mundo humano hacia el mundo natural. Como garantía para el equilibrio ecológico la existencia de cultos organizados, rituales, peregrinaciones, juegos o lecturas donde hay ofrendas, cantos, silbos plegarias, danzas y el espíritu de plantas mágicas como la hoja de coca o el “ayahuasca” sirven para mantener este buen equilibrio con el cosmos, para que todo

esté bien cumplido en términos de *tinkuy*.¹²³ Este pensamiento bien puede explicarse en términos del *yanantin* como una estructura ideológica de larga duración que se manifiesta mediante una profunda e internalizada relación con el mundo natural. Ejemplos de esta actitud se revelan en varios otros mitos andinos, como en el mito “La madre de los guanacos de Tucumán y el niño que se convirtió en jefe de las bestias”, en este mito al igual que en el de Wa-kón y los Willcas la existencia armónica del cosmos depende de la interacción entre humanos y animales. Asimismo, en ambos mitos, la madre tierra Pachamama también forma parte esencial de la enseñanza del *yanantin* para fomentar una conciencia ecoespiritual.

En la puna argentina se cuenta el mito de La madre de los guanacos de Tucumán y el niño que se convirtió en jefe de las bestias. Este mito recogido en 1951 en el valle de Colalao, Tucumán, presenta al igual que el de Wa-kón y los Willcas un significativo denominador: la protección y el respeto al medio ambiente, lo que podríamos decir de la fauna y el anuncio de castigos fatales para quienes incumplen las normas de autocontención sobre la destrucción abusiva y el consumo irracional de los recursos naturales. Ambos mitos dan razón sobre la Madre Tierra como la protectora y la madre del mundo. En este mito la Pachamama otorga sus favores a los animales y castiga a los que abusan de ellos. El mito cuenta:

-Diz que la Pachamama es la madre 'i los guanacos, las vicuñas los venados y los animalitos del cerro y del monte. Ella los cuida, po, que lo los maten a todos. A los pogre os deja que cacen par comé, pa su necesidar. Poquito, uno o dos gaunaquitos. Tamén

¹²³ Esto se refiere a la ley básica del buen equilibrio, es decir, la reciprocidad entre el individuo y su medio natural, así como el respeto al orden natural del cosmos.

alguna vicuña pa su ponchito 'i lana. La Pachamama castiga, po, si matan para vendé porque su lo hai acabá su hacienda, po.

-Diz que una vez había un hombre que cazaba en los cerros y bajaba con gran cantidad de cueros y carne. No lo ha podío tráir de tanto que mataba animalitos. Esti hombre ha ido siempre con su hijo a cazar, al cerro. Diz que un diya se li ha apareció la madre de los animalitos, la Pacha, la Pachamama, y li ha dicho que tiene que cazá un solo guanaco pa su necesitar, cada diya, que ella li hai dejar por áhi, entre las peñas, un cogote ¡i guanaco lenito di oro pa que seya rico y no le perjudique su hacienda. Yo no sé si la han visto a la Pacha, porque diz que no la ve nadie, pero, la sienten hablar, po, y saben cuando se enoja, porque castiga fiero.

-Diz que el hombre nu ha creído y ha seguío matando, pero el niño ha obedecido, ha hecho lo que ha mandado la Pacha, y nu ha matau mas que uno, por diya. Diz que la Pacha pa castigá al hombre, un diya qui han andau cazando lo ha hecho perdé al mozo en los cerros. El hombre lu ha buscau al hijo, y ha llamáu a los vecinos y lu han andau buscando muchos diyas, y no lu han encontrau por nada. Áhi han visto qui es un castigo de la Pacha.

-Diz que un diya, cuando esti hombre ha andau con otros vecinos por los cerros, lu ha visto al hijo que andaba montado en un guanaco grandote y qui iba arriando una tropa grande de guanacos. Diz qui iba vestíu como un guanaco y que de lo vido, diz que li hablaban en relincho. Era un día nublino, que cuasi no se vía, entre los cerros, y ha pasau no más el hijo que si habían llevau la Pachamama ya como so juera dueño de los guanacos.

-Y así castiga no más la Pachamama al que no li obedece. (Vidal de Battini 777)

Como en el caso del mito de Wa-kón y los Willcas, la dependencia entre el bienestar de los humanos y el trato de la naturaleza quedada registrada. El discurso del mito “La madre de los guanacos” evidentemente reniega del capitalismo, sin embargo, bajo una mirada cautelosa también se encuentra presente los castigos que ocurren cuando la armonía del *yanantin* se destruye. De acuerdo con la voz narradora se necesita reconsiderar nuestro concepto de convivencia armónica en el cosmos para así subvertir las formas heredadas de dominio con respecto al mundo, tanto humano como no-humano. Según el narrador ese lugar de la puna funcionaba de manera equilibrada gracias al respeto que le profesaban sus pobladores. Bajo la recomendación de la Pachamama, la cacería se mantenía bajo control para no afectar el equilibrio ecológico, así la caza de los animales tenía sus límites y el conocimiento y respeto de los animales eran parte del *modus operandus* de los habitantes: “Diz que la Pachamama es la madre ’i los guanacos, las vicuñas los venados y los animalitos del cerro y del monte. Ella los cuida, po, que lo los maten a todos. A los pogre os deja que cacen par comé, pa su necesitar.” (Vidal de Battini 777) Sin embargo, esta dinámica se ve interrumpida por el cazador quien desea sacar rendimiento económico al cazar y vender los guanacos salvajes. Los guanacos en este caso, cuya incapacidad de articulación verbal propicia su explotación y destrucción ecológica, son simplemente para el cazador una oportunidad para la producción y enriquecimiento. Al igual que el cazador en este relato, el ogro Wa-kón está determinado por las variantes de una sociedad capitalista: énfasis en el consumo insaciable y falta de toda empatía hacia otras personas y/o la Naturaleza. Con un discurso que evidentemente parodia el capitalismo, el cazador y Wa-kón pretenden convertir a ese “otro” indefenso en un objeto de lucro y placer. Mientras que Wa-kón devora a la madre tierra, el cazador comercializa a los guanacos. Según este modo de ver, la tierra y los animales solo sirven para lucrar. Se destaca, asimismo, los perjuicios que la

posmodernidad puede infligir sobre los humanos y otras formas de vida como resultado de doscientos años de historia bélica y desarrollo anti-ecológico europeo. De acuerdo con la voz narradora en ambos mitos, debemos impedir la destrucción de la tierra y la naturaleza a partir del aprendizaje e implementación de un lenguaje distinto que permita escuchar los clamores de la naturaleza: “Yo no sé si la han visto a la Pacha, porque *diz que no la ve nadie, pero, la sienten hablar . . .*” (resaltado mío). Para que dicha comunicación sea posible debe estar liberada de toda obsesión por la preeminencia humana y la cosificación del mundo natural, para en cambio, apuntar hacia a una sensibilidad ecológica.

Sin duda, la cosificación de los guanacos y su conversión en mercancía, entra en lo que Serpil Oppermann denomina la ecología posmodernista, cuyo objetivo es desarticular el discurso antropocéntrico que percibe al humano como un ser epistemológicamente superior con una capacidad de convertir a la naturaleza en bienes materiales para manipularlos y explotarlos (37-39). En este mito, el personaje de la Pachamama bien podría simbolizarse como un ente discursivo cuyo provisto es mediar y restablecer el balance en las relaciones entre lo humano y lo no-humano para sobrevivir a la destrucción provocada por los propios seres humanos. En el mito de Wa-kón y los Willcas este discurso es representado por el años quien castiga a Wa-kón por su explotación y maltrato para con los mellizos, simbolizados como una analogía de la humanidad. Al final, el hijo del cazador prefiere vivir “entre las bestias,” quienes resultan ser más sabias y bondadosas que su propio padre, pues viven armoniosamente en el mundo natural. De igual manera, los mellizos prefieren vivir con el años que con el genio maligno portado de la “luz”.

El objetivo de la ecología posmodernista es “reanimar” a la naturaleza e incitar empatía hacia relaciones mucho más vitales: interconectadas, heterogéneas, mutuas y no imperialistas (Oppermann 42). Al igual que la ecología posmodernista la filosofía del *yanantin* busca la

armonía del cosmos respetando la interconectividad de todos los entes en la ecoesfera. Ambos mitos brindan una contramemoria ecológica del pasado que utiliza el antropomorfismo y la armonía ambiental para subvertir la historia antropocéntrica, y el progreso ominoso de los seres humanos. De este modo, su lectura establece una continuidad crítica entre la explotación de los recursos naturales. Su análisis destaca los vínculos entre proyectos modernizadores y daños ecológicos, mostrando el uso de estrategias retóricas que fomentan una conciencia ecológica tradicional, así como un imaginario de sustentabilidad planetaria.

En suma, a través de una relectura ecocrítica de ambos mitos se develan distintas expresiones mediante metáforas ligadas a los paisajes, a los animales silvestres y a las formaciones geológicas. Estas metáforas se sustentan en un conjunto en los pares complementarios del *yanantin*. Ya sea mediante la humanización de los animales o de los dioses se conjura una identificación con los seres humanos y un intento de preservación de sus costumbres y formas de entender el mundo. Cabe recordar que, en las cosmovisiones andinas, pasadas o presentes, su espiritualidad es basada en el concepto de una interacción dinámica de fuerzas regidas por la reciprocidad, fuerzas que se encuentran en continua e interminable alternancia. Una relectura de los mitos andinos desde un lente ecocrítico puede servir para lograr un terreno más sólido para comprender los procesos de adaptaciones e interacciones con el cosmos y el comienzo del desarrollo de una ecología humana.

De las imágenes de ambos mitos se desprenden interpretaciones sociales, que desde siglos pre-coloniales iluminan este trasfondo social y nos ofrece nuevas perspectivas de comprensión crítica de la realidad. Desde el pasado, hasta el presente, son los mitos de las comunidades tradicionales, los que nos revelan estas historias subversivas y alternativas de saberes y de prácticas capaces de restaurar el orden al mundo. En cuanto a la transformación de la

Pachamama en un nevado, así como la figura del niño que se convierte en guardián de los animales, estas subrayan la importancia de estos lugares en la memoria andina, las cuales refuerzan las identidades de sus pueblos a través de estas eco-mitologías.

Reconceptualizando el canibalismo

En tinieblas, la Pachamama y los mellizos Willcas van a la cueva de Wa-kón atraídos por el fuego de su hoguera. Allí la madre tierra es seducida por Wa-kón quien al no aceptar su rechazo termina devorándola: “Mientras los Willcas se demoraban en la fuente, el antropófago Wa-kón quiso seducir a la madre de los mellizos; más no pudiendo efectuar su intento, devoró a la diosa Pacha Mama” (Villar Córdova 165). Esta acción de Wa-kón enuncia de manera afirmativa y emblemática el tropo del canibalismo como señal de su identidad. La muerte de la Pachamama, obra directa del ogro, quien en su hambre insaciable la devora brinda varias lecturas alternativas. Por un lado, puede leerse como una metáfora futurista asociada al exterminio de las tradiciones ancestrales andinas por parte de la cultura hegemónica y por otro puede entenderse como una distribución simbólica revertida de los tropos del salvaje americano y el europeo civilizador. Donde aquí más bien el salvaje es el *misti* occidentalizado, refiriéndose a una propuesta de formación nacional caracterizada por el consumo o la digestión de bienes simbólicos. Así, este mito reemplazaría ese tropo comercial del “indio salvaje”, impugnación del imaginario estigmático colonial, por la cultura antropófaga de Europa.

En primera instancia, el ogro Wa-kón es construido estéticamente de forma estereotipada y grotesca por medio de un conjunto de rasgos descriptivos que expresan una imagen peyorativa. Se le representa semidesnudo, con una cabellera enmarañada, viviendo en soledad y siempre hambriento. Su figura se convierte entonces, en ornato culturalista que revierte un discurso y una visión colonial del indio. Esta representación degenerada resulta un arma de gran eficacia para

los sectores subalternos ya que permitiría a las comunidades andinas objetivar y subalternizar el nuevo modelo de opresión de las clases dominantes anclado en valores consumistas de manipulación y destrucción. Asimismo, en el mito la imagen de lo bárbaro se sustenta al construir al ogro como una entidad que resuelve los conflictos por medio de la violencia. El narrador comenta que el pajarillo Huay-chau aconseja a los Willcas advirtiéndoles que huyan de la cueva “porque, si el Wa-kón se da cuenta de lo que vosotros le habéis hecho, os matará.” En esta cita se concibe claramente la administración de justicia en los parámetros occidentales como un acto cruel y sangriento. Este rasgo semántico que elabora la imagen de la barbarie se puede explicar porque la tradición andina valora e interpreta los actos producidos por la cultura ajena bajo los patrones de la propia, con lo cual, se anuncia metafóricamente el choque entre los valores hegemónicos de la posmodernidad y las tradiciones indígenas. Vale la pena recordar que para comienzos del siglo XX en el Perú las comunidades de la sierra se vieron drásticamente violentadas por las nuevas leyes de apropiación de tierras comunales para la creación de latifundios. De aquí que comienzan las rebeliones indígenas generadas contra la expansión del sistema de haciendas.¹²⁴ Con esto en mente, Wa-kón podría simbolizar esa apropiación de la tierra para su explotación descontrolada, y para de forma metafórica “devorarla”. Asimismo, el mito puede leerse como alegoría de los procesos coloniales que tuvieron la misión de civilizar el mundo americano y que con el pasar de los años se transformó en un nuevo neoliberalismo cuya función pasa a ser “to ‘marketize’ the world” (Mignolo, “Local Histories” 220). Al cambiar el énfasis de la civilización al mercado, el sujeto moderno pasa a ser el consumidor y, en el caso de

¹²⁴ En lo que concierne a la historia de las rebeliones campesinas en el Perú véase Mayer.

los grupos subalternos, la tierra y los seres no humanos pasan a ser los objetos de consumo. Así la muerte de Pachamama representaría una reflexión crítica sobre la mentalidad andina que reniega implícitamente de las heterodoxias capitalistas de los nuevos grupos hegemónicos traídos por la posmodernidad. El artículo de Ursula Heise, “The Hitchhiker's Guide to Ecocriticism,” explica lo que el mito del “progreso” significó para muchos de los grupos humanos subalternizados que vivían en proximidad a su medio ambiente, así como lo que significó para el mundo natural:

Environmentalism and ecocriticism aim their critique of modernity at its presumption to know the natural world scientifically, to manipulate it technologically and exploit it economically, and thereby ultimately to create a human sphere apart from it in a historical process that is usually labeled “progress.” This domination strips nature of any value other than as a material resource and commodity and leads to a gradual destruction that may in the end deprive humanity of its basis for subsistence. (507)

Esta destrucción a la que alude Heise y la explotación del mundo natural para fines lucrativos cumplen un rol preponderante en el mito. La diosa Pachamama, víctima de este “salvajismo” ya que es devorada por Wa-kón a causa de su fidelidad a Pachacamac podría ser interpretada como la intención de las comunidades andinas de salvaguardar las ideologías prehispánicas, dentro de esta nueva era de “progreso” que intenta borrar de la Historia sus saberes tradicionales.

En segunda instancia, el mito ilustra desde una mirada ecocrítica la incapacidad de las sociedades dominantes de entender cualquier forma de cultura que no sea la de ellos, imposibilitando así la convivencia armónica entre el ser humano y el mundo natural, concebida en los Andes como *yanantin*. Contemplando todo esto desde esta óptica, la Pachamama quien es mujer de Pachacamac y, de forma metafórica, también de Wa-kón, ya que es devorada por él,

puede referirse a una temprana conciencia de los abusos ecológicos traídos por la colonia, así como de la “canibalización” y destrucción de las Américas. Mediante los archivos coloniales se sabe que durante el Descubrimiento el indio fue asociado con lo monstruoso y salvaje para luego aparecer como bravo caníbal: “Desde el Descubrimiento, los europeos reportaron antropófagos por doquier, creando una suerte de afinidad semántica entre el canibalismo y América. En los siglos XVI y XVII el Nuevo Mundo fue construido cultural, religiosa y geográficamente como una especie de *Canibalia*” (Jáuregui 14). Sin embargo, en este mito vemos que el caníbal Wa-kón, a oposición de los dioses y animales indios, es quien funciona como estigma del salvajismo y se reconvierte en este mito en una alegoría simbólica de la destrucción americana. Wa-kón es el único personaje en la historia que posee y manipula la luz, la comida (tiene papas) y tiene artefactos domésticos en su cueva como bancos y ollas, todo esto podría asociarse como características de la modernización occidental. Según el modo de ver de Wa-kón, la madre tierra y los animales constituyen simplemente algo material, para usar y consumir. Es decir, la identidad cultural se define en contraposición a aquello que esta excluye. Por otro lado, sobresale además la mitificación de la tierra como un organismos vivo donde la dialéctica explotación irracional-castigo es inevitable de acuerdo a los modelos tradicionales andinos (como se muestra explícitamente en el mito de la Madre de los guanacos). En este sentido, el mito de Wa-kón y los Willcas podría ser una revelación de los contenidos culturales y civilizatorios de un largo periodo de subalternización que caracterizaron la historia andina colonial. De la imagen de la abuela años maternal y compasiva, surgiría una propuesta para recuperar de manera afirmativa la imagen de los seres no-humanos. Dicha ideología tiene su expresión en la filosofía del *yanantin* y en el modo de vida del *sumak kawsay*.

A mitad del relato Pachamama desaparece de la acción y se desprende de sus hijos héroes, convirtiéndose simbólicamente en una víctima del capitalismo internacional mientras que, por otro lado, para los Willcas y los animales su muerte es un saqueo simbólico a causa del hambre interminable del ogro. El canibal, en este caso, se define en su acto de consumir los bienes simbólicos andinos, tiene un apetito insaciable por los discursos amerindios para devorarlos y destruirlos. Mediante estos ejemplos el *yanantin* aparece como dos pares contrapuestos a través de los protagonistas. Ambos, los héroes Willcas y el anti-héroe Wa-kón sufren juntamente, los primeros porque nada tienen; el otro contrariamente, por tenerlo todo, no tiene nada. Este tema pone así en juego, y en cierto sentido, el concepto de *yanantin* ya que no puede haber satisfacción sin hambre, de la misma manera en que no puede haber héroes sin antihéroe.

Otro aporte al conocimiento de los fundamentos de la sociedad colonial con el que contribuye este mito es el hecho de que inaugura una representación de la imagen primigenia: la condición no-humana del otro. La negación y desconocimiento del otro que, como lo ha mostrado Szeminski, eran características de la mirada española sobre los indios, pues en el mito también esto se revierte y son los dioses andinos quienes llegan a considerar al ogro devorador como no-humano. La visión de alteridad indígena se vuelca ante el personaje que representa la oposición a los valores de *runa*. El otro, el no-humano, no son irónicamente los animales del relato, sino aquel personaje que poseía la luz simbólica del conocimiento, pero que aun así vivía en la oscuridad y que en realidad era un ser lleno de ambición y falta de humanidad. Es interesante notar que este pensamiento del sujeto occidental como un ente inhumano, apareció por primera vez durante la revolución indígena Taqui Oncoy (enfermedad del baile) durante el siglo XVII. Szeminski arguye que fue tan extrema la destrucción y violencia que trajeron los

españoles al continente americano que fueron vistos por los rebeldes indígenas como seres no-humanos y más bien “they were called dogs, beasts, and demons” (169). Asimismo, en el mito también el personaje de Wa-kón se encuentra en la frontera de lo no-humano. La madre tierra como comida despoja a Wa-kón de su condición humana y sintetiza el espanto y la distancia ontológica que invadió a la sociedad indígena cuando vieron la forma de destruir los recursos naturales de los españoles. La imagen de la destrucción de la tierra como algo monstruoso, maligno e inhumano se opone en cambio a la solidaridad con la tierra por parte de otros personajes heroicos como los mellizos Willcas y los animales. En ese caso, según la voz narradora, Wa-kón ejemplifica la teoría de Charles Darwin de la involución donde “llegado a un punto, el hombre retrocede hasta la bestia” (Mayorga 60). Wa-kón, por ende, se ha involucionado en bestia, en tanto que el animal, quien sería el añas (la abuela zorrillo) presenta las características deseables para la cultura del *runa* en un ser humano. De aquí que el añas es reformulado contra las explotaciones ambientales, la destrucción de saberes tradicionales en una ecotopía ambientalista que daría fin a la humanidad en tinieblas y reemplazaría la economía consumista por un *yanantin*.

Finalmente, Wa-kón sabe que está próximo a ser desplazado y su mundo destruido de aquí que quiere destruir a los Willcas. En la parte final del mito, con la muerte de Wa-kón el mundo entra en la Segunda Humanidad. Con Wa-kón muerto al caer en el abismo se desenlaza la resurrección de Pachacamac y su ascenso al *hanan pacha*. Entendemos que una vez, este dios resurrecto, al escuchar el reclamo de la humanidad otorga a la Pachamama el don de fecundar la tierra, comenzando así la vinculación de la madre tierra con la agricultura. Argüimos entonces que en este relato se hallan soterradas las raíces de los discursos de la conquista enmarcados en el discurso mítico ya que, mediante la cadena de recursos retóricos tomados por los pueblos

originarios y desplegados en el mito, cabe no solo la panóptica del “colonizador” sino la formación de un idealismo ontológico propio. Según Santos en “Beyond Abyssal,” el pensamiento moderno occidental o “abyssal thinking” continúa operando de manera similar a como lo hacía en época colonial, es decir, marcando líneas abisales que dividen lo humano y lo subhumano. Dicha división separa lo humano de lo subhumano de tal manera que, para el pensamiento occidental, los principios humanos y legales de los que hace gala no pueden ser deslegitimados por sus prácticas inhumanas siempre que ocurran al otro lado de la línea (Santos 4). En el mito en cambio, la voz narradora deconstruye y subvierte esas líneas de manera que salga a la luz la inhumanidad del supuesto lado humano de la cultura occidental.

Al final del relato, los Willcas junto con la ayuda de algunos animales matan a Wa-kón, y su muerte fue seguida por un espantoso terremoto.¹²⁵ A partir de entonces: “Con el reinado de los Willcas transformados en los semidioses el Sol y la Luna, triunfó la Luz y fue vencido para siempre el dios de la noche, el Wa-kón . . .” El mensaje final que nos lega este mito es que puede que sea en los animales y en la filósofa del *yanantin* donde reside la esperanza y el equilibrio armónico de la humanidad. Este mito relee irónicamente el legado colonial; enarbola el canibalismo como característica de la cultura occidental y como metáfora del choque entre la posmodernidad y la tradición (especialmente en lo relativo a los saberes ambientales tradicionales.) El “otro” (con minúsculas) es incorporado en el imaginario andino como símbolo de identidad cultural en oposición a la canibalización occidental. La cual se entiende como una

¹²⁵ Cabe resaltar que, en la cosmovisión andina, la sequía y el terremoto eran síntomas del advenimiento de un nuevo orden y era el dios Pachacamac quien azotaba la humanidad con las catástrofes terráqueas.

visión apocalíptica del caos europeo, y que si bien se presenta como centro de luz y civilización más bien crea un festín de sangre a donde va.

Aunque los conflictos ecológicos no sean el punto central del mito de Wa-kón y los Willcas, la relación ser humano-dioses-medio ambiente resulta tan significativa para el desarrollo de la historia del *runa* que merece una mirada más atenta. En primer lugar, hemos visto que la propuesta del *yanantin* va más allá del examen de los estudios andinos y la literatura ecologista. Es además un modo de entender y concebir el cosmos que plantea nuevas preguntas para el campo de los estudios culturales dentro de la región andina. Asimismo, es también una filosofía a través de la cual dichos estudios pueden explorar los saberes medioambientales y las dinámicas socioculturales que se han venido desarrollándose por cientos de años, haciendo aportes claves a saberes con problemáticas de clase, raza, género, sexualidad, etnicidad, teoría poscolonial y relaciones de poder en general. Si los problemas ecológicos se originan en la interacción humana con su entorno, para entender esos problemas y encontrar soluciones duraderas hay que situarlos histórica y culturalmente desde regiones poscoloniales o marginales. Por eso también el desafío no solo es examinar cómo se acercan los mitos orales a temas ecoespirituales, sino además investigar cómo estas formas de producciones culturales producidas desde localidades marginales arrojan otra luz sobre los asuntos ecológicos.

El mito de Wa-kón y los Willcas, así como muchos otros, no solo revelan la existencia de una sabiduría ecológica *yanantin* inherente a las culturas no occidentales, sino que también abogan por el mito del regreso a lo natural como instrumento para legitimar miradas analíticas sobre los discursos implícitos en saberes y activismos medioambientales tradicionales. En el mito, *yanantin* y la Pachamama conjuran un ideal de la naturaleza como paisajes humanizados y productores de animales autóctonos para la convivencia y subsistencia de los *ayllus* y sus dioses

indios, a diferencia de los ideales occidentales de la naturaleza como un salvajismo prístino. A partir de esta diferencia se puede notar que estas creencias andinas sugieren más bien una divergencia de la formulación eurocéntrica del consumismo exportado a las colonias americanas.

El estudio del mito demuestra que la demanda ética para preservar una calidad adecuada de vida y sustento es una base persistente de las nociones de *yanantin*. La continua reelaboración y apropiación del *yanantin* según las distintas comunidades es visto como un complejo de bienestar relacionado con la agricultura y los recursos socio-naturales que se organizan a partir de la reciprocidad. Al revisitar dichas formas de conocimiento alternativo que fueron excluidas al ser consideradas pre-modernas se reconoce la imposibilidad teórica y práctica de separarse de la naturaleza y, en consecuencia, se pueden leer como herramientas que critican el reduccionismo instrumentalista de un capitalismo global social y ecológicamente insostenible.

El mito de Wa-kón y los Willcas devela las maneras en que este tipo de narrativa oral exalta la configuración de una conciencia ecológica que auspicia otros modos de concebir el mundo, y proponen modos de civilización alternativa en el contexto de tradiciones indígenas andinas. Efectivamente, en el mito se destaca una clara conciencia de la interdependencia entre los seres: los Willcas no pueden sobrevivir sin los animales y los animales no pueden alcanzar un ambiente óptimo sin las acciones futuras de los mellizos. *Yanantin* sería el vehículo de comunión y empatía con otros modos de habitar el mundo que no se limita a lo humano, sino que se entrelaza y convive con lo no-humano. Este tipo de epistemologías subalternas, así como otras diversas expresiones culturales de comunidades tradicionales inspiran una producción artística que a su vez fomenta una relación de respeto y afecto a la tierra. El mito aquí reseñado constituye un cuestionamiento de qué se considera “lo no-humano” y cómo se definen sus relaciones de *yanantin* con el resto de la comunidad planetaria. En conjunto, es una muestra de la

riqueza multidimensional del pensar andino tanto de su producción cultural como de sus filosofías y saberes, donde la ideología del *yanantin* devela una temprana preocupación ecológica que podría servir como modelo epistémico y ético a lo largo de las diversas geografías latinoamericanas. Después de todo, cabe recordar que en la literatura andina la naturaleza juega un papel mucho más importante de lo que parece a primera vista.

Conclusiones

Este trabajo tomó como punto de partida la reevaluación del lugar central que ocupa la Pachamama y la Naturaleza en la cosmogonía andina, para repensarlos como tropos, conceptos y teorías. Las páginas precedentes reconsideran el lugar de estas subjetividades marginadas en el discurso poscolonial ecológico a pesar de su interconexión con el mundo andino. Las lecturas de estos tropos y sus correspondientes representaciones en los mitos indígenas intentan hacer inteligible para la audiencia occidental, algo que no corresponde a las nociones occidentales de relacionalidad medioambiental. La investigación académica sobre este tópico la Madre Tierra y el mundo natural han sido ignorados, postulados como un conjunto de recursos naturales y fuentes de riqueza, y, más recientemente, en diversos discursos ecologistas, como indicadores de la degradación planetaria. En este plano, la idea de la tierra y la Naturaleza son materialidad violentada y símbolo de subyugación marcados por diseños imperiales de la exclusión. De aquí que la finalidad última de este trabajo ha sido revelar los principios del pensamiento ecoespiritual mediante la exploración de articulaciones indígenas que crean diálogos interculturales y ecológicos pertinentes al mundo contemporáneo. Al hacerlo, se funda un proyecto de modernidad más orgánico e inclusivo que la “civilización” impostada por el discurso antropocéntrico. Me pregunto, entonces, ¿no hay otra manera de entender los ritos y prácticas agrícolas andinas dedicadas a la Pachamama y su espiritualidad en contextos no occidentales? He intentado reenfocar el estudio de estas subjetividades, concluyendo que podemos hacer inteligibles las relaciones que el mundo andino forja con la Madre Tierra y la Naturaleza si nos enfocamos en las prácticas ecoespirituales que interpelan la relación- *runa* y Pachamama.

En los mitos, trascender la materialidad de la tierra y la Naturaleza como sujetos performativos, es entender el desarrollo de la vida humana y no humana como portadores de un

valor intrínseco e inherente, independientemente de la utilidad que pueda tener el mundo no-humano para los fines humanos. El paisaje, la tierra y la Naturaleza conjugados en la idea de la Pachamama definen la historia, la espiritualidad, el pensamiento cosmológico y la vida cotidiana de los Andes. Un racionamiento que se descubre en la oralidad de sus producciones culturales, pero sólo a expensas de ampliar su autoridad cultural sobre la perspectiva dominante concerniente al mundo natural. Mi intención no ha sido de recrear una nueva versión romántica del “noble salvaje” pero reevaluar las prácticas filosóficas, religiosas, cosmológicas, conservacionistas y ecoespirituales del mundo andino que puedan aplicarse a nuestra propia sociedad.

Sin tomar el concepto de Pachamama como una noción naturalizada, he indagado la manera en que se textualiza en las crónicas coloniales y en los mitos orales que siguen resonando a través de la cordillera andina. En estos discursos la Pachamama y la Naturaleza son representadas como indómitas, diabólicas, voraces, y violentadas por el ser humano, contribuyendo a la formación del discurso dominante antropocéntrico. En una forma similar y con más detalle, he rastreado los valores ecocéntricos y las prácticas ecoespirituales en el discurso andino, valores culturales ancestrales que fueron complementariamente simbólicos en la esfera agrícola. A partir de estas consideraciones, es que se empieza a plantear un desarrollo sustentable que tiene estrecha relación entre las variables económicas, socioculturales y ambientales y sugiere un manejo adecuado de los ecosistemas que garantiza la biodiversidad.

Aunque las políticas de conquista, particularmente en las últimas etapas de la expansión inca, mostraron una apreciación positivista de los indígenas y la Naturaleza como herramientas para la obtención de mayor riqueza, una lectura cuidadosa de los mitos andinos detecta un contradiscurso que desarrolla manifestaciones ambientales y una sabiduría ecológica a través de

la personificación de la topografía andina como cerros, piedras y *w'akas*; y la naturaleza no humana. En este contexto, he podido reconocer el lugar de la Pachamama relacionada con lo mágico, lo ritual, lo espiritual y lo cotidiano, como un ente liminal que junta simbólicamente las esferas de lo humano y lo no-humano. Desde los fragmentos del discurso colonial y el discurso andino, he juntado las piezas para un posible entendimiento de la liminalidad de la tierra concebida dentro del pensar precolombino como madre del ser humano. El resultado es una narración alternativa, donde el tropo de la Pachamama—ideológicamente cargado, una vez descolonizado, se convierte en un patrón de diferencia ecológica. Estas expresiones son productos representativos de interrelaciones con el cosmos que se guían bajo la concepción de lo espiritual. Sin duda, esta no es una noción nueva en el sentido de que otros andinistas y poscolonialistas ya han identificado la forma en que la diferencia cultural *runa* se describe a menudo en base a la diferencia racial, de género, de clase y la relación espiritual entre lo humano y lo natural. Sin embargo, las discusiones han permanecido inconexas e incapaces de informarse unas a otras. Aquí, he intentado hacer justamente eso. Uso el término ecoespiritualidad para enfatizar el hecho de que, si la relación entre el ser humano y la Naturaleza se ha utilizado comúnmente para transmitir otros tipos de diferencias, tal vez la espiritualidad humana en relación con el mundo natural deba considerarse también como un concepto de estudio en sí mismo. Como una categoría de análisis, entender la relación ecoespiritual andina permite al lector explorar las representaciones mitológicas, las construcciones culturales y los actos performativos en cuanto a su relación entre sujeto y entorno. Estudiar los mitos bajo este lente significaría identificar momentos claves dentro del texto en los que hay un intercambio entre el sujeto *runa* y el entorno y analizar la forma en que esta relación colabora a la construcción de una identidad o subjetividad en sí misma.

A partir de este contexto, estos capítulos han examinado con cuidado varias incógnitas importantes en tres mitos andinos. La primera incógnita se refirió a la relación que mantenían los pueblos autóctonos de los Andes Centrales, antes de su inserción forzada en el complejo colonial euroamericano, con eso que entendemos como Pachamama. La segunda incógnita inquirió sobre el acercamiento a las producciones indígenas orales desde un enfoque ecoespiritual con el propósito de ampliar la radicalidad del proceso de colonización de la Naturaleza que va de la mano con la propia radicalidad del proceso de colonización de los humanos. Dentro de este proceso, el discurso de la ecoespiritualidad resalta el valor de lo no-humano y redefine el desarrollo de una imaginación proto-conservacionista. Los tres mitos tienen un elemento en común, la dimensión sagrada de la Madre Tierra para la comunidad andina. Como tropo discursivo, el símbolo de la Pachamama es amoldado en los distintos tiempos y fenómenos que marcan la historia de los Andes. Considerando sus elementos incaistas e indigenistas a la luz de los estudios ecocríticos, estos tres mitos develan metáforas de la Pachamama y valores tradicionales compatibles con la sabiduría ecológica del mundo *runa* en el siglo XXI.

En efecto, como una confluencia entre los estudios ambientales, la teoría ecocrítica y el estudio de las cosmologías ancestrales, la ecoespiritualidad aborda la dicotomía Naturaleza-sujeto como un dualismo cartesiano al honrar estos límites de entendimiento entre especies humanas y no-humanas por medio de un respeto análogo a la comprensión intercultural. Asimismo, se afirmó que, si el género, la clase social, la raza o la colonialidad son categorías significativas para el análisis literario, también debería serlo la espiritualidad en el contexto ecológico. A través de este estudio, el concepto de Madre Tierra se rearticuló reconociendo su agencia y la de todos los seres no-humanos desde diferentes puntos de vista y en diferentes épocas de la historia. En el espacio de los mitos se inscribieron estos saberes medioambientales y

normas proto-ecológicas que apuntan a un conocimiento detallado del mundo natural, a una disposición para extender su consumo y sus recursos naturales simétricamente, así como a una relación ecoespiritual con el mundo natural y los seres animados e inanimados que viven en él. Este acercamiento me ayudó a examinar la Pachamama como parte intrínseca del pensamiento ecoespiritual indígena que palpita en los valores culturales tradicionales.

El primer capítulo sirvió de introducción a la Pachamama como matriz ecoespiritual del mundo *kichwa*. Profundiza sobre los conceptos teóricos, así como la lógica del universo cultural y ecológico en los procesos históricos, culturales y sociales de los *ayllukuna*. En torno a las comunidades andinas, la Pachamama y la Naturaleza tienen una importancia no solo vital, sino también sacra. De estos recursos naturales depende directamente la vida y la subsistencia de los pueblos indígenas. Las referencias a la tierra como madre son frecuentes dentro del pensar andino. Recordemos el viejo proverbio kichwa: *Pachamamamanta llusimurqanchis, Pachamamapi kawsanchis, Pachamamaman kutipusunchis*, (De la Pachamama salimos, en la Pachamama vivimos y a la Pachamama regresamos) (traducción mía).¹²⁶ Este proverbio acentúa la relación afectiva, dependencia y arraigo del sujeto indígena a la Madre Tierra. Se aludió a las perspectivas religiosas y culturales propias de los pueblos precolombinos de Huarochirí y Yauyos para entender las prácticas de *ayni* (reciprocidad) entre el sujeto y la tierra descritas en *El manuscrito de Huarochirí*.

En este capítulo, la subjetividad de la tierra y la de los seres tierra como las *w'akas* son representadas de diferentes formas en varios de los rituales indígenas descritos en primera

¹²⁶ Este proverbio lo escuché mientras realizaba trabajo de campo en Cusco en el verano de 2014.

instancia en *El manuscrito de Huarochirí*. Como ejemplo, se formuló un análisis de los mitos en el manuscrito, donde se describen las creaciones y modificaciones del mundo humano y no-humano dentro de una geografía sagrada. El texto revela que al otorgar ciertas características a los animales silvestres y estructuras geológicas los mitos dan origen a una creencia o culto espiritual formado por elementos opuestos, equivalentes y en constante equilibrio. Acorde con el Inca Garcilaso y Guamán Poma, tradicionalmente el concepto de *w'aka*, fue un término destinado a todos los lugares sagrados designados para oraciones. En *El manuscrito de Huarochirí* estas *w'akas* o seres tierra funcionaron para representar negociaciones interétnicas y establecer jerarquías de poder y territorialización ecológica entre los *ayllukuna* locales, que hasta hoy continúan teniendo vigencia en los Andes. En distintas maneras, los mitos en el manuscrito muestran una preocupación con el saber medioambiental y el equilibrio ecológico, legado cultural y espiritual de los antiguos pueblos de Huarochirí y Yauyos. Así, el texto constituye una cosmovisión indígena donde los elementos naturales como la fauna, flora, la red de fuentes fluviales, y los fenómenos topográficos poseen materia y espíritu y están en constante relación con los seres humanos. Sobre esta relación ecoespiritual, el mito extiende el principio de *ayni*, fenómeno cultural que se refiere a la manutención de un equilibrio entre el *runa* y lo no-humano, a la relación de los sujetos humanos con los seres mitológicos para garantizar la productividad de la Madre Tierra. Además, recientes investigaciones etnográficas sobre agricultura y danza ritual en la sierra peruana confirman cómo la Pachamama sigue siendo elemento importante en las ceremonias de fertilidad de la comunidad, como apreciamos en este capítulo.

El segundo capítulo se desarrolló a partir del mito de Inkarrí creado por comunidades indígenas. En este mito se puede ver el testimonio residual de cultos prehispánicos, por un lado, y del acontecimiento histórico de la conquista española, por otro. Se ha señalado que los

campesinos de los Andes peruanos narran hasta el día de hoy, el mito del Inkarrí. El mito sintetiza la muerte de dos soberanos incas, Atahualpa y Túpac Amaru I, en un solo héroe mitológico con el nombre Inkarrí. El héroe decapitado, augura su retorno una vez que su cabeza descuartizada se reconstituya con su cuerpo dentro del vientre de la Pachamama. Su retorno llegará bajo la forma de un inminente cataclismo *pachakuti* que restituirá la organización social del *runa* y terminará con el período de desorden y oscuridad iniciado por la conquista. Al crear una imaginación apocalíptica de carácter ecológico, este mito presenta al lector el sombrío destino que se avecina si los humanos no aprenden a cohabitar en el planeta. La narración muestra que el ideal andino de complementariedad requería una reconciliación posvictoria en la cual los desbalances, incluso las expresiones de dominio en términos ambientales necesitaban ser traídos nuevamente a la armonía. Esto no ocurrió después de la conquista, ocasionando el futuro *pachakuti* que pronosticó el héroe mitológico Inkarrí. Durante la narración, Inkarrí comunica al pueblo *runa*, que la llegada de los españoles no solo ha traído la miseria para los pueblos andinos, sino también la miseria para el desarrollo ecológico de la tierra y la Naturaleza. Por ende, para recuperar la estabilidad y armonía del *sumak kawsay* se necesita un *pachakuti* que devuelva el orden al caos traído por la colonización. Durante este proceso de espera, la Pachamama se convierte en una figura emblemática dentro del imaginario andino. Su subjetividad se desenvuelve bajo el simbolismo de una diosa telúrica justiciera que augura el castigo hacia los colonizadores quienes participan en descomunales prácticas extractivistas. Asimismo, el mito acierta la imposibilidad de una coexistencia entre el polo indígena y el polo occidental manifestando como única solución para la restauración del orden cósmico y ambiental, la aniquilación de los invasores. El cuerpo de Inkarrí fragmentado y reconstituido en el vientre de la Pachamama sirve como recargado tropo de una reunificación del mundo

quebrado, uniendo al *runa* y a la Madre Tierra, unión que restaurará el orden verdadero del *sumak kawsay*. Una lectura crítica del mito nos ayudó a tomar conciencia de su complejidad socio-ecológica y de esa forma repensar las interacciones entre el sujeto y el medioambiente como algo más que una marca de identidad propia de las culturas andinas sino como acto de supervivencia ante la crisis cultural y ecológica traída por la codicia española.

La diferencia ecológica en el mito es representada a través del tropo de la Pachamama y su vientre regenerador. Informado por mitologías occidentales y andinas, la voz narradora muestra cómo la sociedad andina es presentada como bárbara e incivilizada, sino que a través de la narración se demuestra que, ante la mirada *runa*, son los españoles los que representan esta barbarie. Su falta de ética y su codicia desenfrenada se juntan en una visión apocalíptica del mundo.

El mito de Inkarrí trata, en el fondo, de una imposible comunicación entre el foráneo y el nativo introduciéndose una cultura antropocéntrica e ininteligible en un proceso dinámico de colonización cultural y ambiental. La continuidad entre los tropos coloniales y contemporáneos de la tierra y la Naturaleza en las representaciones rituales indígenas y mestizas invitan a la pregunta de si hay una “sobrevivencia” similar a aquella ecoespiritualidad que fue usada como diferencia ecológica en los tiempos coloniales. La respuesta la encontramos en las representaciones contemporáneas de la cultura andina, una cultura que continúa negociando esa espiritualidad y sentir con el mundo natural a través de sus producciones culturales.

El tercer y último capítulo se aproximó al mito de Wa-kón y los Willcas. El mito narra la historia de los gemelos Willcas y su madre Pachamama. Después de la muerte de Pachacamac, esposo de Pachamama y padre de los Willcas, los tres personajes se encuentran vagando por el mundo. Un desafortunado encuentro con el caníbal Wa-kón, quien asesina a Pachamama

devorándola, deja a los gemelos huérfanos. Gracias a la ayuda de ciertos animales, los gemelos consiguen escaparse del ogro Wa-kón y recuperar su liminidad, convirtiéndose en el sol y la luna. Para comprender el asesinato simbólico de la Madre Tierra en la coyuntura del mito se exploró el rol del concepto andino *yanantin* o dualismo complementario. Esta relación de complementariedad entre los gemelos Willcas y el mundo animal ilustra de modo particularmente elocuente las tensiones de la nueva era entre el ser humano y lo no-humano, la tensión entre el antropocentrismo y el biocentrismo. En esta tensión se contraponen dos visiones: la primera, simbólicamente representada por el personaje del ogro Wa-Kón, internaliza la visión evolucionista, el antropocentrismo del Norte, el paradigma del desarrollo. Éste construye a la Pachamama y sus hijos como “objetos”: estáticos, salvajes, y como obstáculos para el desarrollo y la civilización. Desde la lógica mercantilista, la canibalización de la Pachamama postula el progreso y desarrollo como una promesa de superación de un estado de miseria. Con ello, se desconoce la validez del pensar e interactuar de la vida indígena, negándoles su derecho de significar y representar el mundo que les rodea. Desde otro punto de vista, las relaciones de *yanatin* entre los Willcas y los animales revela una ruptura de la cadena depredadora del capital. De hecho, es notable la capacidad de los animales de interpelar por el bienestar de la humanidad, tejiendo redes ecoespirituales de gran alcance capaces de articular una meta común para enfrentar los previsible desastres de la espiral consumista. La finalidad última es revelar los principios de esta ecoespiritualidad y de explorar cómo estas articulaciones participan en el debate y la creación de diálogos interculturales y ecológicos pertinentes al mundo contemporáneo

En un discurso que no admite la apreciación positivista de la Naturaleza como una herramienta o como un conjunto de recursos para la obtención de mayor riqueza, las relaciones

que los gemelos establecen con su mundo natural solo se pueden lograr con la muerte de Wa-Kón, interpretada como una victoria del *yanantin*. El capítulo argumentó que la figura del caníbal Wa-kon podría ser vista como emblemática tanto como la objetivación simbólica del indígena que ocurre dialécticamente de la experiencia de la diferencia ecoespiritual. El caníbal nos recordó que la tierra también puede ser consumida. Su figura fue discutida como un marcador ecológico de la diferencia entre los *runa* y los españoles.

De esta manera, el mito ofrece una analogía simbólica en cuanto al asesinato de la Pachamama. Representado por el personaje de Wa-Kón, el ogro caníbal, se encuentra una de las prohibiciones fundamentales en el mundo indígena tradicional, la sobre-explotación y la sistemática destrucción de la Naturaleza. El concepto de antropofagia con la muerte de la Pachamama opera en este texto como un índice, cuya función interpretativa es introducida a partir de una serie de asociaciones: esclavitud, desterritorialización, extractivismo, rapiña y despojo. Entonces, la muerte de Wa-Kón serviría para restablecer el equilibrio y armonía de la comunidades *runa*, enseñando a la humanidad moderna lecciones sobre la necesidad de aprender a cohabitar con el ambiente natural. Al releer el mito, a partir de la concepción andina de *yanantin*, aprendemos cómo “escuchar” las voces subalternas y cómo caracterizar la Madre Tierra y la Naturaleza de esta misma manera. En el proceso, reconocemos en la mitología un pensar que une a todos los sujetos humanos y no-humanos como identidades relacionales en procesos de desarrollo. Esta relación, en momentos, se posiciona como marginal en ciertas partes del mito, para luego superar sus desafíos y mostrarse instructiva para la recuperación de las formas tradicionales de entender la tierra y sus habitantes.

A través de sus mitos hemos aprendido cómo los andinos negocian con la Madre Tierra, sobreviven *pachakutis* y resisten la homogenización cultural. Este convivir, producto de esa

relación ecoespiritual con el mundo no-humano, no es, en última instancia, revelado solamente en la mitología *runa*, sino también en las continuas representaciones de rituales agrícolas y ceremonias en las comunidades de los Andes, así como en sus expresiones artísticas que participan activamente en las conversaciones de convivencia democrática y buen gobierno.

Para concluir, “Rescatando a la Pachamama: una reflexión sobre los lenguajes simbólicos como prácticas ecológicas” contribuye a los estudios indígenas andinos con una reevaluación sobre la ecoespiritualidad y sus articulaciones ecológicas a través del estudio de tres mitos que resaltan la imagen e idea de la Pachamama en la cultura kichwa. En cada uno de estos capítulos se busca la genealogía, se estudia el contexto histórico y social para entender la conceptualización de los diferentes imaginarios sobre la Madre Tierra. Hay que reiterar una vez más que, como DeLoughrey, Handley, Haggan y Tiffin postulan, los acercamientos ecocríticos tienen sus limitaciones al interrogar la especificidad de la cosmovisión *runa* sobre la tierra, la Naturaleza y la espiritualidad. De aquí la necesidad de reflexionar desde una perspectiva transdisciplinaria que considere paradigmas teóricos de diversos orígenes para pensar la centralidad de la ecoespiritualidad y las prácticas culturales que legitiman, inspiran y sirven como instrumentos para la negociación y ardua resistencia ante el legado colonial de violencia contra los pueblos andinos, la tierra y la Naturaleza.

Obras citadas

Acosta, Alberto. “Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición.”

EcoPortal.net, 25 Jul. 2012,

ecoportal.net/temasespeciales/mineria/extractivismo_y_neoextractivismo_dos_caras_de_la_misma_maldicion.

Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. 1590. Vol. 2, Sevilla, 1894. Internet archive e-book, archive.org/details/historianatural02acosrich.

Aguado, Pedro de. *Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada*. Editado por Jerónimo Bécker, vol. 2, Madrid, 1916. Internet archive e-book, archive.org/details/historiadesantam02agua.

Aldunate Balestra, Carlos. *El factor ecológico: Las mil caras del pensamiento verde*. LOM Ediciones, 2001.

Allen, Catherine. “Patterned Time: The Mythical History of a Peruvian Community.” *Journal of Latin American Lore*, vol. 10, no. 2, 1984, pp. 151-173.

Alvizuri, Luis Enrique. *Andinia: la resurgencia de las naciones andinas*. IIPCIAL, 2004.

Amodio, Emanuele. “The War of the Plants: Botanical Exchange and Agricultural Conquest of the New World during Colonial Times.” *Forest History: International Studies on Socio-Economic and Forest Ecosystem Change*, editado por Mauro Agnoletti y Steven Anderson, CABI, 2000, pp. 49-64.

Arguedas, José María. *Señores e indios: acerca de la cultural quechua*. Arca, 1976.

---. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo Veintiuno, 1975.

Arias Maldonado, Manuel. *Antropoceno: La política en la era humana*. Penguin Random House, 2018.

- Arriaga, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. 1621. Editado por Horacio H. Urtiaga, Sanmartí y Cía, 1920.
- Artigas, Mariano. *Filosofía de la naturaleza*. Eunsa, 1984.
- Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé. *Relatos de la villa imperial de Potosí*. 1705. Editado por Leonardo García Pabón, Plural, 2000.
- Asturias, Miguel Angel. *Hombres de maíz*. Editado por Gerald Martin, Allca XX/ Universidad de Costa Rica, 1996.
- Bakhtin, M.M. *Toward a Philosophy of the Act*. Editado por Vadim Liapunov and Michael Holoquist, traducido por Vadim Liapunov, U of Texas P, 1990.
- Balmori, Clemente H. *La conquista de los españoles*. Universidad Nacional de Tucumán P, 1955.
- Barasch, Moshe. "Apocalyptic Space." *Apocalyptic Time*, editado por Albert I. Baumgarten, Brill, 2000, pp. 305–26.
- Baring, Anne y Jules Cashford. *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*. Penguin Group, 1993.
- Barnard, Allan, y Jonathan Spencer. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge, 1996.
- Bauer, Brian S. *The Sacred Landscape of the Inca: The Cusco Ceque System*. U of Texas P, 2010.
- Beltrán, Patricia. "Las nociones de tiempo y espacio en el calendario ritual de cariquima." *Liminar*, vol.2, no. 1, 2003, pp. 76-86.
- Bendezú Aibar, Edmundo. *Literatura quechua*. Editorial Universitaria, 2003.

- Bennett, Andrew, y Nicholas Royle. *An Introduction to Literature, Criticism, and Theory: Key Critical Concepts*. Routledge, 1995.
- Bergmann, Sigurd, et al., editores. *Nature, Space, and the Sacred: Transdisciplinary Perspectives*. Routledge, 2016.
- Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la Lengua Aymara*. 1612. Vol. 1, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 1984. Internet archive e-book, archive.org/details/vocabulariodela00bertgoog.
- Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los Incas*. 1551. Editado por Martín Rubio, Atlas, 1987.
- Bhabha, Homi K. "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism." *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, editado por Russell Ferguson, et al., MIT P, 1990, pp. 71-88.
- Boff, Leonardo. *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. Orbis Books, 1997.
- Bolin, Inge. *Rituals of Respect: The Secret of Survival in the High Peruvian Andes*. U of Texas P, 2010.
- Brading, David A. *Orbe Indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. Traducido por José Utrilla, FCE, 1991.
- Brosseder, Claudia. *The Power of Huacas: Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru*. U of Texas P, 2014.
- Brotton, Melissa. "Heaven and Nature Sing: Introduction to Ecotheology in the Humanities." *Ecotheology in the Humanities: An Interdisciplinary Approach to Understanding the Divine and Nature*, editado por Melissa Brotton, Lexington Books, 2016, pp. xv-xxviii.
- Buell, Lawrence. *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Harvard UP, 1995.

- . *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Blackwell, 2005.
- Buffon, Georges-Louis Leclerc, Comte de. *Historia natural, general y particular*. Traducido por D. Joseph Clavijo y Faxardo, Madrid, 1798. Internet archive e-book, archive.org/details/bub_gb_D935PBfnnGgC.
- Burga, Manuel. *El nacimiento de una utopía*. IAA, 1988.
- Canessa, Andrew. "El pasado en el presente: explorando historias indígenas en Bolivia." *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 44, no. 1, 2014, pp. 255-273.
- Carrizo, Juan Alfonso. *Cancionero popular de Jujuy*. Universidad Nacional de Tucumán, 1934.
- Castro Herrera, Guillermo. *Naturaleza y sociedad en la historia de América Latina*. CLACSO, 1996.
- Choquehuanca, David, "25 postulados para entender el 'Vivir Bien' - Entrevista a David Choquehuanca," *La Razón de Bolivia*, 8 Feb. 2010, rebelion.org/noticia.php?id=100068.
- Chuji, Mónica. "Altermundos el sumak kawsay: una opción de vida." *Miradoriu de los Derechos de los Pueblos Indígenas*, 6 Nov. 2010, miradoriu.org/spip.php?article168.
- Cajigas-Rotundo, Juan Camilo. "Anotaciones sobre la biocolonialidad del poder." *Pensamiento Jurídico*, no. 18, 2007, pp. 59-72. *Universidad nacional de Colombia/Bdigital*, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/peju/article/view/38602>.
- Casas, Bartolomé de Las. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. 1552. Editado por André Saint-Lu, Catedra, 2005.
- Cerna Bazán, José. "En la gran boca que ha perdido el habla." *Cultura andina*, editado por Martin Lienhard, Editorial Horizonte, 1990, pp. 232-239.

- Chang-Rodríguez, Raquel. *Hidden Messages: Representation and Resistance in Andean Colonial Drama*. Bucknell UP, 1999.
- Classen, Constance. *Inka Cosmology and the Human Body*. U of Utah P, 1993.
- Cobo, Bernabé. *Historia del nuevo mundo*. 1653. Vols. 2 and 3, Atlas, 1956.
- Commoner, Barry. *The Closing Circle*. Bantam Books, 1974.
- Condarco, Ramiro. "Reflexiones acerca del ecosistema vertical andino." *Avances/ Revista Boliviana de Estudios Históricos*, no.1, 1987, pp. 65-74.
- , y John Murra. *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*. Hisbol, 1987.
- Condori Uruchi, Juan. "Respuesta a un amigo indio." *Wakanmay, aliento sagrado: Perspectivas de teología india: Una propuesta desde la cultura Cañari*, editado por Vicente Zaruma Quizhpilema, Abya Yala, 2006.
- Constitución de la República de Ecuador, Artículo 71, Sección "Derechos de la naturaleza."
- Coronil, Fernando. *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*. U of Chicago P, 1997.
- Crutzen, Paul J. y Eugene F. Stoermer. "The 'Anthropocene,'" *Global Change Newsletter*, vol. 41, 2000, pp. 17-18.
- Daston, Lorraine, y Gregg Mitman. *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*. Columbia UP, 2005.
- De la Cadena, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke UP, 2015.
- . "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics.'" *Cultural Anthropology*, vol. 25, no. 2, 2010, pp. 334-370.

- . "Política indígena: Un análisis más allá de 'la política.'" *World Anthropologies Network Electronic Journal*, vol. 4, 2009, pp. 140–72, http://www.ramwan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/5.%20marisol%20de%20la%20cadena.pdf.
- DeLoughrey, Elizabeth, y George B. Handley, editores. Introduction. "Toward an Aesthetics of the Earth." *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment*, Oxford UP, 2011, pp. 14-41.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Traducido por Gayatri Chakravorty Spivak, introducción por Judith Butler, Johns Hopkins UP, 2016.
- Descola, Philippe. *Beyond Nature and Culture*. Traducido por Janet Lloyd, U of Chicago P. 2013.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI, 2009.
- Devall, Bill, y George Sessions. *Deep Ecology*. Gibbs Smith, 1985.
- Dioses y Hombres de Huarochirí; narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. 1598. Edición bilingüe. Editado por Pierre Duviols, traducido por José María Arguedas, Museo Nacional de Historia y el Instituto de Estudios Peruanos, 1966.
- Durston, Alan. "Cristóbal Choquecasa and the Making of the Huarochirí Manuscript." *Indigenous Intellectuals*, editado por Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis. Duke UP, 2014, pp. 151-169.
- Dussel, Enrique. "Religiosidad popular latinoamericana." *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina*, editado por Frans Damen y Judd Zanon, Abya-Yala, 1992, pp. 31-45.

- Duviols, Pierre. "Estudio bibliográfico de Francisco de Avila." *Dioses y hombres de Huarochiri. Narración Quechua recogida por Francisco de Avila*. 1598. Editado por Pierre Duviols, traducido por José María Arguedas. Instituto de Estudios Peruanos, 1966, pp. 218-229.
- Edward, John. "An Introduction to Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin." *Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin*, editado por John Edward, Springer, 2008, pp. 1-10.
- Eisler Tennenhaus, Riane. *The Real Wealth of Nations: Creating a Caring Economics*. Vol. 1, Berrett-Koehler, 2009, ReadHowYouWant.com.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Traducido por Willard R. Trask, Harcourt, 1959.
- El libro de los libros del Chilam-Balam*. Traducido por Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, FCE, 2012.
- Espino, Gonzalo. *La literatura oral, o, la literatura de tradición oral*. Abya-Yala, 1999.
- Estermann, Josef. *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya-Yala, 1998.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Traducido por Richard Philcox, Grove/Atlantic, 2007.
- Farfán, José M. B. *Quechuismos: su ubicación y reconstrucción etimológica*. CIP, 1957.
- Favre, Henri. *El indigenismo*. FCE, 1998.
- Feldt, Laura. *Wilderness in Mythology and Religion: Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature*. Walter de Gruyter, 2012.
- Fernández, Eduardo. "La muerte del Inca. Dos versiones de un mito asháninca," *Anthropologica*, vol. 2, no. 2, 1984, pp. 201-208.

- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias*. 1855. Edición crítica de Juan Pérez de Tudela y Hueso, Biblioteca de Autores Españoles/Atlas, 1959.
- Fisher, John Robert. *Bourbon Peru, 1750-1824*. Liverpool UP, 2003.
- Flores Galindo, Alberto. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Editorial Horizonte, 1994.
- Florescano, Enrique. "Mito e historia de la memoria nahua." *Historia Mexicana*, vol. 34, no. 3, 1990, pp. 607-662.
- Forbes, David. *On the Aymara Indians of Bolivia and Peru*. Taylor & Francis, 1870.
- Gallegos, Lori. "Sketch of a Decolonial Environmentalism: Challenging the Colonial Conception of Nature through the Biocultural Perspective." *Inter-American Journal of Philosophy*, vol. 6, no. 1, 2015, pp.32-47.
- García Cruz, Cándido Manuel. "De la 'Teoría de la Tierra' de James Hutton a la 'Hipótesis Gaia' de James Lovelock." *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. 54, no. 1, 2007, pp. 65-100.
- García Escudero, María del Carmen. *Cosmovisión Inca: nuevos enfoques y viejos problemas*. Universidad de Salamanca P, 2010.
- García Linera, Álvaro. *Forma valor y forma comunidad: Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al ayllu universal*. CLACSO, 1995.
- Garcilaso de la Vega [El Inca]. *Comentarios reales de los Incas*. 1609. editado por José Durand, vol. 3, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1959.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. 1973. Basic Books, 2017.
- Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica, 1750- 1900*. FCE, 1993.

- Gimmel, Millie. "An Ecocritical Evaluation of Book XI of the Florentine Codex." *Early Modern Ecostudies: From the Florentine Codex to Shakespeare*, editado por Thomas Hallock, et al., Palgrave Macmillan, 2008, pp. 167-80.
- Gisbert, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Editorial Gisbert & CIA, 1980.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua o del Inca*. 1608. Editado por Raúl Porras Barrenechea. Instituto de Historia de la Universidad Mayor de San Marcos, 1952.
- Gow, Rosalind y Bernabé Condori. *Kay Pacha. Tradición oral andina*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1976.
- Harris, Wilson. *The Whole Armour*. Faber, 1962.
- Huggan, Graham, y Helen Tiffin. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. Routledge, 2015.
- Graves, Christine. *La papa: Tesoro de los Andes. De la agricultura a la cultura*. Centro Internacional de la Papa, 2000.
- Graziano, Frank. "Un indigenismo sincrético: aspectos mesiánicos del mito de Inkarrí." *Indigenismo hacia el fin del milenio*, editado por Mabel Moraña, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998, pp. 77-101.
- Grosfoguel, Ramón. "Del 'extractivismo económico' al 'extractivismo epistémico' y 'extractivismo ontológico': una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo." *Tabula Rasa*, no. 24, 2016, pp. 123-143.
- . "La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos." *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, CIDOB Ediciones, 2011, pp. 97-108

- Grove, Richard. *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600–1860*. Cambridge UP, 1995.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. 1615. Editado por John V. Murra, et al., *Historia* 16, 1987.
- Gupta, Suman. *Globalization and Literature*. Wiley, 2008.
- Hampe Martínez, Teodoro. *El trasfondo personal de la extirpación: la carrera y la formación intelectual de Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño*. Instituto Histórico del Perú, 1993.
- Harkin, Michael E., y David Rich Lewis, editores. *Native Americans and the Environment. Perspectives on the Ecological Indian*. U of Nebraska P, 2007.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri, *Imperio*. Paidós, 2002.
- Harvey, David. *Social Justice and the City*. 1973. U of Georgia P, 2009.
- Heckman, Andrea M. *Woven Stories: Andean Textiles and Rituals*. University of New Mexico P, 2003.
- Heffes, Gisela. *Políticas de la destrucción, poéticas de la preservación: apuntes para una lectura (eco)crítica del medio ambiente en América Latina*. Editado por Beatriz Viterbo, *Ensayos Críticos*, 2013
- Hegel, Wilhelm Georg. “Lectures on the Philosophy of World History.” 1837. *Race and the Enlightenment*, editado por Emmanuel Chukwudi Eze, Blackwell, 1997, pp. 115-138.
- Hernández, Max. *Entre el mito y la historia: psicoanálisis y pasado andino*. Ediciones Psicoanalíticas Imago S.R.L., 1987.

- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis. “El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro future Sumak Kawsay.” *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, editado por Antonio Luis Hidalgo-Capitán, et al., FIUCUHU, 2011, pp. 77-102.
- Horswell, Michael J. *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. U of Texas P, 2005.
- Houtart François. *La Agroenergía, solución para el clima o salida de crisis para el capital*. Ruth Casa Editorial, 2009.
- Huanacuni Mamani, Fernando. *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 2010.
- Huarochirí, Manuscrito quechua del siglo XVII. Ritos y tradiciones*. 1608. Editado por Gerald Taylor, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Lluvia de Editores, 1976.
- Ibarra Grasso, Dick Edgar. *La escritura indígena andina*. Biblioteca Pateña, 1953.
- Iovino, Serenella. *Ecocriticism and Italy: Ecology, Resistance, and Liberation*. Bloomsbury Publishing, 2016.
- Isbell, Billie. Jean. “De inmaduro a maduro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género.” *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, editado por Denise Arnold, Ciase, 1997, pp. 253-298.
- Jáuregui, Carlos A. *Canibalia: Canibalismo, calibanismo antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Iberoamericana, 2008.
- Jung, Carl. *Psychology and Alchemy*. Editado por Sir Herbert Read, et al., traducido por Richard Francis Carrington Hull, Princeton UP, 1968.
- Kapsoli, Wilfredo. *Los movimientos campesinos en el Perú*. Ediciones Atusparia, 1987.

- “Kosmos.” *Merriam-Webster Collegiate Dictionary*, 11th ed., 2005.
- Kusch, Rodolfo. *América Profunda*. Librería Hachete, 1962.
- Lajo, Javier. *Qhapaqñan. La ruta inka de sabiduría*. Abya Yala, 2006.
- Lane, Simonian. *La defensa de la tierra del jaguar: una historia de la conservación en México*.
INE-Conabio, 1999.
- Lara, Jesús. *Atau Wallpaj p’uchukakuyninpa wankan, Tragedia del fin de Atawallpa*. Los
Amigos del Libro, 1989.
- La Santa Biblia*. Editado por Reina de Casiodoro y Cipriano de Valera, Sociedad Bíblica
Americana, 1964.
- Lefebvre Henri. *The Production of Space*. Traducido por Donald Nicholson-Smith, Wiley
Blackwell, 1992.
- León Pinelo, Antonio de. *El paraíso en el Nuevo Mundo: comentario apologético, historia
natural y peregrina de las Indias Occidentales islas de tierra firme del mar oceano*.
1651. Vol. 1, Imprenta Torres Aguirre, 1943.
- León-Portilla, Miguel. *En torno a la historia de Mesoamérica*. Vol. 2, Universidad Nacional
Autónoma de México, 2004.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mito y significado*. 1978. Traducido por Héctor Arruabarrena, Alianza
Editorial, 2012.
- Lewin, Boleslao. *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*.
Hachete, 1957.
- Llanque Chana, Domingo. “Pacha vivencia andina: diálogo y celebración cósmica.” *Volveré*, vol.
7, 2003, n.p., iecta.cl/revistas/volvere_7/articulos.htm#arpr7t1.

- López-Baralt, Mercedes. *El retorno del Inca rey: mito y profecía en el mundo andino*. Playor, 1987.
- . “Tinku, Concordia y ayni: tradición oral andina y neoplatonismo en dos obras del Inca Garcilaso.” *Nuevas lecturas de La Florida del Inca*, editado por Carmen de Mora Valcárcel y Antonio Garrido Aranda, Iberoamericana, 2008, pp. 31-54.
- Lovelock, James. *Homenaje a Gaia. La vida de un científico independiente*. Laetoli S.L., 2005.
- Lozano, Pedro. *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay, escrita por el padre Pedro Lozano*. Vol. 2, Imprenta de la viuda de M. Fernández, 1754-1755.
HathiTrust's digital library e-book,
babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hxg8kt;view=1up;seq=5.
- Macas, Luis. “Sumak Kawsay. La vida en plenitud.” *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, editado por Antonio Luis Hidalgo-Capitán, et al., FIUCUHU, 2011, pp. 169-176.
- MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton UP, 1993.
- MacGregor, Sherilyn. *Handbook of Gender and Environment*. Taylor and Francis, 2017.
- Maldonado, Luis. “Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir.” *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, editado por Antonio Luis Hidalgo-Capitán, et al., FIUCUHU, 2011, pp. 193-210.
- Maldonado-Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.” *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Siglo del Hombre, 2007, pp. 127-167.

- Malone, Karen. *Children in the Anthropocene: Rethinking Sustainability and Child Friendliness in Cities*. Springer, 2017.
- Mamani Condori, Carlos. "Bolivia: Qullasuyu por siempre." *La Haine*, agosto 2002, lahaine.org/internacional/bolivia_siempre.htm. Consultado 2 abril 2018.
- Mamani Bernabé, Vicenta. *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. Fundación Shi-Holanda, 2000.
- Marcone, Jorge. "De retorno a lo natural: La serpiente de oro, la 'novela de la selva' y la crítica ecológica." *Hispania* vol. 81, no. 2, 1998, pp. 299-308.
- Mariscotti de Görlitz, Ana María. *Pachamama santa tierra: Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Indiana-Suplemento 8, 1978.
- Martínez Garnelo, Arturo. *Literatura I, volumen 1*. Cengage Learning, 2010.
- Marzal, Manuel María. *El rostro indio de Dios*. Universidad Iberoamericana/ Centro de Integración Universitaria, 1994.
- Marzec, Robert. *An Ecological and Postcolonial Study of Literature: From Daniel Defoe to Salman Rushdie*. Palgrave, 2007.
- Matthews, Freya. *The Ecological Self*. Routledge, 2006.
- Mayer, Enrique. *Ugly Stories of the Peruvian Agrarian Reform*. Duke UP, 2009.
- , y Marisol de la Cadena. *Cooperación y conflictos en la comunidad andina: Zonas de producción y organización social*. 1ª edición, Instituto de Estudios Peruanos, 1989
- Mayorga, Juan. *La tortuga de Darwin*. Ñaque Editora, 2008.
- Mazzotti, José Antonio. "Indigenismos de ayer: Prototipos perdurables del discurso criollo." *Indigenismo hacia el fin del milenio*, editado por Mabel Moraña, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998, pp. 77-101.

- McDaniel, Jay. "Ecotheology and World Religions." *Ecospirit: Religions and Philosophies for the Earth*, editado por Catherine Keller, Fordham UP, 2007, 21-44.
- McGinness, Anne B. "Missionary Movements and the Expansion of Islam, Buddhism and Christianity, 1400–2000." *Explorations in History and Globalization*, editado por Cátia Antunes y Karwan Fatah-Black, Taylor & Francis Group, 2016, pp. 86- 102.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. Harper & Row, 1990.
- Mignolo, Walter D. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. The U of Michigan P, 1995.
- . Introduction. *Natural and Moral History of the Indies*, by José de Acosta, editado por Jane E. Mangan, traducido por Frances López Morillas, Duke UP, 2002, pp. xvii-xxviii.
- . *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton UP, 2012.
- . *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, 2007.
- . "La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso." *Tabula Rasa*, vol. 8. 2008, pp. 243-281.
- . "La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales." *Postmodernidad y postcolonialidad: breves reflexiones sobre Latinoamérica*, editado por Alfonso de Toro, Iberoamericana, 1997, pp. 51-70.
- . *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. U of Michigan P, 1995.
- . *The Idea of Latin America*. Blackwell, 2005.

- Millones, Luis. "El mundo interior." *La papa: tesoro de los Andes. De la agricultura a la cultura*, editado por Christine Graves, Centro Internacional de la Papa, 2000, pp. 57-62.
- . *La fauna sagrada de Huarochirí*. Lima: IEP, Instituto de Estudios Peruanos, 2012.
- Miranda Luizaga, Jorge. *Filosofía andina. Fundamentos, alteridad y perspectiva*. Hisbol, 1996.
- Molina, Cristóbal de [El Cuzqueño]. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. 1572.
- Traducido por Paloma Cuenca Muñoz. Iberoamericana, 2010.
- Montoya, Rodrigo. "Prólogo". *Los dansaq*, editado por Lucy Núñez Rebaza, Museo Nacional de la Cultura Peruana, 1991, pp. 1-6.
- Montuori, Alfonso. "Gregory Bateson and the Promise of Transdisciplinarity," *Cybernetics and Human Knowing*, vol. 12, no. 1, 2005, 147-158.
- Morales Damián, Manuel Alberto. "Hombre y medio ambiente en el pensamiento prehispánico." *Patrimonio, identidad y complejidad social*, editado por Patricia Fournier y Fernando López Aguilar, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010.
- Morote Best, Efraín. "Un nuevo mito de fundación del Imperio," *Revista del Instituto Americano de Arte*, vol. 8, 1958.
- Murra, John V. "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas." *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*, editado por John V. Murra, IEP, pp. 59-115.
- . *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP, Instituto de Estudios Peruanos, 2002.
- Murúa, Martín de. *Códice Murúa: historia y genealogía de los reyes incas del Perú del padre mercenario Fray Martín de Murúa: código Galvi*. 1548. Editado por Juan Ossio, Testimonio Compañía Editorial, 2004.

- Naranjo, José Ramón. "La ecología profunda y el Popol Vuh." *Anales de literatura hispanoamericana*, vol. 33, 2004, pp. 85-100.
- Nouzeilles, Gabriela. *La naturaleza en disputa*. Paidós, 2002.
- Núñez del Prado, Oscar. "El hombre y la familia: su matrimonio y organización social en Q'ero," *Estudios sobre la cultural actual del Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.
- Oppermann, Serpil. "Rethinking Ecocriticism in an Ecological Postmodern Framework: Mangled Matter, Meaning, and Agency." *Literature, Ecology, Ethics: Recent Trends in Ecocriticism*, editado por Timo Muller y Michael Sauter, Universitätsverlag, 2012.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro. *De Adaneva a Inkarrí*. Retablo de Papel, 1974.
- Ossio, Juan. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Prado Pastor, 1973.
- . "Inkarrí y el mesianismo andino." *El héroe entre el mito y la historia*, editado por Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 181-212.
- Oviedo, Atawallpa. "El Buen Vivir posmoderno y el Sumakawsay ancestral." *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, editado por Antonio Luis Hidalgo-Capitán, et al., FIUCUHU, 2011, pp. 267-296.
- Oxa Díaz, Justo. *Arguedas y mi mundo. Conferencia: José María Arguedas y la política*. Pontificia Universidad Católica, 2005.
- Pacari, Nina. "Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas." *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, Abya Yala, 2008, pp. 31-7.

- Palerm, Ángel. "Sobre la formación del sistema colonial: Apuntes para una discusión." *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, editado por Enrique Florescano, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 93-127.
- Paniagua Valda, Teresa. *Indígenas, civilización y género (El desandar en el género indígena y su absorción a la civilización)*. Pachakuti/Abya Yala Editores, 2006.
- Paravisini-Gebert, Lizabeth. "Deforestation and the Yearning for Lost Landscapes in Caribbean." *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment*, editado por Elizabeth DeLoughrey y George B. Handley, Oxford UP, 2011, pp. 87-101.
- Pease, Franklin. "Cronistas andinos: testigos y memoriosos." *Revista de Estudios Hispánicos*, vol. 19, 1992, pp. 147-162.
- . *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, 1992.
- . *Del Tahuantinsuyo a la historia del Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, 1978.
- . "Las versiones del mito de Inkarrí." *Revista de la Universidad Católica*, vol. 2, 1977, pp. 25-41.
- . *Los últimos incas del mundo*. Alianza, 1991.
- Pérez Murillo, María Dolores. "Imaginario colectivo y religiosidad popular en los andes centrales." *Miniús: Revista do Departamento de Historia, Arte e Xeografía*, no. 15, 2007, pp. 203-217.
- Philippi, Rodulfus Amandus. *Reise durch die Wüste Atacama auf Befehl der chilenischen Regierung im Sommer 1853– 1854*. Eduard Anton, 1860.

- Pizarro, Pedro. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. 1571. Futuro, 1944.
- Platt, Tristan. *Espejos y Maíz: Temas de la estructura simbólica andina*. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1976.
- Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge, 1993.
- Popol Vuh, las antiguas historias del Quiché*. Editado por Adrián Recinos y Rodrigo Martínez Baracs, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Prada Alcoreza, Raúl. *Territorialidad*. Punto Cero Editorial, 1996.
- Proulx, Donald. "Nasca headhunting and the ritual use of trophy heads." *Nasca: Geherimnisvolle Seichen im Altern Peru*, editado por Judith Rickenbach, Museum Rietberg Zürich, 1999, pp. 79-87.
- Quezada, Noemi. *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*. Plaza y Valdéz Editores, 1996.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Compilado por Edgardo Lander, CLACSO, 2000, pp. 201-246
- Quiroz, Victor. *El tinkuy postcolonial. Utopía, memoria y pensamiento andino en Rosa Cuchillo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos Fondo Editorial, 2011.
- Ramírez, Susana E. *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Fondo Editorial PUCP, 2002.
- Ramos, Gabriela, y Yanna Yannakakis. *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Duke UP, 2014.

- Rappaport, Joanne. "The Art of Ethnic Militancy: Theatre and Indigenous Consciousness in Colombia." *Creating Context in Andean Cultures*, editado por Rosaleen Howard-Malverde, Oxford UP, 1997, pp. 55–69.
- , y Tom Cummins. *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*. Duke UP, 2011.
- Restrepo, Eduardo. "Antropología y colonialidad." *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Siglo del Hombre, 2007, pp. 289-304.
- Reyes, Luis Alberto. *El pensamiento indígena en América: Los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Biblos, 2008.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. *Estructuras andinas del poder*. Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- . *Historia del Tahuantinsuyo*. Instituto de Estudios Peruanos. 2006.
- . *La mujer en la época prehispánica*. Instituto de Estudios Peruanos, 1988, <http://www.iep.org.pe>.
- Rowe, Stan. "Ecocentrism and Traditional Ecological Knowledge." *The Trumpeter* vol. 11, no. 2, 1994, pp. 106-107. <http://www.ecospherics.net/pages/RoweEcocentrism.html>.
- Salles-Reese, Verónica. "Demonios y demonizados: Mestizaje en ámbito religioso andino." *Indigenismo hacia el fin del milenio*, editado por Mabel Moraña, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998, pp. 21-28.
- . *De Viracocha a la Virgen de Copacabana: representación de lo sagrado en el lago Titicaca*. Plural Editores, 2008.

- Salomon, Frank. "Introducción." *The Huarochiri Manuscript*. Editado por Frank Salomon y George L. Urioste. U of Texas P, 1991, pp. 1-38.
- Sánchez, Víctor. *Las enseñanzas de don Carlos. Aplicaciones y prácticas de la obra de Carlos Castañeda*. Editorial Haviláh, 1992.
- Santa Cruz Pachacuti, Juan. *Relación de antigüedades deste reyno del Piru / Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua*. 1879. IFEA, 1993.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Historia de los Incas*. 1572. BuEmecé, S.A., 1943.
- Schwartz, Stuart B. *Victors and Vanquished: Spanish and Nahua Views of the Conquest of Mexico*. Palgrave Macmillan, 2000.
- Scorza, Manuel. *La tumba del relámpago*. Siglo Veintiuno, 1981.
- Serres, Michel. *The Natural Contract*. Traducido por Elizabeth MacArthur y William Paulson. U of Michigan P, 1995.
- Silverblatt, Irene. *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton UP, 1987.
- Smith, Jonathan Z. "Religion, Religions, Religious." *Critical Terms for Religious Studies*, editado por Mark C. Taylor, U of Chicago P, 1998, pp. 267-84.
- Soja, Edward. *The Political Organization of Space*. Association of American Geographers/ Commission on College Geography, 1971.
- Spalding, Karen. *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford UP, 1984.
- Stern, Steven J. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. U of Wisconsin P, 1982.

- Sullivan, Lawrence. "Nature: The worship of nature." *The Encyclopedia of Religion*, editado por Mircea Eliade, Macmillan Publishing Co., 1987, pp. 325-328.
- Szeminski, Jan. "Why Kill the Spaniards? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century." *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, editado por Steve J. Stern, U of Wisconsin P, 1987, pp. 166-192.
- Taylor, Gerald. Introducción. *Huarochirí, Manuscrito quechua del siglo XVII. Ritos y tradiciones*, 1608, editado por Gerald Taylor, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Lluvia de Editores, 1976.
- Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku. *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka / El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*. Conaie, 2003.
- Tibán, Lourdes. "El concepto de desarrollo sustentable y los pueblos indígenas." *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, editado por Antonio Luis Hidalgo-Capitán, et al., FIUCUHU, 2011, pp. 103-114.
- Torre, Luz María de la., y Carlos Sandoval Peralta. *La reciprocidad en el mundo andino: El caso del pueblo de Otavalo. Runapura makipurarinamanta, Otavalokunapak kawsaymanta*. Abya-Yala, 2004.
- Tuan, Yi-fu. *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. Columbia UP, 1974.
- Tschudi, Johann Jakob Von. *Travels in Peru, during the years 1838-1842*. Traducido por Thomasina Ross y David Bogue. 1847. Internet archive e-book, archive.org/details/travelsinperudur00tschrich.

- Urioste, George L. Introducción. *Hijos de Pariya Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri (mitología, ritual y costumbres)*, editado por George Urioste, Maxwell School of Citizenship/Public Affairs, 1983.
- Urton, Gary. *At the Crossroads of Earth and Sky: An Andean Cosmology*. U of Texas P, 1981.
- Van Den Berg, Hans. *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. CEDLA, 1989.
- Van Kessel, Juan. "Economía bidimensional andina." *Revista Ciencias Sociales*, vol. 17, 2006, pp. 86-106.
- Vargas Condori, Jaime. *El Ayni: un enfoque ético-moral*. Consejo Educativo Aymara, 2006.
- Viola Recasens, Andreu. "Discursos 'pachamamistas' versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes." *Íconos*, vol. 48, 2014, pp. 55-72.
- Vivanco Guerra, Alejandro. "Una nueva versión del mito de Inkarrí." *Antropológica*, vol. 2, no. 2, 2012, pp. 195-999.
- Vidal de Battini, Berta Elena. *Cuentos y leyendas populares de la Argentina. Tomo VIII*. Ministerio de Educación y Justicia, 1984.
- Vilcapoma, José Carlos. *De bestiarios a la mitología andina: insectos en metáfora cultural*. Asamblea Nacional de Rectores, 2010.
- Villar Córdova, Pedro. "Folklore de la provincia de Canta." *Revista del Museo Nacional*, vol. 2, no. 2, 1933, pp. 161-179.
- Wachtel, Nathan. *The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes: 1530-1570*. Barnes and Noble, 1973.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial II: El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. 1984. Siglo XXI de España, 2017.

- Webb, Hillary. *Yanantin and Masintin in the Andean World: Complementary Dualism in Modern Peru*. U of New Mexico P, 2012.
- White, Lynn Jr. "The Historical Roots of our Ecologic Crisis." *Science*. Vol. 155, no. 3767, 1967, pp. 1203-1207.
- Wiener, Charles. *Perú y Bolivia. Relato de viaje*. 1880. Traducido por Edgardo Rivera Martínez, Institut français d'études andines, 2015.
- Wilcox, Joan Parisi. *Keepers of the Ancient Knowledge: The Mystical World of the Q'ero Indians of Peru*. Element, 1999.
- Xerez de, Francisco. *Verdadera relación de la conquista del Perú*. 1891. Internet archive e-book, vol. 1, archive.org/details/verdaderarelaci00xere.
- Yampara Huarachi, Simón. "Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma qamaña." *Revista de Estudios Bolivianos*, vol. 18, 2011, pp. 1-22.
- Yáñez del Pozo, José. *Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochirí*. Abya-Yala, 2002.
- Young, Robert JCA. "¿Qué es la crítica poscolonial?" *Pensamiento Jurídico*, vol. 27, 2010, pp. 281-294.
- Zárate, Agustín de. *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. 1555. Editado por Luis Millones, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, 1995.
- Zevallos-Aguilar, Juan. "La danza de las tijeras de José María Arguedas. ¿Construcción de la cultura quechua?" *Indigenismo hacia el fin del milenio*, editado por Mabel Moraña, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998, pp. 197-210.