



Anthropologica del Departamento de
Ciencias Sociales
ISSN: 0254-9212
anthropo@pucp.pe
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

Ricard Lanata, Xavier
«El irracional es el otro». Los mecanismos de la interpretación en Antropología
Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales, vol. XXIII, núm. 23, diciembre, 2005, pp. 7-44
Pontificia Universidad Católica del Perú
San Miguel, Perú

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88636913001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

«El irracional es el otro».

Los mecanismos de la interpretación en Antropología

Xavier Ricard Lanata

Centro Bartolomé de las Casas

RESUMEN

Este artículo examina dos diálogos entre el antropólogo y pastores de alpacas de la cordillera del Ausangate (región Cusco, provincia de Canchis). A partir de la descripción y del análisis de los mecanismos concretos de interpretación utilizados en la disciplina antropológica (establecimiento de un léxico, inferencias lógicas, etc.), y de sus consecuencias (en particular, la atribución de una mentalidad preracional o irracional, por parte del antropólogo, a sus interlocutores campesino-indígenas), el artículo propone una reflexión sobre los obstáculos metodológicos para una adecuada interpretación antropológica de las culturas otras. De esta manera pretende contribuir a la definición, desde la práctica hermenéutica de la Antropología, de resguardos metodológicos que garanticen la constitución de reales espacios de diálogo intercultural.

Palabras clave: análisis hermenéutico, diálogo intercultural, cultura andina

ABSTRACT

This article examines two dialogues between the anthropologist and alpaca shepherds of the Ausangate mountains (Cusco region, province of Canchis). Parting from the description and analysis of the concrete interpretation mechanisms used in the anthropological discipline (establishment of a lexicon, logical inferences, etc.), and of its consequences (in particular, the attribution of a pre-rational or irrational mentality, on behalf of the anthropologist, to his farmer-indigent interpreters), the article proposes reflection on the methodological obstacles for an adequate anthropological interpreta-

tion of the other cultures. It attempts in this way, to contribute to define, from the hermeneutic practice of anthropology, methodological protection that guarantee the constitution of real spaces of intercultural dialogue.

Key words: hermeneutic analysis, intercultural dialogue, Andean culture

APERTURA: DOS DIÁLOGOS EN SIWINA SALLMA¹

Diálogo 1²

[...]

Braulio Ccarita: 1/A esos, a los que se han hecho iniciar —*qarpachikuy*—, se les dice: «Tú no estás para tal cosa; tú estás para tal cosa». Listo. Si te quieres hacer iniciar, entonces es otro gasto. Igual como yo ahora he hecho mi casa, ¿no [es] cierto? Con gastito, ¿no [es] cierto? Igualito es la iniciación —*qarpación*— también./ 2 /Para la *qarpación* se necesita una libra de coca, una ofrenda —*misa*— como esto... con coquita, no sé. Eso lo hacen en Ch'illawani, [te lo venden] listo, todo preparado./ 3 /Se ofrecen *k'intu* de coca, con toda el alma, listo. Si tú ahora me iniciaras, entonces estaríamos echando [coca en la ofrenda], masticaríamos así; de esa forma es que se puede./ 4 /No es tan fácil, por eso que ahora ya no hay [iniciadores], solo quedan pocos. Dicen que a Teófilo³ también lo ha iniciado otro: [Teófilo] no es mi hijo, ¿cómo sabría yo? Él es un iniciado —*qarpasqa*—./ 5 /No sabemos nada, de repente ha sido realmente iniciado; de repente, no. Él hace las cosas tal como se debe hacer. Pero yo no te diría, carajo: «Teófilo es un buen iniciado, un hombre que ha recibido *k'intu* de coca»; no te diría eso.

Xavier Ricard:⁴ 6 /Pero entonces, una vez que se les inicia, ¿esas personas se vuelven *paqu*, o *altumisayuq*?

Br. C.: 7 /Una vez que son iniciados, ¡se vuelven *paqu*, siempre, pues! ¡*Altu-*

¹ Los diálogos son traducción mía de conversaciones sostenidas en quechua con mis interlocutores. Todos los añadidos entre guiones son las transcripciones literales de lo que estos me dijeron. He consignado dichas transcripciones porque las traducciones son insuficientes y quiero remitir a la entrevista grabada. Lo que está entre corchetes son añadidos míos.

² Persona entrevistada: Braulio Ccarita, 42 años. Pastor de alpacas, residente en Sallma. En adelante se le denotará con las iniciales Br. C.

³ Teófilo es un *altumisayuq* de Sicuani, capital de la provincia de Canchis, al sur del Cusco.

⁴ De ahora en adelante: X. R.

misayuq, siempre, pues! Los que son iniciados son cogidos por el rayo. Entonces, después se hacen iniciar —*qarpachikuy*—. Listo: son *paqu* y *altumisayuq*.

X. R.: 8 /Pero ¿cuál es la diferencia?

Br. C.: 9 /¿Cuál será la diferencia? Esa es su condición, ¿no es cierto? Los *apu* son para ellos... ellos se hacen iniciar, así. ¿Quién hace esa *qarpación*? Esos *apu*, pues, la hacen, esos cerros: hay grandes lomas, grandes puntas: esas son las que hacen eso./ 10 /Son lisos, llegan y dicen al hombre: «Tú harás esto, o esto, hijo». Ahí nomás.

X. R.: 11 / ¿Entonces, al comienzo, primero son *paqu*, y después se vuelven *altumisayuq*?

Br. C.: 12 /No. No. Si el rayo los coge, entonces pueden. No podrían convertirse en *paqu* así nomás, ni tampoco el *altumisayuq* podría [iniciarlos]. No. [El rayo] llega desde la altura, desde arriba: «*lliw, q' aqq*».⁵ 13 /Y después [los que han sido golpeados por el rayo] se despiertan: «Ah, ah... ¿Dónde estuve? ¿Estoy borracho?», así dicen. Esas personas saben. El otro no, ¿cómo se llama?... El que es *paqu* nomás no, no se puede hacer.

X. R.: 14 /Entonces, ¿solo los *altumisayuq* son cogidos [por el rayo]?

Br. C.: 15 /Solo los *altumisayuq* son cogidos por el rayo. Recién después de eso se les dice [*altumisayuq*]. «*Liw, liw*», dice el rayo, como linterna, así, así: «*q' aq*». Montón de hombres rayo no respeta, a nadie./ 16 / Por ejemplo si tuvieras carro —aquicito estaría tu carro— el rayo no respeta, tu carro pedacitos no respeta. Ya no ya. Rayo es fuerte, no respeta. Recién después de esto esos *paqu* se hacen iniciar con otra persona, y entonces, en ese instante [cuando son iniciados], dicen: «Soy *paqu*, así, ya soy distinto».

X. R.: 17 /Pero esos *paqu* no son tan poderosos como los *altumisa*. Esos *kuka qhawaq*,⁶ *naipes qhawaq*,⁷ no son poderosos.

⁵ Se trata de una onomatopeya. Estos sonidos imitan —en boca de un hablante de quechua— el rayo y la explosión del trueno.

⁶ Los *kuka qhawaq* son los que leen en las hojas de coca.

⁷ Los *naipes qhawaq* son los que leen en los naipes.

Br. C.: 18 /Esos no han sido cogidos [por el rayo]. Solo el que ha sido cogido por el rayo te puede hacer [el tratamiento, la ceremonia] tal como debe ser. El que ha sido cogido te diría ahora: «Ya, tu señora está con otro». Ya, listo, el que ha sido cogido, como debe ser. El otro no, ese no sabe, por gusto te está diciendo: «Tu señora está un poco mal, está con otro». Mentira./ 19 / Cuando está cogido con rayo es verdad: la verdad, te lo cuenta tal como es. Los otros son aprendices nomás. Por gusto, por boca nomás hablan.[...] Hoy en día ya no hay [*altumisayuq*].

X. R.: 20 /¿Porqué es que ya no quedan *altumisayuq*?

Br. C.: 21 /Seguro que han muerto, ¿ves? Han muerto. Antes vivía uno en Anchhaqiya, en Sallma, hace tiempo.

X. R.: 22 /Pero ¿por qué no aparecen nuevos *altumisayuq*?

Br. C.: 23 /Eso digo yo también. ¿Cómo es, papá? No sé. Antes había. Es así como, por ejemplo, [como el perro de un hombre] comía [...] a las vizcachas, entonces [los *apu* habían hecho desaparecer] al perro.⁸ Entonces, inmediatamente [el hombre y el *altumisayuq*] se ponen a llamar [a los *apu*]. No había que caminar lejos [para encontrar a un *altumisayuq*]./ 24 /En el Sayriyuq había. Había. En las lomas del Sayriyuq vivía ese *altumisayuq*. Si tú fueras *altumisayuq*, y que viviéramos juntos en las lomas del Sayriyuq, y si mi perro desapareciera, entonces te rogaría [que llames a los *apu*]./ 25 /Así: «Mi perro ha desaparecido, llama [a los *apu*] por mí». Eso te diría, ¿ves? «También han desaparecido las vizcachas». «Ya, listo, vas a venir en la tarde, entonces llamaremos»./ 26 /Entonces llamarías, y el *apu* contestaría: «Tu perro está ahí», ¿no es cierto? Entonces, [el hombre y el *altumisayuq*] se acercan a la cueva, y ahí encuentran al perro. Hoy en día, ¿por qué será que ya no hay *altumisayuq*? Ya no los vemos.

X. R.: 27 /Pero estos *altumisayuq* que viven en Sicuani, ¿no son acaso como los de antaño?

Br. C.: 28 /No.

X. R.: 29 /¿Por qué?... Ese Serapio, Demetrio Tinta, esos *altumisayuq* que viven en Sicuani: ¿no son acaso como antaño?

⁸ Para una versión completa de este mito véase Ricard Lanata 2003.

Br. C.: 30 /Yo creo que no son como antes. Pero yo no he ido a verlos. Ellos solo trabajan por dinero. Lllaman por dinero. Si te hicieran la llamada gratis, entonces sería bien: ¿de dónde encontrarías el dinero? Hay que amanecerse con cincuenta soles o más./ 31 /Antes no vivían tan lejos, ¿ves? Si ahora alguno viviera aquí, entonces feliz le dirías: «Llama, llama», ahí nomás, cerquita, entre las casitas. Entonces no sería tan difícil./ 32 /Hoy en día, los que viven en la ciudad quieren cerveza, gaseosa. Es un gasto, ¿no [es] cierto? Tienes que comprar. Coca, *misa*, todo eso tienes que comprar.

X. R.: 33 /¿Los *altumisayuq* de ahora no son verdaderos como antes?

Br. C.: 34 /Ya no. Ahora son ellos mismos los que hablan, eso es lo que he oído decir. Ellos mismos son quienes hablan, cambiando su voz, esos *altumisayuq*, es el hombre nomás el que habla. Eso dicen, no sé./ 35 /Por eso ahora ya nadie cree. La gente se da cuenta. Ellos mismos [los *altumisayuq*] apagan la vela, y entonces empiezan a hablar con otra voz. Eso es lo que cuenta la gente.

Diálogo 2⁹

Basilio Chuquichampi: [...]1 /Ellos [los jóvenes, los niños] no se dan cuenta. Los únicos quienes nos damos cuenta de todo esto somos los viejos, los abuelos. ¡Así es! Los niños ya no se dan cuenta. «¿Qué es eso?», dicen. «Las montañas no viven», dicen./ 2 /Pero, según yo sé, nuestro Dios ha dejado todo encargado [a las montañas, a los *apu*]. Nuestro Dios nunca morirá, ¿no es cierto? ¿Acaso nuestro Dios ha muerto, luego de haber sido matado, y enterrado? No, ¿no es cierto?/ 3 / Aún no sabemos el día en que regresará. ¿Es así, o no? Algunos dicen: «Nuestro Dios ha muerto, ya está enterrado. Estas montañas son el diablo —*saqra*—, Satanás». Pero no es así./ 4 /Ahora, nosotros ofrecemos libaciones. Nuestro Dios es quien dejó todo encargado [a los *apu*], hasta el día en que regrese a la punta de las montañas. El día en que regrese, ellos [los *apu*] se derrumbarán, las rocas se amontonarán, el agua se secará. Las montañas se derrumbarán, las piedras se caerán... Ya se sabe, ¿no [es] cierto?/ 5 /Ese es el catecismo del Señor, no [es] cierto? Las pampas se voltearán, y entonces habrá ricos, millonarios: quienes son pobres, desgastados, [serán ricos] en el *hanaq pacha*. Eso nomás.

⁹ Persona entrevistada: Basilio Chuquichampi, 45 años aproximadamente. *Paqu* de Siwina Sallma y pastor. Fecha de la entrevista: 22 de febrero de 2001. En adelante se le denotará con las iniciales Ba. C.

[...]

Xavier Ricard: 6 / [...] Tú conoces bastante [sobre] enfermedades. Pero hay algo que no entiendo, que no sé: ¿por qué es que hay tantos nombres distintos: *altumisayuq*, *paqu*...?

Ba. C.: 7 /Esos son tan poderosos como Dios. Si yo fuera *altumisayuq*, entonces llamaría a tu *paraje*. Incluso si no lo conociera de antemano. Aunque tú nomás lo conocieras. [Él me diría si tengo que] mirar [en la coca] o no. Si tengo que curar o no./ 8 /Ayer tú mismo viste como yo estaba mirando mientras quemaban [el despacho]. Yo les indiqué, allá arriba: «Por aquí, por acá». Entonces al final dije: «Aquí nomás»./ 9 /Yo no soy ni *altumisa* ni *pampamisa*, digo. La coca es la que dice todas las cosas.

X. R.: 10 /Pero algunas personas me dijeron que los *altumisayuq* pueden hablar con los *apu*. Pero que los *paqu* no lo pueden. ¿Es cierto o no?

Ba. C.: 11 /No es cierto, no. Hoy en día ya no se puede. Antes sí: con los abuelos [era posible]. Pero hoy en día, ya no hay. Yo digo la pura verdad: si hay gente capaz de hacer eso o si no la hay. [...] / 12 /Los *paqu*, los *hampiq*: sí los hay. Pero nosotros sabemos, mirando [la coca], si curaremos o no. Sabemos realmente. Yo no podría decirlo pensando nomás, sino con la coca. Masticando la coca, masticamos.¹⁰

X. R.: 13 /Entonces, ¿tú eres un *paqu*?

Ba. C.: 14 /No soy *paqu*. Verbal no más. Mira si te miento cuando te digo: «A ver, te curaré o no?». Eso nomás. Por gusto te diría: «Este, este otro, los haré hablar».

X. R.: 15 /Entonces, eso es lo que hacen los *paqu*?

Ba. C.: 16 /¡Pero hoy en día solo mienten! Ya no hay de estas cosas. Nuestro Dios ha dejado estas montañas, nada más. Eso es la verdad, ¿no [es] cierto? Dios los ha dejado. Nuestro Dios regresará, y Él nomás entonces dará el juicio final.

¹⁰ Acerca del consumo de coca para fines rituales, véase Hargous 1983: 125: «La mastication de la coca doit être ininterrompue, afin d'atteindre un état mental propre à la divination». Véase también Allen 2002.

X. R.: 17 /Y entonces, papá, cuéntame como te volviste *paqu*.

Ba. C.: 18 /Yo no me volví. Solito nomás. Nada, ni siquiera el *chikchi*¹¹ me ha cogido, no. Solito.

X. R.: 19 /Y entonces, ¿cómo has aprendido todas las cosas?

Ba. C.: 20 /No. Así nomás, pues. Yo mastico coca, así nomás mastico coca. Solito. Yo no te contaré mentiras.

X. R.: 21 /Ayer escribí muchas cosas, observando el *despacho*. Estaba mirando: habían hartos *k'intu*,¹² *wamanlipa*,¹³ todo eso había, ¿no es cierto? Entonces, ¿tú solito has aprendido todas estas cosas?

Ba. C.: 22 /Las he aprendido solito. Claro, ese terreno conozco, hasta esta *tierra*¹⁴ también, todo sé. Solito. He aprendido de mi abuelo, de mi abuela. Ellos me han enseñado. ¿Cómo, pues, si no? ¿Cómo vas a saber?/ 23 /Mis hermanas ya no se acuerdan. Ya no. Yo todavía estoy vivo. Cuando muera, ellas ya no conocerán los nombres.¹⁵ Todas estas tierras tienen nombres, cada una tiene nombre./ 24 /Desde el rincón de allá hasta el rincón de allá abajo, ahí termina [nuestro territorio]. Toditas tienen nombres, nombres, nombres. Como nuestros hijos, ellas son nuestros nuestras mayores.¹⁶ Así igualito.

X. R.: 25 /Entonces, ¿tú sabrías para qué cosa es cada ofrenda? Por ejemplo, esa *qañiwa*,¹⁷ ¿para qué sirve?

¹¹ *Chikchi*: se trata del granizo. Es casi siempre sinónimo de *rayo* —*qhaqya*—, puesto que el granizo y el rayo a menudo van juntos.

¹² *K'intu*: atado de tres hojas de coca, seleccionadas por su forma, que se ofrece a los *apu* y a otras entidades sobrenaturales, o entidades del *mundo-otro*, según los términos empleados por Michel Perrin (véase Perrin 1995).

¹³ *Wamanlipa*: *Senecio tephrosoides*.

¹⁴ Tierra: en este contexto, *tierra* es sinónimo de *apu*.

¹⁵ Véase Rösing. Uno de los talentos del *paqu* es conocer los nombres de todas las montañas —los *apu*— que rodean la comunidad. Es importante no olvidar el nombre de ningún *apu* a la hora de realizar la ofrenda ya que, de ser así, esta no se dirigiría hacia ese *apu* y la persona incurriría en una *deuda de ofrenda*.

¹⁶ *Ch'awchu*: son las personas mayores.

¹⁷ *Qañiwa*: *Chenopodium pallidicaule*.

Ba. C.: 26 /Esa es nuestro pan.¹⁸ Ofrenda con pan. Es el pan de nuestro Dios. Como cristiano. Ese es nuestro pan. Ellos también [los *apu*] nos han dado la coca.¹⁹ Con esto. Es así como se debe hacer./ 27 /¿Por qué nos preguntaríamos: «¡Los cerros! ¿Por qué tendríamos que ofrecer estas plantas?», diríamos? Pero es así. Es así como se debe hacer. Yo le echo todo a la *misa*,²⁰ ¿no [es] cierto? ¡Es así, pues!/ 28 /Con estas cosas, ellos [los *apu*], reciben la ofrenda; es así como la reciben. Ellos son los vigilantes, los que el Señor ha dejado.

X. R.: 29 /Entonces, ¿es el Señor quien dijo: «Yo quiero *wamanlipa*» o «Yo quiero esto»?

Ba. C.: 30 /Está encargado, pues. Nuestro Señor dijo. Les encargó a esas montañas. No sabemos el día en que Él ha de volver, ¿no es cierto? El vendrá de noche, o de día. De repente será mañana. ¡Yo estoy estudiando, pues, catequista!/ 31 / Está, pues, encargado; así es, como *tierras*, pues. A los lagos les ha encargado que den agua, según dicen. Para que Nuestro Dios dé agua./ 32 /Si los lagos se secan, ¿con qué viviríamos? ¿Y los bebes? Pero nuestro sol ya se está volviendo transparente. Ya tiene un hueco. El día en que todo salga por ese hueco no sabemos qué será de nosotros.

*«El principio según el cual se ordenan los usos [primitivos]
es un principio también presente en nuestra propia alma»
(Wittgenstein 2001 [1967]).*

¿EXISTEN CREENCIAS IRRACIONALES?

La relación entre la modernidad y lo que esta modernidad percibe como su alteridad radical —es decir las culturas *primitivas* o *tradicionales*— ha sido dominada, desde finales del siglo XIX, por la cuestión central de la racionalidad. ¿Cómo entender desde la perspectiva científica moderna la cultura del *otro* si es

¹⁸ La *qañiwa* es una planta altamente nutritiva. Un cuento de la región de Phinaya cuenta que es regalo de una estrella a un pastor de alpacas. El cuento enfatiza el valor nutritivo de la *qañiwa*, y su rusticidad, la que le permite resistir todo tipo de climas.

¹⁹ Hay un cuento de la región que demuestra que algunos *apu* pueden tener reservas de coca en sus entrañas. Véase Ricard Lanata 2003.

²⁰ *Misa*: este término se aplica tanto al conjunto de objetos mágicos que el *altumisayuy* emplea para invocar a los *apu*, como a la ofrenda con todos sus ingredientes (que pueden variar de acuerdo con el destinatario; véase Fernández Juárez 1997).

que esa cultura tiene cimientos irracionales, descansa en creencia irracionales? Frente a la imposibilidad de racionalizar las creencias irracionales, tanto Frazer (1981-1984 [1911-1915])²¹ como Levy-Bruhl forjan el mito de una mentalidad primitiva prelógica, es decir no racional (Levy-Bruhl 1910). Por medio de los conceptos de «misticismo» y de «participación universal», Levy-Bruhl procura dar razón de la irracionalidad de la cultura primitiva. Para el primitivo, las relaciones de causa-efecto no se establecen tanto en el plano de los fenómenos empíricos y comprobables, cuanto en un plano paralelo y oculto, un plano que el primitivo no distingue del empírico, en el que fenómenos aparentemente sin relación entre sí *participan* de una metarrealidad. En el plano de esta metarrealidad, en el que la participación universal es la regla, la lógica clásica, con sus principios normativos básicos —como la no contradicción (*p* y no *p* no pueden ser ambos ciertos) o el tercio excluido (si *p* es cierto, entonces no *p* es falso)—, ya no se aplica. Así es como la *mentalidad primitiva*, es considerada *prelógica*. No hay término común entre el *primitivo* y el *moderno*, pues sus argumentaciones descansan en lógicas incompatibles. Entonces, ¿qué tipo de comprensión mutua puede existir entre locutores cuyas lógicas son tan distintas?

Sin embargo, al final de su vida, en particular en sus *Carnets* (1949), Levy-Bruhl cambia de opinión respecto a sus afirmaciones anteriores, y considera que el denominado *pensamiento primitivo* es una de las formas, universales de ejercer el entendimiento y que, por lo tanto, cobra significación para el hombre moderno. Esas conclusiones serán retomadas tanto por Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* (1962) —en donde identifica la razón del primitivo con la razón del *bricoleur* y del artista— como por Evans-Pritchard, quien se preocupa por poner de relieve, a partir de una minuciosa investigación de campo, los funcionamientos concretos de la razón del primitivo, y desmonta el mito de la *prelógica* del pensamiento primitivo. Particularmente en su obra maestra, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* [Oráculos, brujería y magia entre los azandes] (1976 [1937]), Evans-Pritchard se dedica a describir los mecanismos concretos del razonamiento primitivo y a demostrar su inteligibilidad, sin abandonar la distinción de Levy-Bruhl entre «misticismo» y «empirismo».

A pesar de la obra fundacional de estos autores, la Antropología contemporánea sigue debatiendo la relación entre la mentalidad primitiva y la racionalidad moderna. Siguiendo la reflexión iniciada por Wittgenstein,²² se busca reflexionar

²¹ Frazer entiende la mentalidad del primitivo recurriendo a la noción de error: «La magia es una ciencia falsa».

²² Según la cual la cultura —y, en particular, la religión en cuanto componente de la cultura— es asunto de códigos (lingüísticos, sociales) y no de creencias: «[...] un símbolo religioso no tiene como fundamento una opinión. Y solo la opinión puede corresponder al error» (Wittgenstein 2001 [1967]).

acerca de la cultura en términos de texto (Geertz 1973), o de «esquema conceptual», cuyo criterio esencial de validación es la «corrección»²³ (Goodman 1992). Con ello se diluye la cuestión de lo verdadero y de lo racional. A partir de las ciencias cognitivas, se reducen las creencias irracionales a representaciones semi-proposicionales (Sperber 1982). Por último, reflexionando sobre la base de los descubrimientos recientes en Lógica, se identifica a la lógica primitiva —diríamos ahora «campesino-indígena»— con las lógicas no clásicas, en particular con las lógicas modales y las plurivalentes, que admiten otros *valores* además de los dos valores de la lógica bivalente: verdadero y falso (Cooper 1975; Lokhorst 1998; Laugier y Bonnay 2003). En este contexto, la *irracionalidad* del locutor indígena es probable que sea un error en la traducción del antropólogo o, de modo general, del interlocutor moderno en situación de diálogo con el indígena. Conviene hacer gala, en tales situaciones, de un «principio de caridad», enunciado desde inicios de los años 1960 por el filósofo norteamericano Quine (Quine 1960).

Es evidente la importancia de estos debates para —entre otras cosas— la reflexión acerca de la relación intercultural. Esta es, ante todo, una relación dialógica en la que se enfrentan discursos, pero también patrones sociales que pueden ser entendidos —según la intuición de Clifford Geertz— como textos puestos en acción. ¿Cómo el diálogo intercultural puede ser otra cosa que un diálogo de sordos, si al menos uno de los interlocutores parte del postulado de que el otro interlocutor es prelógico o alógico, es decir, irracional? ¿Es la cultura del campesino-indígena una matriz urdida sobre la base de creencias irracionales?

Este trabajo quisiera contribuir al debate sobre este aspecto de la relación intercultural al poner de relieve cuáles son los mecanismos mediante los que se construye la incomprensión, mecanismos que, a su vez, sirven de punto de partida a la acusación de *irracionalidad*, en la práctica hermenéutica de la antropología. Se trata, por lo tanto, de dar algunos ejemplos de «traducción equivocada» —en términos de Quine—, que debemos considerar en nuestra búsqueda de una metodología de la interpretación capaz de ponernos a salvo de estos errores. Al mismo

²³ El criterio de corrección es un criterio más amplio que el criterio de verdad, y remite, en última instancia, a la *costumbre*: «[...] un premier facteur pour projeter un prédicat ou une catégorie est l'habitude; quand des hypothèses par ailleurs également qualifiées sont en conflit, la décision se fait normalement en faveur de celle qui comporte les prédicats les mieux implantés» (Goodman 1992: 162). De la misma forma: «[...] une version est considérée comme vraie si elle ne blesse aucune croyance innébranlable, ni aucun de ses propres préceptes» (Goodman 1992: 26). En este punto, Goodman es heredero del empirismo filosófico. La corrección también implica la correlación entre un enunciado y, por un lado, un sistema o versión del mundo en el que este enunciado es válido; por el otro, un contexto enunciativo donde la referencia a esta versión del mundo es relevante.

tiempo, procuraremos evitar una evaluación exagerada del problema de la racionalidad en el trabajo interpretativo reconociendo que este requiere de una relación *dia-lógica* que constantemente debe hacer fracasar la total aprensión de la figura del *otro* por el logos totalizador y dador de muerte (Blanchot 1965).

A lo largo de este esfuerzo, nos remitiremos a los dos ejemplos de diálogo que hemos presentado en la apertura de este artículo. Ambos han sido grabados en la comunidad de Siwina Sallma, en el corazón de la cordillera del Ausangate, al sur del Cusco, en febrero y marzo de 2001. Nuestros interlocutores son pastores de alpacas, representantes de la cultura de los alpaqueros del sur andino, objeto de numerosas investigaciones etnográficas.²⁴ Por esta razón, consideramos que pueden servir de ejemplo para ilustrar las dificultades metodológicas del relacionamiento intercultural en general. Antes de abordar la discusión acerca de la existencia—o inexistencia—de un pensamiento campesino-indígena preológico, es necesario presentar algunos elementos de contextualización que permitirán entender mejor los dos diálogos que pretendemos analizar.

EL SISTEMA DE REPRESENTACIONES DE LOS PASTORES DE ALPACAS DEL SUR ANDINO

En el centro del sistema de representaciones de los pastores de la cordillera del Ausangate se encuentra el *apu*. El *apu* es la montaña considerada como espíritu. Cada montaña es, por lo tanto, un *apu* distinto, y la montaña de mayor elevación (en este caso, el Ausangate) es el *apu* más poderoso. Las montañas determinan la segmentación y la organización del espacio. Son consideradas ordenadoras—*kamachiq*— del mundo. Es interesante notar que—según la crónica de Guaman Poma— en tiempos precoloniales la palabra *apu* significó ‘jefe’.²⁵ En la relación de Santa Cruz Pachacuti, la palabra *apu* aparece para designar a un animal, el *chuquechinchay*, que es padre o *apo* de los otorongos (Duviols 1997: 107-110). En forma general, se puede decir que los *apu* son «dadores de semilla» (Sánchez Garrafa 1995: 170), «animadores» (Sánchez Garrafa 1995: 170), «propietarios [del territorio que rigen]» (Earls 1982: 4), «dueños y protectores de vida» (Earls 1982: 5) o, «pastores de hombres» (Casaverde Rojas 1970: 141), «pastores de pueblos»,²⁶

²⁴ Cabe mencionar, especialmente, los trabajos precursores de Jorge Flores Ochoa en la región de Paratía, Puno (Flores Ochoa 1968).

²⁵ «El cronista Felipe Huaman Poma de Ayala, del siglo XVII, dá el nombre de «Wamani» a los oficiales locales de la región de Ayacucho, durante el imperio inka, y «apu», simplemente significa «jefe»». Véase Earls 1982.

²⁶ Según Cesario Condemayta, un *paqu* de Marcapata: «El Pachatusan es pastor de todos los pueblos del distrito, incluido el pueblo de Marcapata» (entrevista realizada en julio de 2001).

pero no «creadores» absolutos del universo. Tal vez el pensamiento andino se rehúse a contemplar la posibilidad de que exista un creador absoluto, anterior a todo lo creado.²⁷ El *apu*, más bien, *hace*, en el sentido de que *ordena*. En la cordillera del Ausangate se dice, además, que los *apu* son padrinos de los recién nacidos. Los *apu* también pueden ser héroes culturales que enseñaron y siguen enseñando a los hombres ciertas artes, como el tejido (Randall 1982: 44).

Los *apu* insuflan —*samay*— el *animu* a todos los seres vivos. La noción de *animu* es particularmente polisémica y, por lo tanto, difícil de comentar. Es una noción derivada del español *ánima*, la fuerza que permite la animación del organismo, en particular en la tradición aristotélica. En realidad, sin embargo, es muy probable que la palabra *animu* haya heredado el significado de *cama*.²⁸ el *animu*, en este sentido, es la 'esencia activa', 'la esencia en movimiento'. Cada entidad del mundo natural y sobrenatural cuenta con un *animu* particular. Las plantas cultivadas tienen cada una su *animu*: el *apu* puede regalar al agricultor un *inca* o *inqaychu* o *khuya rumi*, es decir, una piedra sagrada que contiene el *animu* de tal o cual especie de la chacra. De la misma manera, hay *inca* para tal o cual rebaño de alpacas, de llamas, de ovejas, etc. Los *inca* insuflan —*samay*— el *animu* particular que cada uno de ellos contiene (véase Flores Ochoa 1977). En el contexto ritual, *samay* significa hoy en día más que simplemente 'respirar', que es su significado en la vida cotidiana. De *samay* deriva *saminchay* (de *sami* y —*cha*, lo que significa 'hacer, convertir en *sami*' —*sami* es otro sinónimo de *animu*—), que se traduce generalmente por 'bendecir'. En realidad, el acto de soplar es el acto mediante el cual se envía el *animu* (o *sami*). Es posible que *samay* y *sami* hayan recuperado parte del significado antiguo del *camay* o *camac*: 'animar cada cosa', 'doble que anima'.²⁹

Los *apu* establecen relaciones con los hombres por medio de un tipo particular de individuo: el *altumisayuq* o 'dueño de la *misa* alta'. La *misa* es el conjunto de objetos que el *altumisayuq* recibe de su(s) *apu* tutelar(es) para establecer contacto con él (o ellos), o como pruebas de su condición privilegiada de mediador. El *altumisayuq* (también denominado *apusuyu*, *waynillu*, *pongo*) es el oficiante andino capaz de invocar a los *apu*, y de mantener con ellos conversaciones, a diferencia de los *pampamisayuq* 'poseedores de una *misa* baja, de pampa', quie-

²⁷ Esta idea, de corte metafísico, es analizada y comentada en detalle por Joseph Estermann (Estermann 1998).

²⁸ Al respecto, véase el estudio que Gerald Taylor dedicó a las nociones de *camay*, *camay* y *camasqa*: «Encontramos que cada objeto que existe corresponde a una fuerza primordial, a un «doble» que lo anima. [...] El término que designa este «símil» en el capítulo 29 del Manuscrito quechua de Huarochirí es *camac*» (Taylor 2000).

²⁹ Comunicación personal de Jan Sceminzki.

nes solo realizan ofrendas a los *apu* y no son capaces de dialogar directamente con ellos (Saignes 1991: 717; Fioravanti Molinié 1979: 96-97; Brunel 1988: 146-148). El *altumisayuy* es *elegido* por uno o varios *apu*. De ahí proviene su nombre de *waynillu* ‘servidor’ o pongo: está al servicio del *apu*. Generalmente, la elección sobrenatural se manifiesta por medio del rayo —*qhaqya*— que cae sobre el futuro *altumisayuy*: «la primera descarga del rayo lo mata, la segunda despedaza el cuerpo en pequeñas partes y la tercera reúne nuevamente las partes diseminadas y las vuelve a su forma primigenia» (Casaverde Rojas 1970: 212).³⁰ En todos los relatos que hacen referencia a la triple descarga del rayo, vemos a Santiago en su función de destructor y restaurador de un orden. El rayo-relámpago-trueno —*qhaqya*—³¹ (a menudo asociado al granizo y a la nieve en la actualidad)³² es generalmente un emisario de los *apu*. En particular, es un instrumento de elección de los *altumisayuy*: «el *qhaqya* (rayo) se halla bajo el poder de los *ruwal* quienes lo utilizan como un instrumento para escoger a los *alto misayoy* y *panpa misayoy* (Casaverde Rojas 1970: 143, 169). En general, el *qhaqya* es considerado mensajero de los *apu*, capaz tanto de castigar como de dar recompensa.³³ El *qhaqya* mata a los hombres que han actuado mal: aquellos pueden convertirse, entonces, en condenados, y viven en las lomas de los *apu* o en zonas desoladas hasta cumplir su condena.³⁴ No obstante, el *qhaqya* también recompensa a los hombres virtuosos, quienes sobreviven a la descarga eléctrica y tienen, entonces, habilidades para los menesteres de *paqu*, palabra que podríamos traducir como ‘sacerdote’ u ‘oficiante ritual’ andino. Generalmente, sin embargo, las artes de su nuevo oficio han de serles enseñadas por otros *paqu* a lo largo de una serie de ceremonias llamadas

³⁰ Véase también Gade 1983: 783-784.

³¹ Rowe precisa que en el tiempo del incanato los tres fenómenos constituyan una sola divinidad: «[...] el trueno es el disparo de su honda, [...] el relámpago[...] el centelleo de sus prendas cuando hace el esfuerzo[...] y el rayo es el impacto del proyectil lanzado por la honda» (Rowe 1946: 295).

³² «[...] se dice que [el granizo, la nieve y el rayo —*chikchi*, *rit'i* y *qhaqya*—] son tres hermanos de sexo masculino; dotados de poder y voluntad» (Núñez del Prado 1970: 96). En otros casos se dice que *rit'i* es una viejita, madre de los tres hermanos: granizo, trueno-rayo-relámpago, y Elaku (véase Valderrama Fernández; Escalante Gutierrez: 1982: 38-40). Sin embargo, en la zona de Canchis, la asociación entre *chikchi*, rayo, nieve y nubes no es frecuente: los pastores se refieren a *qhaqya* como a una fuerza aparte, directamente vinculada con los *apu*.

³³ Santiago-*qhaqya* está muy estrechamente asociado con la vida de los pastores de altura, puesto que las muertes de animales por causa del rayo son muy frecuentes en las llanuras altiplánicas y los bofedales situados al pie de los glaciares. Los pastores de alturas rinden culto al *qhaqya* y a los *apu* durante la fiesta de Santiago, el 25 de julio.

³⁴ «Lightning-caused death is also expressed as punishment from God through his agent Santiago to an individual who is not in a state of grace. Sudden in its effect, a direct strike gives a victim almost no opportunity to seek absolution» (Gade 1983: 782).

qarpasqa (de *qarpay* 'regar; irrigar'), que conforman un verdadero ciclo de iniciación para los futuros *altumisayuq*. En efecto, solo aquellos que culminan el ciclo de los *qarpasqa* pueden llevar el título de *altumisayuq* 'dueño o poseedor de la *misa* alta'. La *misa*, como hemos señalado, es un conjunto de objetos sagrados, recibido por el *altumisayuq* de su(s) *apu* tutelar(es), como piedras, *inqaychu*, campanas de cobre que sirven para llamar a los *apu* a quienes originalmente pertenecieron, balas (signo material de la intervención del *qhaqya*), etc. Estos objetos pueden ser hallados por el aprendiz *altumisayuq* durante la fase de iniciación, aunque algunos *altumisayuq* dicen haberlos encontrado al despertarse después de ser *cogidos* por el rayo. Estas ambigüedades (fase de iniciación necesaria o innecesaria, según los casos) explican la diversidad de recorridos de los *altumisayuq*, y proporcionan argumentos para que quienes acuden a los servicios de un *paqu* puedan discutir su legitimidad, si el tratamiento resulta ineficiente. Los dos diálogos que presentamos evidencian las ambigüedades de las distinciones semánticas entre *paqu* y *altumisayuq*, y las diversas concepciones de la iniciación chamánica. En todo caso, la distinción entre *pampamisayuq* y *altumisayuq* proviene, como hemos señalado, de la incapacidad o capacidad de comunicación con las entidades del mundo sobrenatural y, principalmente, con los *apu*.

Los *altumisayuq* invocan a los *apu* durante sesiones nocturnas o cabildos. Para ello, hacen uso de las campanas que forman parte de su *misa*, y los invocan soplando —*phukuy*— sobre *k'intu* (atados de tres hojas de coca) que les son dedicados, y llamándolos con sus rezos. El *apu* generalmente aparece en medio de la asamblea bajo el aspecto de un halcón o de un cóndor. No es permitido abrir los ojos, de modo que solo se oyen el aleteo del pájaro y la alterada voz del *apu* (cada *apu* tiene un tono de voz —*kunka*— distinto, por lo general, muy grave o muy agudo, lo que permite distinguir la voz del *apu* y la voz propia del *altumisayuq*). Es muy notable el hecho de que los *apu* son perceptibles por todos los que atienden el cabildo, y no solo por el *altumisayuq*. El espacio de la comunicación chamánica andina es el de la percepción cotidiana.

Hechas estas aclaraciones que sintetizan nuestra propia comprensión de la cultura de los pastores de alpacas de la cordillera del Ausangate —comprensión que resulta, así lo esperamos, del diálogo—, podemos analizar los mecanismos de este diálogo, y la forma en que se elaboran interpretaciones —muchas veces equivocadas—, de la cultura del *otro*.

¿RAZÓN O SIN RAZÓN? LOS MECANISMOS DE LA INTERPRETACIÓN

La comprensión o la incomprensión, a menudo son resultado de mecanismos concretos de razonamiento y elaboración de interpretaciones. Estos mecanismos

son los que tenemos que analizar para aproximarnos a una reflexión metodológica acerca de la relación intercultural.

Algunos de ellos dependen de lo que llamaríamos *dificultades materiales de la comunicación*, es decir el tipo de instrumentos argumentativos que los interlocutores utilizan para plasmar sus ideas. Muy a menudo, cada interlocutor emplea palabras polisémicas que solo pueden ser entendidas a cabalidad cuando han sido empleadas en todas sus «situaciones de referencia».³⁵ Por otro lado, la cultura campesino-indígena recurre muy a menudo al mito como herramienta de explicación y argumentación, y el mito significa en una forma peculiar. Otros mecanismos mantienen relación con procesos de inferencia lógica. Las inferencias equivocadas son muy a menudo las que producen el malentendido, el desencuentro cultural. Es preciso, entonces, que analicemos ejemplos de inferencias equivocadas a partir de los dos diálogos de apertura. Por último, reflexionaremos acerca de la situación de transformación cultural y de aculturación,³⁶ y su importancia para la interpretación y el diálogo intercultural.

LAS DIFICULTADES MATERIALES DE LA COMUNICACIÓN

La polisemia

Retomemos el primer diálogo:

X. R.: 6 /Pero entonces, una vez que se les inicia, ¿esas personas se vuelven *paqu*, o *altumisayuq*?

Br. C.: 7 /Una vez que son iniciados, ¡se vuelven *paqu*, siempre, pues! ¡*Altumisayuq*, siempre, pues! Los que son iniciados son cogidos por el rayo. Entonces, después se hacen iniciar —*qarpachikuy*—. Listo: son *paqu* y *altumisayuq*.

X. R.: 8 /Pero ¿cuál es la diferencia?

Br. C.: 9 /¿Cuál será la diferencia? Esa es su condición, ¿no es cierto? Los *apu* son para ellos... ellos se hacen iniciar, así. ¿Quién hace esa

³⁵ «Quand on a compris parfaitement le sens de tous les mots du langage indigène dans toutes les situations de référence, on a terminé l'étude de cette société» (Evans-Pritchard 1951).

³⁶ Entendemos el término *aculturación* en su acepción general: «el conjunto de procesos complejos de contacto cultural a través de los cuales sociedades o grupos sociales asimilan, o se ven imponer, aspectos o conjuntos de aspectos culturales provenientes de otras sociedades» (Bonte e Izard 2000).

qarpación? Esos *apu*, pues, la hacen, esos cerros: hay grandes lomas, grandes puntas: esas son las que hacen eso./ 10 /Son lisos, llegan y dicen al hombre: «Tú harás esto, o esto, hijo». Ahí nomás.

X. R.: 11 / ¿Entonces, al comienzo, primero son *paqu*, y después se vuelven *altumisayuq*?

Br. C.: 12 /No. No. Si el rayo los coge, entonces pueden. No podrían convertirse en *paqu* así nomás, ni tampoco el *altumisayuq* podría [iniciarlos]. No. [El rayo] llega desde la altura, desde arriba: «lliw, q' aqq»./ 13 /Y después [los que han sido golpeados por el rayo] se despiertan: «Ah, ah... ¿Dónde estuve? ¿Estoy borracho?», así dicen. Esas personas saben. El otro no, ¿cómo se llama?... El que es *paqu* nomás no, no se puede hacer.

Aparentemente, existe aquí una contradicción entre dos proposiciones:

- *p*: *paqu* y *altumisayuq* son dos palabras sinónimas («¡se vuelven *paqu*, siempre, pues! ¡*Altumisayuq*, siempre, pues!»)
- no *p*: *paqu* y *altumisayuq* son dos palabras no sinónimas (el *paqu* no sabe como sabe el *altumisayuq*)

Tenemos la situación (*p* y no *p*) que contradice —y valga la redundancia— el principio de no contradicción. Pero esto se debe a que, en realidad, la palabra *paqu* no ha sido aquí examinada en todas sus «situaciones de referencia». El diálogo no presenta una sola situación de referencia; más bien, la palabra *paqu*, con significados distintos que corresponden a situaciones de referencia distintas, es empleada en forma polisémica en el diálogo. No es posible aislar, para cada uso, su situación de referencia correspondiente. Esta es una de las principales dificultades de la interpretación en Antropología: «El fracaso en distinguir los distintos significados de un homónimo es una de las fuentes más fértiles de equivocación en Antropología» (Malinowski 1935). Es necesario entender el significado de la palabra *paqu* en todas las situaciones de referencia, lo cual significa: a) que es necesario contextualizar palabras, creencias, y situaciones sociales, si queremos entender su significado; y b) que la contextualización no significa hacer una lista de las situaciones concretas de uso de las palabras polisémicas sino, más bien, entender la estructura de la sociedad en que estas palabras adquieren significado, es decir, lograr una aprehensión de la totalidad de los contextos de significación.

En el caso de la cultura de los pastores de alpacas de la cordillera del Ausangate, *paqu* puede significar —en determinadas situaciones de referencia—: *pam-pamisayuq*, *kuka qhawaq*, etc.; es decir, ‘oficiante ritual que no tiene el poder de comunicar con los espíritus del *mundo-otro*’. Este es el significado que adquiere en el uso «el *paqu* no sabe como el *altumisayuq*». En otros contextos, *paqu* adquiere significado genérico de ‘sacerdote andino’, o ‘curandero profesional’ (Cusihamán 2001), y en este sentido es una palabra de significado más general que *altumisayuq*. Los *altumisayuq* son un tipo particular de *paqu*. Este es el sentido de la palabra en la parte inicial del primer diálogo. Es probable que en este caso sea necesario buscar las razones de la polisemia de *paqu* en un proceso histórico de diferenciación semántica, puesto que *altumisayuq* es una palabra derivada del castellano, mientras la raíz *paqu* es propiamente quechua y se encuentra en otras palabras como *paqu-cha* ‘alpaca’.

Sin embargo, aunque se hayan aclarado las dificultades léxicas, en la traducción e interpretación del discurso puede subsistir otro tipo de dificultades. Consideramos, pues, que las ambigüedades léxicas no son las únicas ambigüedades que se presentan al etnógrafo y al antropólogo.³⁷

El mito como pensamiento analógico

Volvamos al primer diálogo:

X. R.: 22 /Pero ¿por qué no aparecen nuevos *altumisayuq*?

Br. C.: 23 /Eso digo yo también. ¿Cómo es, papá? No sé. Antes había. Es así como, por ejemplo, [como el perro de un hombre] comía [...] a las vizcachas, entonces [los *apu* habían hecho desaparecer] al perro. Entonces, inmediatamente [el hombre y el *altumisayuq*] se ponen a llamar [a los *apu*]. No había que caminar lejos [para encontrar a un *altumisayuq*]./ 24 /En el Sayriyuq había. Había. En las lomas del Sayriyuq vivía ese *altumisayuq*. Si tú fueras *altumisayuq*, y que viviéramos juntos en las lomas del Sayriyuq, y si mi perro desapareciera, entonces te rogaría que [llames a los *apu*]./ 25 /Así: «Mi perro ha desaparecido, llama [a los *apu*] por mí». Eso te diría, ¿ves? «También han desaparecido las vizcachas». «Ya, listo, vas a venir en la tarde, entonces llamaremos»./ 26 /Entonces llamarías, y el *apu* contestaría: «Tu perro está ahí»,

³⁷ Por esta razón es necesario reflexionar en términos de mecanismos de significación, y de lógica. Véase Laugier y Bonnay 2003.

¿no es cierto? Entonces, [el hombre y el *altumisayuq*] se acercan a la cueva, y ahí encuentran al perro. Hoy en día, ¿por qué será que ya no hay *altumisayuq*? Ya no los vemos.

A mi pregunta acerca de la existencia concreta de los *altumisayuq*, Braulio Ccarita contesta con un mito que ilustra varias cosas: en primer lugar, la práctica ritual de los *altumisayuq*; en segundo lugar, las relaciones que se dan entre los *apu*, por un lado, y los animales salvajes (vizcacha, zorro) y domésticos (perro), por el otro; en tercer lugar, el poder del *apu* que es capaz de hacer desaparecer animales. Concluye retomando mi pregunta inicial «Hoy en día, ¿por qué será que ya no hay *altumisayuq*?», lo cual demuestra que la pregunta se ha mantenido en segundo plano. Y es que el mito acerca del *Sayriyuq* y el *altumisayuq* da a conocer el poder del *apu*, su control sobre los *animu* de los animales y su capacidad para *hablar* —en cuanto *animu*— en el espacio de la percepción cotidiana, que es precisamente el espacio en el que se realizan los cabildos chamánicos. Dicho de otra forma, mediante una transposición hacia un plano distinto (se habla de desapariciones de animales), el mito explica por qué la existencia del *altumisayuq* es no solamente posible, sino necesaria. Las razones por las cuales los animales desaparecen —y reaparecen— son las mismas que las que explican y justifican la existencia de individuos excepcionales llamados *altumisayuq* —y la desaparición de estos individuos es, por tanto, más incomprensible aun—. «Si es posible que desaparezcan misteriosamente animales, entonces también es posible que existan *altumisayuq*», nos dice el mito. Estamos frente a una analogía:

	individuo	individuo
==	<i>altumisayuq</i>	animales

Como ha mostrado Claude Lévi-Strauss, la explicación mítica es una explicación por analogía: el mito casi siempre se cuenta para contestar una pregunta, para resolver un problema. Para lograrlo, transpone el problema hacia otro plano, donde cobra nuevo significado y encuentra solución. La narración es, por lo tanto, una argumentación analógica que hace entrever al interlocutor posibilidades de correspondencia, correspondencias en las que se aclaran los significados de las cosas y la coherencia general de un sistema interpretativo. Por lo tanto, la comprensión global solo se alcanza una vez que se pueden establecer correspondencias dentro del conjunto de mitos elaborados por una sociedad,³⁸ es decir, el conjunto de analo-

³⁸ Incluso puede resultar necesario considerar el conjunto de mitos forjados en un espacio geográfico relativamente amplio, puesto que cada sociedad tradicional elabora sus mitos teniendo en cuenta —transformando— los mitos de las sociedades vecinas. Véase Lévi-Strauss.

gías.³⁹ En realidad, el mecanismo de la significación siempre procede por correspondencias y analogías, solo que en el mito los elementos nucleares que sirven para elaborar significados no son morfemas o palabras, sino lo que Lévi-Strauss llama «mitemas», tramas narrativas de base que, combinadas entre sí, producen el relato. Este mecanismo de correspondencia no es otra cosa que el mecanismo general de la significación: «"significar" es [...] volver a encontrar, en un plano distinto, un equivalente formal del significado que buscamos»⁴⁰. En este sentido, el mecanismo de explicación mítica «refleja condiciones generales de ejercicio del pensamiento»⁴¹.

Por eso podemos decir, como plantean Javier Monroe y Fabrizio Arenas, que «cada historia tiene su verdad»⁴². Las verdades míticas no son literales, sino analógicas. Cuando descartamos un mito porque sus verdades no son científicas, no las ubicamos en el plano de significación que les corresponde. Esta es una fuente de errores interpretativos.

El rito como espacio de resolución de las contradicciones

Cabe resaltar que no todas las contradicciones de un discurso deben y pueden ser resueltas dentro del espacio de este mismo discurso. En particular, las sociedades tradicionales (aquellas cuya organización descansa en normas dictadas por la tradición, como las sociedades campesino-indígenas), enfrentadas con el reto de hacer coincidir el orden social con un orden natural inmutable, no establecen una diferenciación radical entre el orden social y el orden natural, como lo hacen las sociedades modernas, sino que buscan establecer la coherencia del orden social sobre la base de una observación minuciosa de los fenómenos naturales. En este

³⁹ «Le propre du mythe, c'est, confronté à un problème, de le penser comme l'homologue d'autres problèmes qui se posent sur d'autres plans: cosmologique, physique, moral, juridique, social, etc. Et de rendre compte de tous ensemble» (Lévi-Strauss y Eribon 1990: 194).

⁴⁰ «Quand nous nous demandons d'une manière générale ce que veut dire le verbe «signifier», nous nous apercevons qu'il s'agit toujours de retrouver dans un autre domaine un équivalent formel du sens que nous cherchons. Le dictionnaire est l'illustration de ce cercle logique. La signification d'un mot est donnée au moyen de mots dont la définition fait elle-même appel à d'autres mots. [...] Nous croyons avoir découvert le sens d'un mot ou d'une idée quand nous réussissons à leur trouver de multiples équivalents relevant d'autres champs sémantiques. La signification n'est rien d'autre que cette mise en correspondance. C'est vrai pour les mots et aussi pour les concepts» (Lévi-Strauss y Eribon 1990: 198).

⁴¹ «Et parce que le mythe procède au moyen d'images et d'événements, qui sont de gros objets, il présente ce phénomène sous un jour plus cru, de façon plus massive, mais qui reflète des conditions très générales de l'exercice de la pensée» (Lévi-Strauss y Eribon 1990: 198).

⁴² Monroe y Arenas 2003: 46.

tipo de sociedades los hombres se encuentran inmersos en «estructuras de contradicción».⁴³ Las estructuras sociales y el orden natural no coinciden en la mayoría de los casos, salvo en aspectos puntuales. La función del ritual es, en particular, la de resolver estas contradicciones mediante una actuación en la que se atribuye a las personas, instituciones sociales u objetos una que otra de las propiedades contradictorias que tienen dentro del sistema global de equivalencia que se busca tejer entre el orden natural y el orden social. Por ejemplo, en el caso del totemismo: «El sistema de representaciones totémicas permite unificar campos semánticos heterogéneos, a costas de contradicciones que el ritual tendrá como función superar “actuándolas”» (Lévi-Strauss 1962: 118). Por tanto, el diálogo intercultural, en particular cuando se establece entre dos culturas —una de las cuales es de tipo tradicional— abarca el *conjunto* del espacio social y los varios mecanismos donde se resuelven las contradicciones que el grupo social reconoce como tales.

Ahora bien, ¿agota esto, acaso, el conjunto de las dificultades de elaboración de interpretaciones y comprensión intercultural? Veremos ahora que no.

RACIONALIDAD Y LOGICIDAD. LAS INFERENCIAS LÓGICAS

En general, desde el punto de vista de la ciencia —cimiento a partir del cual se erige la cultura de la modernidad—, para que una argumentación pueda ser calificada como *razonamiento*, y el sujeto que la produce, como *razonable* o *racional*, es necesario que esta argumentación se desarrolle según una serie de principios lógicos fundamentales, principios que conforman las normas de base de la lógica: lo racional es «[...] lo que es lógico y conforme a un método adecuado» (Lalande 2000: 890). Ya hemos recordado en nuestra introducción algunos de estos principios fundamentales: el principio de no contradicción, el principio del tercio excluido. Habría que añadir el principio de identidad (*p* es o siempre cierto o siempre falso; es decir: *p* es *p*) y el principio de la doble negación (lo contrario de lo contrario de *p* es siempre *p*).

Razonar es realizar inferencias lógicas que nos permitan partir de la verdad de una proposición *p* y llegar la verdad o falsedad de una proposición *q*. Las inferencias lógicas son las que deben respetar los principios fundamentales de la lógica clásica. Vamos a ver cómo ciertas inferencias que realizan los actores inmersos en

⁴³ «La matière des contradictions compte moins que le fait que les contradictions existent, et il faudrait de bien grands hasards pour que l'ordre social et l'ordre naturel se prêtassent d'emblée à une synthèse harmonieuse. [...] Les hommes ont souvent recours aux mêmes moyens pour résoudre des problèmes dont les éléments concrets peuvent être très différents, mais qui ont en commun d'appartenir tous à des «structures de contradiction»» (Lévi-Strauss 1962: 118)

una cultura campesina-indígena pueden parecer, a primera vista, contradictorias con los principios de la lógica clásica.

Del mal uso de la relación de implicancia

Considérese el primer diálogo, en el fragmento que ya hemos analizado. Parece que tenemos una inferencia (en este caso, un silogismo):

1. «Si el rayo los coge, entonces pueden», que podríamos traducir por: «Todos los hombres cogidos por el rayo son *paqu* o *altumisayuq*».
2. «Recién después de esto esos *paqu* se hacen iniciar con otra persona, y entonces, en ese instante [cuando son iniciados], dicen: “Soy *paqu*, así, ya soy distinto”», que podríamos traducir por: «Hay gente cogida por el rayo que no es *paqu* ni *altumisayuq*».

Es decir, si formalizamos:

- $$\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ Todos los hombres cogidos por el rayo son } altumisayuq. \\ 2. x \text{ es cogido por el rayo.} \\ 3. x \text{ no es } altumisayuq. \end{array} \right.$$

Silogismo (1) que podríamos sintetizar en la siguiente forma:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{Todo } f \text{ es } g \\ x \text{ es } f \\ x \text{ no es } g \end{array} \right. \quad \text{O también} \quad \left\{ \begin{array}{l} \text{Todo } f \text{ implica } g \\ x \text{ es } f \\ x \text{ no es } g \end{array} \right.$$

Esto aparentemente contiene una contradicción, pues tenemos dos proposiciones contradictorias: p («Todos los hombres cogidos por el rayo son *altumisayuq*») y no p («Todos los hombres cogidos por el rayo no son *altumisayuq*»), afirmadas simultáneamente como ciertas.

En realidad, la contradicción resulta del hecho de que hemos construido una relación lógica —de implicancia— a partir de una relación de causa-efecto implícita que para ser cierta exigía mayores condiciones que la relación lógica de implicancia. Para que «Si el rayo los coge, entonces pueden» se convierta en «Todos los que son cogidos por el rayo son *altumisayuq*» se requieren otras condiciones implícitas, no mencionadas en un primer momento por el interlocutor.⁴⁴ Al afirmar

⁴⁴ «La notion de conséquence est une notion métalogue» (Blanché 1996: 39). La relación de implicancia no es una relación de causa-efecto. Es decir: el hecho de ser cogido por el rayo no es causa de la consecuencia «ser *altumisayuq*».

en el plano lógico que «ser cogido por el rayo» (*f*) implica «ser *altumisayuq*» (*g*) (es decir, que si *f* es cierto entonces *g* es cierto), nos olvidamos de una serie de condiciones reales e implícitas que también intervienen en la formación del *altumisayuq*⁴⁵ como, por ejemplo:

- a) Que todos aquellos que han sido cogidos por el rayo tengan la voluntad de convertirse en *altumisayuq*.
- b) Que se hagan iniciar —*qarpachikuy*— por un maestro.
- c) Que la iniciación sea exitosa.
- d) Que hayan sido iniciados por su padres o abuelos (posibilidad mencionada en el segundo diálogo).
- e) Etc.

El error no proviene tanto de nuestro interlocutor, sino de la forma apresurada en que construimos relaciones de implicancia o generalizaciones que, en lenguaje lógico formal, devienen en relaciones de implicancia.

Existen proposiciones indeterminadas

Consideremos el segundo diálogo:

X. C.: 6 /[...] Tú conoces bastante [sobre] enfermedades. Pero hay algo que no entiendo, que no sé: ¿por qué es que hay tantos nombres distintos: *altumisayuq*, *paqu*...?

Ba. C.: 7 /Esos son tan poderosos como Dios. Si yo fuera *altumisayuq*, entonces llamaría a tu *paraje*. Incluso si no lo conociera de antemano. Aunque tú nomás lo conocieras. [Él me diría si tengo que] mirar [en la coca] o no. Si tengo que curar o no. [...]

X. R.: 10 /Pero algunas personas me dijeron que los *altumisayuq* pueden hablar con los *apu*. Pero que los *paqu* no lo pueden. ¿Es cierto o no?

⁴⁵ Incluso podría ser que, efectivamente, todos los que cogidos por el rayo sean *altumisayuq*. Pero la razón por la cual serían *altumisayuq* no necesariamente tendría que ser que han sido cogidos por el rayo. Que exista siempre coincidencia entre dos hechos no necesariamente significa que uno sea la causa del otro o viceversa. Véase sobre este punto Blanché 1996.

Ba. C.: 11 /No es cierto, no. Hoy en día ya no se puede. Antes sí: con los abuelos [era posible]. Pero hoy en día, ya no hay. Yo digo la pura verdad: si hay gente capaz de hacer eso o si no la hay. [...] 12 /Los *paqu*, los *hampiq*: sí los hay. [...]

Este diálogo también parece contener dos afirmaciones contradictorias que podríamos resumir de la siguiente forma:

1. «Esos [los *paqu*, los *altumisayuq*] son tan poderosos como Dios. Si yo fuera *altumisayuq*, entonces llamaría a tu *paraje*. Incluso si no lo conociera de antemano. Aunque tú nomás lo conocieras. [Él me diría si tengo que mirar [en la coca] o no. Si tengo que curar o no]. Podríamos sintetizar este enunciado en la forma siguiente: «Los *altumisayuq* pueden llamar a y hablar con los *paraje*». Recordemos que *paraje* es un término sinónimo de *apu*.
2. «No es cierto, no. Hoy en día ya no se puede. Antes sí: con los abuelos [era posible]. Pero hoy en día, ya no hay. Yo digo la pura verdad: si hay gente capaz de hacer eso o si no la hay. [...] 12 /Los *paqu*, los *hampiq*: sí los hay». Aunque consideremos el uso polisémico que hace Basilio de la palabra *paqu*, podríamos sintetizar su afirmación de la forma siguiente: «Ya nadie puede hablar con los *apu*».

Esto conforma un silogismo (2) de la siguiente forma:

- $$\left\{ \begin{array}{l} 1. x \text{ es un } altumisayuq. \\ 2. \text{ Todos los } altumisayuq \text{ pueden hablar con los } apu. \\ 3. x \text{ no puede hablar con los } apu. \end{array} \right.$$

De manera más formalizada:

- $$\left\{ \begin{array}{l} x \text{ es } f \\ \text{ Todos los } f \text{ son } g \\ x \text{ no es } g \end{array} \right.$$

De nuevo estamos frente a una contradicción: se afirma simultáneamente «Todos los *f* son *g*» y «Todos los *f* no son *g*». En otros términos: «*f* implica *g*» y «*f* no implica *g*».

Sin embargo, esta vez, la fuente de error no proviene de la construcción de la relación de implicancia, sino de la premisa 1: «*x* es un *altumisayuq*». Es muy

probable que « x es un *altumisayuq*» sea un enunciado indeterminado, es decir, que no es ni cierto, ni falso, que es *posible*.⁴⁶ El valor «indeterminado» se aplica en particular a aquellos enunciados que pueden ser válidos en el futuro pero no lo son en la actualidad.⁴⁷ Algo así como «es posible que x sea *altumisayuq*», a pesar de haber sido formulado en forma asertiva: « x es un *altumisayuq*». Si « x es un *altumisayuq*» es indeterminado, entonces « x no puede hablar con los *apu*» no es falso, sino simplemente indeterminado. Y, en efecto, muchas veces el estatuto real de *altumisayuq* de determinado individuo se mantiene en el área de lo *posible*, es decir, de la indeterminación.

Véase de nuevo el primer diálogo:

B. C. 4 /No es tan fácil, por eso que ahora ya no hay [iniciadores], solo quedan pocos. Dicen que a Teófilo también lo ha iniciado otro: [Teófilo] no es mi hijo, ¿cómo sabría yo? Él es un iniciado —*qarpasqa*—./ 5 /No sabemos nada, de repente ha sido realmente iniciado; de repente, no. Él hace las cosas tal como se debe hacer. Pero yo no te diría, carajo: «Teófilo es un buen iniciado, un hombre que ha recibido *k'intu* de coca»; no te diría eso».

Los enunciados mágico-religiosos, en particular, son a menudo indeterminados. En el caso de los azandes, por ejemplo, la acusación «Es un brujo» se mantiene frecuentemente como enunciado indeterminado, pues el brujo puede hacer uso o no de su brujería.⁴⁸ De la misma manera « x es un *altumisayuq*» es frecuentemente indeterminado.

Cuando concluimos que el silogismo 2 contiene una contradicción, el error es nuestro: proviene del hecho de que hemos convertido una proposición indetermina-

⁴⁶ «Plutôt que de considérer que les énoncés à caractère magique sont toujours indéterminés parce que hautement théoriques, on pourrait suggérer qu'ils sont parfois indéterminés parce que vagues» (Laugier y Bonnay 2003)

⁴⁷ Véase Da Costa 1997: 140. De la misma manera, Blanché explica: «En fait, nous nous heurtons souvent à des propositions dont nous admettons bien qu'elles sont, en soi, vraies ou fausses, mais que nous ne pouvons cependant, en raison de notre ignorance, ranger ni dans la case V, ni dans la case F. En introduisant comme troisième valeur un «possible», il suffit alors de l'entendre comme un possible *épistémologique*, au sens où je réponds «c'est possible» quand on me demande si j'ai rêvé la nuit dernière ou si le nombre 4.321 est divisible par 7. Le «vrai» et le «faux» seront, solidairement, affectés de la même nuance épistémologique, et signifieront la certitude, positive ou négative» (Blanché 1996: 100).

⁴⁸ «Also Zande doctrine includes the notion that even if a man is the son of a witch and has witchcraft-substance in his body he may not use it. It may remain inoperative, «cool» as the Azande say, throughout his lifetime, an a man can hardly be classed as a witch if his witchcraft never functions» (Evans-Pritchard 1976 [1937]: 4).

da en una proposición cierta absolutamente. Sin embargo, vale la pena preguntarse: ¿por qué son los enunciados mágico-religiosos frecuentemente indeterminados? ¿No podrían ser verdades tan asentadas e irrefutables como las verdades empíricas que son o falsas o ciertas? Y si no son irrefutables, ¿entonces por qué se afirma que son indeterminadas, «posiblemente ciertas», en vez de francamente falsas? Abordaremos esta cuestión en el siguiente punto.

Existen verdades de facto y verdades de iure

En el primer diálogo existen enunciados semejantes al que acabamos de analizar en el punto anterior. Recordemos por ejemplo:

Br. C.: 7 /Una vez que son iniciados, ¡se vuelven *paqu*, siempre, pues! ¡*Altumisayuq*, siempre, pues! Los que son iniciados son cogidos por el rayo. Entonces, después se hacen iniciar —*qarpachikuy*—. Listo: son *paqu* y *altumisayuq*.

[...]

Br. C.: 12 /[...] Si el rayo los coge, entonces pueden. No podrían convertirse en *paqu* así nomás, ni tampoco el *altumisayuq* podría [iniciarlos]. No. [El rayo] llega desde la altura, desde arriba: «*lliw, q'aqq*»./ 13 /Y después [los que han sido golpeados por el rayo] se despiertan: «Ah, ah... ¿Dónde estuve? ¿Estoy borracho?», así dicen. Esas personas saben. El otro no, ¿cómo se llama?... El que es *paqu* nomás no, no se puede hacer.

[...]

X. R.: 33 /¿Los *altumisayuq* de ahora no son verdaderos como antes?

Br. C.: 34 /Ya no. Ahora son ellos mismos los que hablan, eso es lo que he oído decir. Ellos mismos son quienes hablan, cambiando su voz, esos *altumisayuq*, es el hombre nomás el que habla. Eso dicen, no sé./ 35 /Por eso ahora ya nadie cree. La gente se da cuenta. Ellos mismos [los *altumisayuq*] apagan la vela, y entonces empiezan a hablar con otra voz. Eso es lo que cuenta la gente.

Es decir: «Los *altumisayuq* “pueden” [hablar con los *apu*]» (*p*). Y, por el otro lado: «Los *altumisayuq* que conozco, los de ahora, no pueden [hablar con los

apu]]» (no *p*). Entonces, si la condición de *altumisayuq* de aquellos que se autodenominan tales es siempre puesta en tela de juicio, ¿por qué es necesario insistir en la posibilidad de que existan *altumisayuq*?

Es que, en realidad, la posibilidad de que existan personas con poderes como los que se atribuyen a los *altumisayuq* es necesaria para salvaguardar la posibilidad lógica del sistema general de representaciones en el que cobran sentido no solo los *altumisayuq*, sino también el conjunto de nociones que permiten explicar los fenómenos. En otras palabras: existen enunciados que es necesario formular como verdades de iure, aun cuando su estatuto de facto se mantenga siempre incierto. «Todos los *altumisayuq* pueden hablar con los *apu*» es un enunciado de este tipo. Si se pone en duda su carácter de verdad de iure, entonces ya no se cree que en el sistema general de representaciones sea legítimo que existan *altumisayuq* porque existen *apu* que son ordenadores —*kamachiq*—, que determinan el conjunto de fenómenos naturales en un espacio geográfico dado, que pueden, por tanto, ordenar el devenir de los *animu* de los distintos seres vivos que conforman la naturaleza, etc.

Ahondando aun más, podríamos decir que la distancia entre verdades de facto y verdades de iure es mantenida —conscientemente y a propósito— por los miembros de determinada cultura que cobija estas creencias mágico-religiosas.⁴⁹

En un artículo de 1973, Jorge Flores Ochoa advirtió —aunque no explícitamente— esta diferencia entre verdades de iure y verdades de facto. En este artículo, cuenta la historia de una viuda que en uno de sus viajes fuera de su pueblo de residencia resulta encinta. Inmediatamente alega que el embarazo se debe a la acción del *soq'a machu*, una entidad del *mundo-otro* que puede tener relaciones sexuales con las personas. En efecto, la tradición prohíbe que las viudas tengan

⁴⁹ Según Núñez del Prado: «[...] en torno al prestigio de los tres tipos de especialistas que citamos en primer término, o sea el Alto-Mesayoq, el Runa-Hanpeq y el Pampa-Mesayoq, podemos decir que éste aumenta en razón directa con la distancia de su procedencia, y nos parece que el prestigio, por los menos de la primera categoría, no se encuentra en su comunidad de origen, en la cual ni siquiera son reconocidos como tales, sino que la reputación de los Alto-Mesayoq se halla en parajes distantes del lugar donde vive. Es así que los miembros de la comunidad de Qotobamba no reconocen la existencia de ningún Alto-Mesayoq dentro de su área. Sin embargo, sindicán como expertos a algunos individuos del área Q'ero. De igual manera, los Q'ero desconocen la existencia de Alto-Mesayoq en su grupo, e sindicán como tales a especialistas de la zona de La Raya (límite de los departamentos de Puno y Cuzco) y, por último, encontramos que un individuo residente en la comunidad vecina de Qotobamba es reconocido en esta área solo en calidad de Hanpeq, mientras nuestros informantes de Sonqo lo sindicán como un eficiente Alto-Mesayoq» (Núñez del Prado 1970: 106). Lo mismo indica Juvenal Casaverde Rojar (Casaverde Rojas, 1970: 224).

relaciones sexuales, y esta conducta puede traer mala suerte al conjunto del grupo social. Los vecinos del pueblo de la viuda aceptan esta versión de los hechos. Sin embargo, en discusiones íntimas, revelan que conocen la *verdad*: la viuda ha tenido relaciones con algún habitante de la población vecina: «Cuando se conversaba con ellos y se hablaba del asunto de Adela, la respuesta era la misma: había sido seducida por el *Soq'a*. [...] Sin embargo, cuando la conversación entraba por canales de mayor comunicación [...] comenzaban a comentar con toda claridad que era imposible de que pudiera estar encinta del *Soq'a*. Posiblemente quedó encinta en uno de sus viajes, dando a continuación los nombres de ellos y del posible padre, dando detalles de los encuentros y lugares de cita» (Flores Ochoa 1973: 51).

La conclusión de Flores Ochoa es la siguiente: en algunos casos, es posible que el grupo social acepte una versión mágica de lo ocurrido —aunque conozca la verdad empírica— para protegerse contra consecuencias nefastas que resultan de otros conjuntos de creencias, y que afectarían al grupo social de ser confirmada la versión empírica de los hechos: «[...] los individuos y la misma actora principal del caso sabían perfectamente que el hijo no podía ser del *Soq'a*, porque era imposible que él la hubiera fecundado. Pero se aceptaba la creencia popular [...] porque para la comunidad era más favorable aceptar esta idea, ya que de este modo tenía defensa contra otras creencias de mayor peligro social, si es que no se recurría a esta superstición explicatoria» (Flores Ochoa 1973: 53).

La primera enseñanza de este relato es clásica: las creencias nunca son fragmentos aislados; más bien, forman parte de un sistema de representaciones que es necesario considerar en su conjunto. La segunda es que un individuo, inmerso en una cultura indígena no moderna puede afirmar la existencia de seres del *mundo-otro*, como los *soq'a machu*, y dar ejemplos de casos concretos de su manifestación, aunque sepa que los casos concretos a los que refiere podrían ser explicados de otra manera. Actúa, así, preservando el sistema general de creencias, así como el conjunto de normas y prácticas sociales que de él dependen. Es decir: puede ser necesario afirmar una verdad de iure («Existen los *soq'a machu*; seducen a las viudas») a costas de una verdad de facto («El *soq'a machu* ha seducido a esta viuda en particular»): las verdades de iure son las que conforman el marco interpretativo global de una comunidad determinada, y este marco contiene consideraciones de alcance mayor —diríamos, una cosmología—, cuyo plano de legitimidad no es empírico, sino *metafísico*, y que puede ser reafirmado incluso mediante *contraverdades* de facto.

Por tanto, cometemos un error al descalificar al interlocutor porque los casos concretos a los que se refiere para justificar sus creencias mágico-religiosas son siempre inciertos, no verificables. La legitimidad del sistema global de representa-

ciones se sitúa en otro plano: «Frazer dice que es muy difícil descubrir el error en la magia —y que es precisamente por ello que se ha mantenido durante tanto tiempo— puesto que una invocación dedicada a provocar lluvias, por ejemplo, terminará siempre, tarde o temprano, por surtir efecto. Pero lo que es extraño, justamente, es que los hombres no se percaten antes de que, de todas formas, siempre acabará por llover» (Wittgenstein 2001 [1967]: 17).

Ahora que hemos visto los distintos errores de interpretación que podemos cometer al inferir lógicamente a partir del discurso del *otro* cultural, vale la pena preguntarnos: en contextos de aculturación, ¿el trabajo de interpretación de las culturas no se produce acaso en el interior del mismo sujeto? ¿Cómo entender la coexistencia de sistemas de representaciones distintos dentro de un mismo sujeto? ¿Cómo interpretar entonces esta coexistencia?

DISCURSOS TRANSICIONALES EN SITUACIÓN DE ACULTURACIÓN

Volvamos al segundo diálogo:

Ba. C.: [...]1 /Ellos [los jóvenes, los niños] no se dan cuenta. Los únicos quienes nos damos cuenta de todo esto somos los viejos, los abuelos. ¡Así es! Los niños ya no se dan cuenta. «¿Qué es eso?», dicen. «Las montañas no viven», dicen./ 2 /Pero, según yo sé, nuestro Dios ha dejado todo encargado [a las montañas, a los *apu*]. Nuestro Dios nunca morirá, ¿no es cierto? ¿Acaso nuestro Dios ha muerto, luego de haber sido matado, y enterrado? No, ¿no es cierto?/ 3 /Aún no sabemos el día en que regresará. ¿Es así, o no? Algunos dicen: «Nuestro Dios ha muerto, ya está enterrado. Estas montañas son el diablo —*sagra*—, Satanás». Pero no es así./ 4 /Ahora, nosotros ofrecemos libaciones. Nuestro Dios es quien dejó todo encargado [a los *apu*], hasta el día en que regrese a la punta de las montañas. El día en que regrese, ellos [los *apu*] se derrumbarán, las rocas se amontonarán, el agua se secará. Las montañas se derrumbarán, las piedras se caerán... Ya se sabe, ¿no [es] cierto?/ 5 / Ese es el catecismo del Señor, no [es] cierto? Las pampas se voltearán, y entonces habrá ricos, millonarios: quienes son pobres, desgastados, [serán ricos] en el *hanaq pacha*. Eso nomás.

[...]

X. R.: 25 /Entonces, ¿tú sabrías para qué cosa es cada ofrenda? Por ejemplo, esa *qañiwa*, ¿para qué sirve?

Ba. C.: 26 /Esa es nuestro pan.⁵⁰ Ofrenda con pan. Es el pan de nuestro Dios. Como cristiano. Ese es nuestro pan. Ellos también [los *apu*] nos han dado la coca.⁵¹ Con esto. Es así como se debe hacer./ 27 /¿Por qué nos preguntaríamos: «¿Los cerros! ¿Por qué tendríamos que ofrecer estas plantas?», diríamos? Pero es así. Es así como se debe hacer. Yo le echo todo a la *misa*,⁵² ¿no [es] cierto? ¡Es así, pues!/ 28 / Con estas cosas, ellos [los *apu*], reciben la ofrenda; es así como la reciben. Ellos son los vigilantes, los que el Señor ha dejado..

En este diálogo nuestro interlocutor produce una síntesis original, aunque muy puntual (se refiere específicamente al acto de realizar ofrendas para los *apu*) de la versión católica y de la versión autóctona del mundo. Según nuestro interlocutor, los *apu* han sido *encargados* por Dios para recibir ofrendas en su nombre, hasta el día de su retorno. Por ello, es legítimo hacer ofrendas a los *apu*, e incluso considerarlos como seres vivos: la equivocación puede estar, más bien, en no realizar las ofrendas y considerar a los *apu* como montañas muertas, sin *animu* (actitud frecuente en los jóvenes, en particular en aquellos que han emigrado hacia las ciudades: «¡Así es! Los niños ya no se dan cuenta. “¿Qué es eso?”, dicen. “Las montañas no viven”, dicen»).

La contradicción radical entre dos cosmologías («Dios es creador del mundo, responsable de su existencia y de su per-existencia» (Fénelon 1990) —cosmología 1—; «Los *apu* son ordenadores, *kamachiq*» —cosmología 2—) es obviada y, en su lugar, se establece lo que podríamos llamar un *discurso transicional*, que resuelve la contradicción en aspectos puntuales —en este caso, para fines de realización de ritos propiciatorios para el ganado— pero que no pretende producir una síntesis global, estable y homogénea. En este sentido, los discursos transicionales son producidos una y otra vez, en circunstancias particulares en las que las contradicciones se hacen demasiado evidentes para no ser resueltas.⁵³ Estos discursos transicionales no resuelven la contradicción dialécticamente, sino que atenúan sus

⁵⁰ La *qañiwa* es una planta altamente nutritiva. Un cuento de la región de Phinaya cuenta que es regalo de una estrella a un pastor de alpacas. El cuento enfatiza el valor nutritivo de la *qañiwa*, y su rusticidad, la que le permite resistir todo tipo de climas.

⁵¹ Hay un cuento de la región que demuestra que algunos *apu* pueden tener reservas de coca en su entrañas. Véase Ricard Lanata 2003.

⁵² *Misa*: este término se aplica tanto al conjunto de objetos mágicos que el *altumisayuq* emplea para invocar a los *apu*, como a la ofrenda con todos sus ingredientes (que pueden variar de acuerdo con el destinatario; véase Fernández Juárez 1997).

⁵³ Según Estermann, algo semejante ocurrió durante muchos siglos con el encuentro entre el pensamiento cristiano y el pensamiento griego: «[...] la gran prueba de fuego para el pensamiento

aspectos más atentatorios contra la vida social y la supervivencia de esquemas interpretativos distintos en la mente del individuo. Las reflexiones que hiciera Cornejo Polar acerca del migrante valen sobre todo en contextos de aculturación en medio rural: «[El sujeto en el que coexisten identidades y esquemas interpretativos distintos] es un sujeto descentrado [...] en cuanto se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo *no* dialéctico. Acoge no menos de dos experiencias de la vida que la migración [...] no intenta sintetizar en un espacio de resolución armónica» (Cornejo Polar 1996: 844-845).

En un contexto como este, ¿cuál es la *buena* versión del mundo? ¿Cuál la más cierta? ¿La más *racional*? Probablemente esta pregunta ya no tenga aquí sentido. Más bien, el individuo con mayor capacidad reflexiva será capaz de producir, de la manera más satisfactoria, discursos transicionales que permitan pasar de una *versión correcta del mundo*⁵⁴ a otra, es decir, para retomar palabras de Nelson Goodman, de un «esquema conceptual correcto» a otro: «demostrar que dos versiones son versiones del mismo mundo implica demostrar de qué forma concuerdan una con otra». ⁵⁵ «Conocer [...] es encontrar un ajuste [entre distintas versiones del mundo]» (Goodman 1992: 31). Podríamos decir, entonces, que distintos sistemas de *representaciones* pueden coexistir dentro de determinado individuo, y que es necesario encontrar para ello discursos transicionales puntuales. Las contradicciones entre sistemas de representaciones no son propias de determinada cultura, sino características de algún tipo de situación de aculturación.

Ahora que hemos examinado algunos ejemplos de mecanismos interpretativos (comprensión semántica y estructural del mito, inferencia lógica, interpretación en contextos de aculturación), es decir, que hemos revisado algunos de los pasos de la interpretación en Antropología en cuanto comprensión de la razón (mediante la cual la razón y, particularmente, la razón moderna⁵⁶, se apropia del objeto de la alteridad cultural y elabora interpretaciones), detengámonos un instante para preguntarnos si esta comprensión tiene necesariamente que establecerse bajo el auspicio exclusivo de la razón. ¿Sigue siendo un auténtico diálogo aquel que parte de la

griego se da en el encuentro con la tradición judeo-cristiana, que al comienzo (siglo II d. [de] C.) era más bien un choque de dos concepciones incompatibles. Empieza entonces una suerte de «cohabitación intelectual» de dos concepciones y culturas, a pesar de que no llegaron a ser compatibles en muchos puntos (concepción del tiempo, individualidad, modalidad, antropología)» (Estermann 1994: 3).

⁵⁴ Acerca de la noción de *corrección*, véase nota 24.

⁵⁵ «Montrer que deux versions sont des versions du même monde implique qu'on montre de quelle manière elle s'accordent entre elles» (Goodman 1992: 167).

⁵⁶ En cuanto sistema de principios, vinculados con la filosofía moderna, para el uso de la facultad de razonar.

premisa que afirma que las culturas deben ser *validadas* tras el examen riguroso que de ellas hace la razón? ¿No debemos protegernos ante esta pretensión de la razón de ser criterio absoluto de legitimación? ¿O, más bien, conviene reformular el mandato de la razón, dentro de un proceso dialógico de elaboración de interpretaciones?

LOS RIESGOS DE LA OBJETIVACIÓN

Razón y cultura

Uno de los principales motivos por los cuales tendríamos que relativizar el papel de la *razón* en la práctica antropológica —al menos de aquella razón que apela a los mandatos de la lógica clásica bivalente— entendida en cuanto facultad de entender el *orden* de las cosas, y por los cuales, también, tendríamos que relativizar la calificación —o descalificación— de las culturas campesino-indígenas, es que toda cultura —y todo individuo— encubre a menudo sus propias contradicciones, y no elabora siempre un sistema íntegramente coherente de principios, representaciones, actitudes sociales, etc. «¿Porque considerar las ocurrencias de contradicciones como esenciales? A fin y al cabo, nuestras propias sociedades [las occidentales] ofrecerían sin duda numerosos ejemplos de contradicciones si fueran sometidas a la curiosidad de un antropólogo extraterrestre» (Laugier y Bonnay 2003).

Sin embargo, la acusación de irracionalidad es una de aquellas que, históricamente, ha permitido descalificar la cultura de los pueblos campesino-indígenas. Por ello era preciso dedicar un esfuerzo a desmontar los mecanismos de argumentación y elaboración de interpretaciones que sustentan las acusaciones de irracionalidad. Además, como hemos visto, las sociedades tradicionales elaboran complejas *estructuras de contradicción* que el rito tiene que superar mediante su conveniente *actuación*. La contradicción se encuentra, pues, en el centro del problema de la interpretación de las culturas y de la relación antropológica (y, en forma general, de la relación intercultural).

Por otro lado, puede parecer ilusorio querer racionalizar a toda costa una experiencia religiosa que se aleja —como cualquier experiencia religiosa o mística— de las verdades del *sentido común*, es decir, del ejercicio cotidiano de la razón. A partir del momento en que se considera la existencia de un *mundo-otro*, constantemente oculto y, sin embargo, constantemente develado por medio de sus manifestaciones diversas (encuentros con seres como el *soq'a machu*, enfermedades misteriosas, desaparición de animales domésticos, etc.), entonces la experiencia cotidiana en la que se elaboran las interpretaciones del *orden natural* debe tomar

en cuenta relaciones ocultas que existen en el plano del *mundo-otro*, cuyas leyes son distintas y, por tanto, no valen para la *razón*, tal como el interlocutor moderno la conoce por medio de sus producciones más frecuentes. A inicios de siglo, esta observación llevó Levy-Bruhl a concluir que el pensamiento *primitivo* es preracional. Por el contrario, en este artículo hemos hecho una apuesta por demostrar —siguiendo la senda emprendida por Evans-Pritchard— que, aunque místico, el pensamiento indígena no moderno no es, por tanto, irracional, en el sentido de desprovisto de una rigurosa lógica adecuada a la explicación de los fenómenos naturales y sociales.

Por último, puede existir la sospecha de que la racionalización del discurso del *otro* cultural —con el que estoy confrontado— pueda llevar a la objetivación de este *otro* en la medida en que el logos de la razón (por ejemplo, el discurso que ella elabora) inmoviliza al otro en una imagen estable y adecuada a mi propia voluntad de *aprehensión* del *otro*, por cuanto lo absorbe y lo niega en su calidad de *otro* libre y esencialmente *in-adecuado*. Este es el riesgo más grande, no solo para la comprensión e interpretación, sino para la relación intersubjetiva en general. Quisiera dedicar mis últimas reflexiones a este punto.⁵⁷

La relación antropológica es ante todo relación social intersubjetiva

Como hemos podido apreciar a lo largo de este trabajo, la relación entre el antropólogo y lo que llamaremos su *interlocutor* (en vez de *informante*) se produce mediante enunciados concretos, y siempre frente a actores concretos que los producen. Esta relación es ante todo intersubjetiva y, por lo tanto, debe salvaguardar la posibilidad de existencia del sujeto, libre y resistente a toda tentativa de *aprehensión* totalizadora que lo termine negando en cuanto sujeto autónomo. El sujeto es anterior —lógica y cronológicamente— a sus enunciados y elaboraciones culturales, aunque estos fuesen colectivos. El sujeto debe darse a conocer en una relación inmediata, es decir, en una relación que prescinde de la mediación de un logos totalizador.⁵⁸ Una permanente *in-adecuación* debe ser el *medio* en el

⁵⁷ Utilizaré abundantemente el trabajo de Joseph Estermann (1994), que hace una aplicación de la obra de Emmanuel Lévinas, en particular del libro de este último titulado *Totalité et Infini* (por la edición de París: Le livre de Poche, 2001).

⁵⁸ «Lévinas ha demostrado que este tipo de relación [la relación «mediada»] necesariamente «absorbe» los relatos [*relatos* en latín] y «niega» la in-adecuación o heterogeneidad fundamental entre ellos. La expresión más consecuente de la relación teórica es el totalitarismo hegeliano. Lévinas plantea pensar una relación sin mediación, una relación que es fundamentalmente in-adecuación, tomando como paradigma «la idea de lo infinito» de Descartes. Esta relación irreductible y no-homogeneizante [*sic*] es la relación ética que se manifiesta en el «cara-a-cara» del encuentro con la alteridad humana» (Estermann 1994: 19).

cual se constituya la relación que describimos, para lo cual los interlocutores deben ir desarrollando estrategias dinámicas de intercomprensión. El espacio de la relación antropológica (por no decir intercultural) es precisamente este *inter* en permanente construcción: la relación no es finalizada, ni tampoco lo es la síntesis de las culturas que en ella se encuentran en contacto.

Si el *inter* es el espacio real de la relación antropológica, entonces *la verdad* de esta relación depende de un trabajo interpretativo constantemente reemprendido. La razón tiene la facultad de aprehender la intuición sensible mediante el concepto (*Begriff*). En la relación antropológica, la razón debe renunciar al uso sistemático de esta facultad dejar que el *otro*, ante los ojos de la razón, recupere siempre su alteridad, es decir su fundamental in-adeacuación.

Entonces entendemos por qué finalmente la elaboración de interpretaciones puede tener un final feliz. En efecto, las interpretaciones no resultan de un proceso individual de traducción, inferencia y argumentación interpretativa, sino del *inter* en que las interpretaciones tienen que ajustarse a un discurso en proceso de redefinición permanente. Las interpretaciones que resultan de este juego iterativo no pertenecen al sujeto que interpreta, sino al *inter* del *diá-logo* en el que dos *palabras* (*logoi*), dos paradigmas interpretativos, se enfrentan. Las interpretaciones resultan tanto de la observación de «todas las situaciones de referencia» —para retomar la expresión de Evans-Pritchard— y de las hipótesis analíticas que a raíz de ellas se elaboran, como de la relación *dia-lógica* entre dos locutores que van reelaborando constantemente una interlocución, corrigiendo el significado de algunas palabras mediante otras palabras, y afinando interpretaciones. El mecanismo general de la significación —que es autorreferencial y circular—⁵⁹ es aquí compartido por dos *logoi* que se definen mutuamente.

Este principio —que podríamos llamar *principio de relacionalidad*— debe ser considerado como un principio hermenéutico que guía la interpretación de las culturas y, sobre todo, como un resguardo contra la tentación de considerar que es posible alcanzar una interpretación definitiva —es decir, *totalizadora*— de la cultura en general, y de la cultura de determinado individuo en particular. Esto no significa que debamos renunciar a una comprensión de las culturas no modernas: bien sabemos que los *objetos de significado* (discursos y prácticas sociales) son hechos sociales reales que exigen del antropólogo hipótesis interpretativas y que, a su vez, brindan criterios de verificación. Solo se quiere decir aquí que el trabajo de producción de tales hipótesis no puede sino resultar del diálogo entre dos sujetos. Mientras el antropólogo aprende el significado de las palabras de acuerdo con

⁵⁹ Es de esta forma que los diccionarios *significan*, como hemos señalado anteriormente (véase Lévi-Strauss y Eribon 1990: 198).

distintos contextos de enunciación, su interlocutor produce constantemente nuevas «situaciones de referencia» y nuevos discursos transicionales, que remiten a una *metaconsciencia* y a una actividad de producción de cultura.

Este resguardo debe servirnos de guía orientadora en nuestras discusiones posteriores acerca de la *cultura* y la relación intercultural. En particular, debe orientarnos a la hora de considerar el debate político sobre la representación de la diversidad cultural, en el que las *culturas* aparecen como entidades discretas — *noumena*— que pueden ser apercibidas en su totalidad y de una vez por todas. Por un lado, en efecto, las culturas se configuran por medio de procesos históricos y contextuales, y resultan de un sinnúmero de procesos cognitivos individuales, como los diálogos aquí examinados lo demuestran. Por otro lado, las creencias mágico-religiosas, del tipo he examinado a lo largo de este artículo, solo pueden ser consideradas constitutivas de una *cultura* determinada si funcionan como fenómeno social, y en particular si determinan una cosmología, es decir, si no solo buscan interpretar la naturaleza sino que producen la «idea de una sociedad» (Durkheim 1968 [1912]). Las creencias que no conforman una cosmología —en el sentido que he indicado— no son objeto de la relación intercultural porque simplemente no configuran una cultura.⁶⁰ El reto de la reconstrucción de Estados democráticos interculturales implica en primer lugar el reconocimiento de la existencia de *culturas* no modernas. Este reconocimiento parte del diálogo entre personas pertenecientes a culturas distintas, y de la producción de interpretaciones adecuadas a la realidad cultural. Ojalá, pues, que este artículo haya contribuido —al menos en parte— a definir, desde la práctica hermenéutica de la Antropología, resguardos metodológicos que garanticen la constitución de reales espacios de diálogo intercultural.

REFERENCIAS

- ALLEN, Catherine
2002 *The Hold Life Has*. Washington: Smithsonian Institution Press.
BLANCHÉ, Robert
1996 *Introduction à la logique contemporaine*. París: Armand Collin.

⁶⁰ Entendemos el término *cultura* en el sentido de la clásica definición de Tylor: «[...] conjunto complejo que incluye los saberes, las creencias, el arte, las costumbres, así como cualquiera disposición o uso adquiridos por el hombre viviendo en sociedad» (Tylor 1871).

- BLANCHOT, Maurice
 1965 *La littérature et le droit à la mort*. París: Editions de Minuit.
- BONTE, Pierre y Michel IZARD
 2000 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. París: Presses Universitaires de France.
- BRUNEL, Gilles
 1988 «Les défis actuels de la pratique et de la communication chamanique dans les andes péruviennes méridionales». *Recherches Amériendiennes au Québec*, vol XVIII, n.º 2-3.
- CASAVARDE ROJAS, Juvenal
 1970 «El mundo sobrenatural en una comunidad». *Allpanchis Phuturinga*, n.º 2, pp. 121-243. Sicuani.
- COOPER, David
 1975 «Alternative Logic in "Primitive Thought"». *Man*, 10, pp. 238-256.
- CORNEJO POLAR, Antonio
 1996 «Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discurso migrante en el Perú moderno». *Revista Iberoamericana*, vol. XII, n.º 176-177, pp. 837-844.
- CUSIHUAMÁN, Antonio
 2001 *Diccionario quechua. Cuzco-Collao*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- DA COSTA, Newton C. A.
 1997 *Logiques classiques et non classiques*. París: Masson.
- DURKHEIM, Emile
 1968 [1912] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París: Presses Universitaires de France.
- DUVIOLS, Pierre
 1997 «La interpretación del dibujo de Pachacuti-Yamqui». En Thérèse Bouysse-Casagne (ed.). *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. Lima: CREDAL/IFEA.
- EARLS, John
 1982 «La organización del poder en la mitología quechua». Manuscrito. Illinois: University of Illinois.
- ESTERMANN, José
 1994 «Hacia una filosofía del escuchar. Perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea». Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- 1998 *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito. Abya-Yala.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, sir
 1951 *Social Anthropology*. Londres: Cohen & West.
- 1976 [1937] *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.

FÉNELON, François

1990 *Traité de l'Existence de Dieu*. París: Editions Universitaires.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

1997 *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

FIORAVANTI MOLINIÉ, Antoinette

1979 «Cure magique dans la vallée de Cusco». *Journal de la Société des américanistes*, 66, pp. 85-98. París.

FLORES OCHOA, Jorge

1968 *Los pastores de Paratía. Una introducción a su estudio*. México: Instituto Indigenista Americano.

1973 «La Viuda y el Hijo de Soq'a Machu». *Allpanchis Phuturinga*, n.º 5, pp. 44-55. Cusco.

1977 «Aspectos mágicos del pastoreo. *Enqa, enqaychu, ila y khuya rumi*». En Jorge Flores Ochoa (ed.). *Pastores de puna. Uywamichiq Punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 211-237.

FRAZER, James George, sir

1981-84

[1911-15] *Le Rameau d'Or*. París: Robert Laffont.

GADE, Daniel W.

1983 «Lightning in the Folklife and Religion of the Central Andes». *Anthropos*, 78, pp. 780-788. St. Augustin.

GOODMAN, Nelson

1992 *Manières de faire des mondes*. París: Jacqueline Chambon.

GEERTZ, Clifford

1973 *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books.

HARGOUS, Sabine

1985 *Les appeleurs d'âme. L'univers chamanique des indiens des Andes*. París: Albin Michel.

LALANDE, André

2000 *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. París: Presses Universitaires de France.

LAUGIER, Sandra y Denis BONNAY

2003 «La logique sauvage de Quine à Lévi-Strauss». *Archives de Philosophie*, 66, pp. 49-72. París.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1962 *La pensée sauvage*. París: Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude y Didier ERIBON

1990 *De près et de loin. Suivi de «Deux ans après»*. París: Odile Jacob.

LEVY-BRUHL, Lucien

1910 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. París: Presses Universitaires de France.

- 1949 Carnets (1938-1939). París: Presses Universitaires de France.
- LOKHORST, Gert-Jan
- 1998 «La logique du relativisme logique». *Logique et Analyse*, vol. 41, n.º 161-163, pp. 57-65. París.
- MALINOWSKI, Bronislaw
- 1935 *Coral Gardens and their Magic*. Vol. II. Londres: Dover.
- MONROE, Javier y Fabrizio ARENAS
- 2003 ¿Somos iguales? *Un aporte para el diálogo sobre la identidad cultural en las escuelas de la sierra del Perú*. Lima: CCTA.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Juan V.
- 1970 «El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú, a través de la comunidad de Qotabamba». *Allpanchis Phuturinga*, n.º 2, pp. 57-119.
- PERRIN, Michel
- 1992 *Les praticiens du rêve*. París: Presses Universitaires de France.
- 1995 *Le chamanisme*. París: Presses Universitaires de France.
- QUINE, Willard van Orman
- 1960 *Word and Object*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- RANDALL, Robert
- 1982 «Qoyllur Rit'i, an Inca Fiesta of the Pleiades: Reflections on Time and Space in the Andean World». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, vol. 11, n.º 1-2, pp. 37-81. Lima.
- RICARD LANATA, Xavier
- 2003 «Entre autonomía y dependencia. Relación entre mundo natural y mundo sobrenatural en los cuentos de la comunidad de Siwina Sallma (Canchis)». *Revista Andina*, n.º 36, pp. 131-160. Cusco.
- RÖSING, Ina
- 1994 «La Deuda de Ofrenda: un concepto central de la religión andina». *Revista Andina*, n.º 23, pp. 191-216. Cusco.
- ROWE, John
- 1946 «Inca culture at the Time of the Spanish Conquest». En Julian H. Steward (ed.). *Handbook of South-American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, pp. 183-330.
- SAIGNES, Thierry
- 1991 «Idolatrie sans extirpateurs: chamanisme et religion dans les Andes orientales (Pelechuco, 1747)». En Raquel Thiercelin (comp.). *Culture et société, Andes et méso-amérique: mélanges et hommage à Pierre Duviols*. Aix en Provence: Université de Provence, pp. 711-729.
- SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo
- 1995 «Espacio y estructuras religiosas en los mitos del Ausangate». *Anthropologica*, vol 13, n.º 13. Lima.
- SPERBER, Dan
- 1982 *Le savoir des anthropologues*. París: Hermann.

TAYLOR, Gerald

2000 «Camac, camay y camasca en el manuscrito quechua de Huarochirí». En Nombre Apellido (xx.). *Camac, camay y camasca*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

TYLOR, Edward B.

1871 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Londres: Murray.

WITTGENSTEIN, Ludwig

2001 [1967] *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*. París: TER.