



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

*EL TRICKSTER EN EL MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ: LOS CASOS DE
CUNIRAYA HUIRACocha, HUATIAcURI Y PARIACACA*

Tesis para optar el título de Licenciada en Lingüística y Literatura con mención
en Literatura Hispánica que presenta la Bachillera:

TANIA TORRES OYARCE

ASESORA: CARMELA TERESA ZANELLI VELÁSQUEZ

LIMA, 24 DE JUNIO DE 2014

El *trickster* en el *Manuscrito de Huarochirí*: los casos de
 Cuniraya Huiracocha, Huatiacuri y Pariacaca

0.	Presentación	2
1.	Introducción	4
1.1.	Generalidades	4
1.2.	Problemática general en torno a la redacción del <i>Manuscrito</i>	5
1.3.	La <i>carencia</i> y el <i>esquema actancial</i>	8
1.4.	<i>Trickster</i> y <i>huaccha</i> : conceptos básicos	11
1.4.1.	<i>Trickster</i>	11
1.4.2.	<i>Huaccha</i>	13
2.	Cuniraya Huiracocha	16
2.1.	Generalidades	16
2.2.	Comportamiento como <i>trickster</i>	17
3.	Huatiacuri	26
3.1.	Generalidades	26
3.2.	Comportamiento como <i>trickster</i>	27
4.	Pariacaca	36
4.1.	Generalidades	36
4.2.	Comportamiento como <i>trickster</i>	39
5.	Conclusión	47
6.	Bibliografía	51

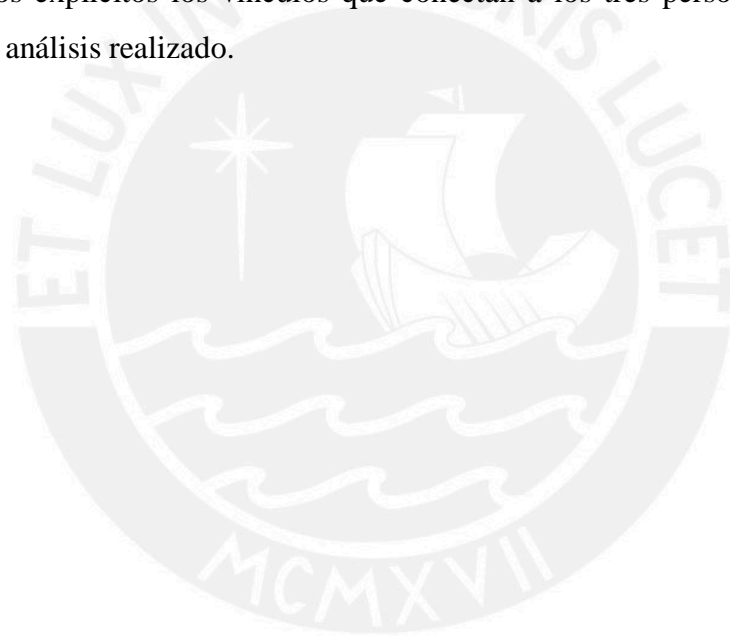
0. Presentación

Nuestro interés en el *Manuscrito de Huarochirí* radica en que este es un documento fundamental para acercarse al universo mitológico y cultural del mundo andino prehispánico, y para adentrarse en el contexto de la extirpación de idolatrías de los inicios de la época colonial (especialmente en las primeras décadas del siglo XVII). Desde esta perspectiva doble, diversos aspectos han sido trabajados, tales como el motivo de la petrificación o el rol de las mujeres en la ordenación del cosmos andino, y el estudio del rol de los actores que intervinieron en este contexto, respectivamente. Como se puede observar, entonces, debido a la riqueza de los temas que se encuentran en el *Manuscrito*, es posible aproximarse a este desde múltiples perspectivas y disciplinas.

De manera particular, debido a nuestro interés en contribuir con el conocimiento que se tiene del universo andino a través del estudio de este documento, en este trabajo, sostenemos que Cuniraya Huiracocha, Huatiacuri y Pariacaca, personajes del texto, en su calidad de *sujetos carentes*, actúan como *tricksters* al tomar la figura de *huacchas* con el fin de obtener un *objeto* de deseo específico a través del cual se satisfaga su *carencia*. Dicho comportamiento tiene alcances importantes para la organización del universo andino presentado en el texto. De este modo, bajo la apariencia de pobres y la utilización de la astucia como mecanismo de engaño, Cuniraya Huiracocha desea quedarse con una mujer deseada por muchos, Cahuillaca, lo cual conduce a la reorganización de la fauna andina; el semidiós Huatiacuri, mediante su incorporación a un núcleo familiar, prepara la llegada del *huaca* principal Pariacaca; y este último, mediante la demostración de su poder, su reconocimiento y confirmación como deidad, busca instaurar y consolidar un orden nuevo regido por él mismo.

Con el fin de sustentar esta tesis, hemos considerado pertinente dividir este estudio en cuatro capítulos. En el primero, a manera de introducción, nos interesa situar el *Manuscrito* en el conjunto de las letras coloniales de una manera general. A su vez, en esta sección, introducimos los elementos teóricos sobre la base de los cuales se articula nuestro posterior análisis, a saber, la noción de *carencia* (la cual es tratada dentro del marco del *esquema actancial*), y la discusión en torno a las categorías de *trickster* y *huaccha*. En los siguientes capítulos, tratamos directamente el caso de cada uno de los personajes que analizamos. En el segundo, abordamos el capítulo 2 del *Manuscrito*, en el cual se trata el caso de Cuniraya

Huiracocha, *huaca* que reorganiza la fauna al fracasar su intento de quedarse con la doncella Cahuillaca mediante su comportamiento como *trickster*. En el tercero, discutimos el capítulo 5 del *Manuscrito*, en el que se aborda el caso de Huatiacuri, cuyo objetivo, al actuar como *trickster*, radica en ser incorporado a un *ayllu* y transformar positivamente su situación vital; sin embargo, por tratarse de la familia del falso dios Tamtañamca, ello también implica el desenmascaramiento de este último, la preparación de la llegada de su padre, el *huaca* Pariacaca, y la instauración gracias a este de un nuevo orden. En el cuarto, nos aproximamos a los capítulos 6, 25 y 26 del *Manuscrito*, en los que se trata el caso del *huaca* Pariacaca, quien se comporta como *trickster* con el fin de ser reconocido y confirmado como deidad principal por parte de las comunidades a las que visita. Para concluir, hacemos explícitos los vínculos que conectan a los tres personajes examinados sobre la base del análisis realizado.



1. Introducción

1.1. Generalidades

El llamado *Manuscrito de Huarochirí*, escrito en una variante del quechua general promovido por la Iglesia para la evangelización¹, es uno de los textos que tratan sobre la religión andina que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid. El texto constituye un documento singular en su género, debido a que contiene un conjunto amplio de mitos y tradiciones propios del mundo andino, aunque localizados, de manera particular, en la provincia de Huarochirí. Este conjunto de mitos y tradiciones fue recogido en el contexto de un proceso de extirpación de idolatrías, el cual tuvo lugar particularmente a fines de la primera década del siglo XVII (aproximadamente, 1608). De manera paradójica, si bien el texto tuvo como finalidad contribuir en el proceso de extirpación de las idolatrías amerindias (y, en particular, de las andinas), es hoy, sin duda alguna, una de las fuentes más importantes para acercarse a las creencias y prácticas religiosas que se buscaba erradicar.

De manera general, en el *Manuscrito*, se distingue la identidad del grupo de comunidades de Huarochirí de fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII, aunque no de manera transparente, en la medida en que el conjunto de mitos y tradiciones que articulaban esta identidad ya muestra haber sido afectada por la conquista incaica e influencia del Tahuantinsuyo, tanto en los planos lingüístico, como religioso y cultural. Además, el *Manuscrito* muestra también otro escenario de contacto, a saber, el contacto con el mundo europeo a través de la consolidación de las instituciones coloniales (tanto en el ámbito

¹ El quechua general era una lengua de comunicación interregional que fue normalizada por el Tercer Concilio Limense y que empezó a surgir hacia mediados del siglo XVI a causa de la recomposición de la economía en manos de los colonizadores en torno a los centros mineros de Potosí y Huancavelica, por lo que los centros urbanos pujantes como Lima, Huancavelica, Huamanga, Cuzco, Chuquisaca, Potosí, Tucumán y otros empezaron a ocupar un lugar central en el desarrollo de la zona. La *Doctrina Christiana* (1584) es la primera expresión escrita en esta nueva lengua general, la cual se diferencia de la antigua *lingua franca* del Tahuantinsuyo (a la que aluden, por ejemplo, el Inca Garcilaso y Blas Valera), que perdió prestigio con la caída del imperio incaico. Esta *lingua franca* prehispánica estaba conformada por quechuas de tipo IIB y IIC, en la que la variedad de la costa centro-sur peruana, donde se encontraban los señoríos de Pachacámac y Chíncha, tenía un importante prestigio. La lengua general, en cambio, tenía sus raíces más en la sierra y hacia el sur (en la variedad cuzqueña, por ser esta la variedad del centro de poder andino) que esta *lingua franca*. Ambas variedades se diferencian en distintos rasgos: por ejemplo, en la *lingua franca* había sonorización de nasales después de consonantes oclusivas, lo cual no está presente en la lengua general y era juzgado como una corrupción en la lengua (Cerrón-Palomino 2013a: 342), y, en la lengua general, se tiende hacia la neutralización de las sibilantes /s, ʃ/ (Itier 2000: 47), las cuales permanecían en la *lingua franca*. Sin embargo, la lengua general se diferencia también del quechua cuzqueño de inicios de la Colonia, para lo cual el *Ritual formulario* de Pérez de Bocanegra (primera mitad del siglo XVII) es relevante. En este último, hay elementos léxicos (*ranacu* ‘vender’, *minchi* ‘contratar’, etc.) y sufijos (-*clla*- en *aticllaiquichic* ‘os aviso’) no compartidos con la lengua general (Itier 2000: 51).

político como religioso) instauradas a partir de la presencia española en los Andes. El momento es, además, revelador, pues corresponde a las campañas de extirpación de idolatrías emprendidas en los primeros años del siglo XVI. En este sentido, el *Manuscrito* nos ofrece una ventana privilegiada a un momento en el que aún es posible vislumbrar el sistema de creencias anterior no solo a la conquista española, sino, incluso, a la influencia incaica, y acceder, así, a la cosmovisión de una localidad de la serranía en los Andes centrales, periférica con respecto tanto al centralismo incaico, representado por el Cuzco, como al centro colonial limeño, nueva capital del poder imperante.

1.2. Problemática general en torno a la redacción del *Manuscrito*

Lo más probable es que el conjunto de relatos del *Manuscrito* haya pertenecido al doctrinero y extirpador de idolatrías Francisco de Ávila Cabrera, quien era el cura encargado de la zona de Huarochirí en la serranía limeña. En los márgenes de los textos, con frecuencia, se encuentran las anotaciones del extirpador. Parece que el origen del texto quechua fue la campaña de idolatrías que inició el propio Ávila en 1608. Como señalan los jesuitas Pedro de Castillo y Gaspar de Montalvo en la *Carta Anua* de 1609, “el Doctor, con algunos indios a quienes el Señor había movido, andaba inquiriendo por los pueblos, descubriendo y desbaratando huacas y adoratorios” (citado en Taylor, 1987: 16). Al respecto, Taylor menciona que “la presencia de estos indios ‘movidos por el Señor’ habría sido necesaria para Ávila debido a la complejidad lingüística de la provincia, donde no todos—y sobre todo las mujeres—comprendían la lengua general [quechua]” (2008: 9). Esta colaboración seguramente era muy oportuna para el extirpador, debido a que, como la misión era la extirpación de idolatrías, “Ávila recorría la sierra de Lima (Huarochirí) con ayudantes andinos que debían transcribir en quechua los mitos y leyendas de la región” (Santuc 2009: VII) y, además, sus colaboradores, conocedores de la cultura local, “habrían podido detectar más fácilmente lo que las personas interrogadas les estaban ocultando” (Taylor 2008: 9).

Sobre la base de lo recogido en la investigación llevada a cabo por Ávila y sus colaboradores, en 1608, se publica un conjunto de los relatos (solo los primeros siete capítulos) traducidos al castellano bajo el título *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las*

provincias de Huarochirí, Mama y Chaclla y hoy también viven con gran perdición de los indios. En este texto, a su vez, se incorpora un documento escrito por el mismo Ávila, el cual, por mucho tiempo, fue el único que se hizo accesible al público general. Sin embargo, parece que, por sus responsabilidades como investigador de idolatrías en su búsqueda de adoratorios y lugares de culto de los *huacas*, no pudo concluir su trabajo.

En este punto, es cuando aparece en escena el misterioso autor, identificado de manera amplia con el nombre de “Tomás”, el cual aparece en uno de los folios (el 90a). Como señala Taylor, el autor “pertenecía a la comunidad de los checa de San Damián” y se trataba de un indio ladino (1987: 17). Parece que el cura doctrinero le confió la responsabilidad de continuar con la redacción a él, uno de sus asistentes, cuyo nombre aparece al margen de uno de los folios donde se recogen los relatos que se encuentran en Madrid. Sea cual sea la verdad acerca de la identidad de este autor², parece ser que tanto el redactor del texto como las comunidades de la región estaban situados en una zona de contacto lingüístico y habrían estado pasando por un proceso de aculturación, “debido al contacto con los españoles que debió ser constante” (Maceda 2011: 13). Como señala José Yáñez, Huarochirí se encontraba “en la arteria Lima-Huancavelica-Potosí, muy importante para la extracción de la riqueza minera de Potosí” (2002: 25). En este contexto, se hacía necesario un redactor-autor plurilingüe, como parece haber sido este Tomás, según señala Taylor: “dominaba, aunque no sin errores, el castellano y la Lengua General, lengua del Manuscrito” (1987: 17).

Lo mencionado se evidencia en el mismo *Manuscrito*, producto de la mano del misterioso redactor-autor, porque refleja una gran diversidad lingüística. La lengua que sirvió como instrumento para su redacción fue la lengua general, una variedad normalizada

² En los últimos años, se ha mantenido un debate con respecto a la identidad del autor del *Manuscrito*. Alan Durston, basándose en John H. Rowe, sostiene que el autor sería Cristóbal Choquecasa (2007: 227). Para ello, sostiene que parece más que una simple coincidencia que se conserve un texto manuscrito firmado por este colaborador de Ávila (la petición de Sunicancha), el cual mantendría las mismas irregularidades ortográficas y algunas semejanzas estilísticas en el uso de conectores como *ynaspa* y *chaymanta* (además de la misma variedad de quechua) que se encuentran en el *Manuscrito* (2007: 233-237). Asimismo, interpreta los capítulos 20 y 21, en los cuales se trata la figura de Choquecasa, como evidencia de su autoría e indica que el uso del evidencial *-si/-s* en estos capítulos, que implica un conocimiento indirecto, se debería a que alguien más tomó nota de lo que Choquecasa narraba. Taylor no está de acuerdo con Durston, para lo cual menciona que estos capítulos parecen interrumpir la secuencia de la historia (sobre Pariacaca y sus hijos), omiten el hecho heroico más importante de Choquecasa (la denuncia de la fiesta idolátrica de Huarochirí el 15 de agosto de 1608) y resulta poco verosímil el uso de *-si/-s* en un texto autobiográfico. Además, señala que este hombre era un cristiano que luchaba contra las *huacas*, por lo que resulta inverosímil que relatara el pasado heroico de los checas de San Damián (2013).

de quechua, que fue promovida por la Iglesia para la evangelización. Esta no parece haber sido la lengua materna del redactor-autor, debido a que hay influencia de una lengua de la familia aru, tanto en el nivel fonético como en el nivel léxico (1987: 17). Taylor señala, además, que la lengua en la que se redactó el *Manuscrito* “tampoco correspondía a una de las múltiples variantes del quechua... de [las] diversas comunidades huarochiranas”, porque “Es muy poco probable que las hablas quechuas locales hayan desarrollado un sistema complejo de pluralización del verbo tal como se encuentra en la lengua general y en los dialectos quechua II actuales” (2008: 13). Por ello, concluye que la lengua en la que se redactó el *Manuscrito* era una variedad regional de la lengua general antes referida, aunque no libre de la influencia de las variedades del quechua I y II, así como del sustrato de la lengua de la familia aru y del superestrato castellano.

Sin embargo, la mano de este redactor en la composición del manuscrito no es la de un simple amanuense o recopilador de una tradición oral, sino que ordenó y comentó la información obtenida con el fin de, como señala Taylor recientemente, conservar en la memoria, mediante una obra literaria, la valentía de sus antepasados, así como el valor de su historia para las siguientes generaciones (2013). Al respecto, no se puede dejar de considerar que hay un proceso por el cual la tradición oral se pone por escrito, lo cual, sin duda, constituye un proceso de transformación de la tradición oral (Maceda 2011: 11). Como parte de esta tarea textual, como señala Taylor, “Tal vez inspirado por los pocos capítulos compuestos por Ávila, preparó un libro dividido en párrafos y capítulos organizados temáticamente” (2008: 10). En esta organización, se encuentran, primero, los grandes mitos, base de la cosmología regional; luego, las tradiciones sobre las migraciones de sus antepasados y las conquistas atribuidas a dioses y a héroes divinizados, quienes, según las poblaciones locales, habían fundado sus comunidades. El proyecto general que inspira al autor se expone en la breve introducción (2008: 10).

Es evidente, además, por el hecho de que estamos frente a un indio ladino, que se trata de un redactor-autor capaz de evaluar las tradiciones locales a la luz del proceso de evangelización realizado hasta ese punto en los Andes centrales. Al respecto, según el redactor-autor, los indios no se encuentran convencidos de que la nueva religión sea mejor que sus creencias tradicionales, como salta a la vista a lo largo del texto. No obstante, la actitud del redactor-autor cristianizado difiere de aquella de los cronistas de la época y de la

del propio Ávila. Este último, como subtítulo de su tratado, indica que este “es materia gustosa”, la cual es “muy digna de ser sabida para que se advierta la gran ceguedad en que andan las almas que no tienen lumbre de fe ni la quieren admitir en sus entendimientos” (citado en Taylor, 2008: 11). El redactor-autor, en cambio, nunca deja entrever que los mitos y tradiciones del pasado sean engaños absurdos o simplemente enseñanzas diabólicas. Es más, como menciona Taylor, “El motivo que lo impulsa a escribir su libro es el deseo de rescatar el pasado de ‘los hombres dichos indios’ que la ignorancia de la escritura parecía haber condenado a un olvido inevitable” (2008: 11) o, en otras palabras, el redactor-autor se debate entre el respeto a sus tradiciones ancestrales y la condena de los antiguos *machukuna*, ahora convertidos en demonios por la prédica cristiana. Así, por tratarse de un indio ladino fuertemente aculturado por la doctrina cristiana, se advierte en sus juicios cierta dosis de vacilación en su condena de los antiguos *huacas*: “eran los machucuna los ‘antepasados’ o los ‘hombres antiguos’, seres hasta hace muy poco venerados, pero transformados en ‘condenados’, en ‘demonios’ por los predicadores cristianos” (Taylor 1987: 22). Con todo, es claro que el *Manuscrito de Huarochirí* es, sin duda, como mencionamos desde el inicio de este estudio, uno de los pocos documentos (quizás el único) en el que se reúnen y conservan las creencias andinas prehispánicas de manera extensa a través de los cuales podemos “acceder a un relato fundacional” (Santuc 2009: XI).

1.3. La carencia y el esquema actancial³

Sobre la base de la consideración del carácter mítico del *Manuscrito*, esta sección se concentra en la presentación y breve discusión de la noción de *carencia*, la cual está basada en el *esquema de actantes*, propuesta de la semiótica para analizar las funciones dentro de un relato o mito (de una narración) presentado y discutido por Algirdas Julien Greimas (1976), que está basado en las funciones del cuento folclórico examinadas por Vladimir Propp y en las funciones dramáticas discutidas por Étienne Souriau. Usamos la noción de *actante* propuesta por Greimas, quien plantea (sobre la base de las funciones tradicionales de la sintaxis) las funciones de *sujeto* y *objeto*. Así, el primero es “alguien que realiza la

³ En esta sección, hacemos una presentación sumaria que satisfaga nuestros intereses en relación con el *esquema de actantes*. Lo que nos interesa enfatizar es la noción de *carencia*, la cual, en relación con el tratamiento de los mitos, desde nuestra perspectiva, encuentra un asidero firme en el *esquema de actantes*.

acción” y el *objeto* es aquel “que sufre la acción” (1976: 265). Sobre esta base, útil por la sencillez de los conceptos, Greimas, junto a Joseph Courtès, desarrolla una definición más precisa y técnica de lo que es un *actante*, la cual incorpora las nociones referidas anteriormente. Greimas y Courtès lo definen “como el que realiza o el que sufre el acto, independientemente de cualquier otra determinación” (1979: 23). Más adelante, continúan los autores citando a Lucien Tesnière, para quien los *actantes* “son los seres o las cosas que, por cualquier razón y de una manera u otra –incluso a título de simples figurantes y del modo más pasivo– participan en el proceso” (1979: 23). Así, un *actante* es definido como una función dentro de la sintaxis, pero más importante para este estudio es considerar a los *actantes* como seres o cosas con una función dentro de un proceso, como lo hace Tesnière.

El *esquema actancial* se organiza en tres ejes o categorías, los cuales están formados por un par de elementos que se encuentran en una relación de oposición: el eje *sujeto* vs. *objeto*, el eje *destinador* vs. *destinatario* y el eje *ayudante* (o *adyuvante*) vs. *oponente*. De estos ejes, para la sustentación de nuestra tesis, el que nos interesa fundamentalmente es el primero, aunque caracterizamos brevemente los otros dos por ser utilizados en nuestra argumentación. Este eje (*sujeto* vs. *objeto*), llamado también eje de la acción, se caracteriza por estar articulado “según el deseo”, como menciona Greimas (1976: 271), lo cual implica que el *sujeto* esté en un proceso de búsqueda. En efecto, el *sujeto*, presentado anteriormente como el/lo que hace la acción, puede ser redefinido como alguien/algo que desea y el *objeto*, identificado como el/lo que sufre la acción, puede ser conceptualizado como alguien/algo que el *sujeto* desea. Por este motivo, Greimas concibe esta relación, basándose en Propp y Souriau, como una “relación teleológica” (1976: 270), la cual, además, para su consumación, en el proceso de búsqueda, suele implicar la superación de distintos obstáculos por parte del *sujeto*.

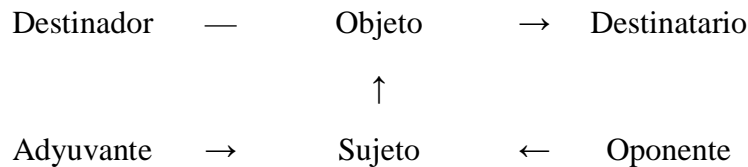
La noción de *carencia* que adoptamos se basa en el eje antes referido. En concreto, la *carencia* consiste en la disyunción entre el *sujeto* y el *objeto* (o, de manera más específica, *objeto de valor*), es decir, se trata de aquello, el *objeto*, que le falta al *sujeto*. En este sentido, la noción de *carencia* es de carácter relacional: es la categoría dentro de la cual se recoge la falta del *sujeto*, la cual se refleja en el deseo de un *objeto*, y su orientación hacia la liquidación, eliminación o satisfacción de dicha *carencia*. Debido a que el *sujeto* desea satisfacer su *carencia*, tiene lugar un proceso de transformación, en el cual el *sujeto* pasa (o

intenta pasar) de la disyunción a la conjunción en relación con el *objeto*. En dicho proceso, el *sujeto* atraviesa distintos momentos o estadios: se trata de un *sujeto operador*, es decir, es aquel que pone en marcha el proceso por el cual él mismo pasa de un estado inicial de disyunción con respecto al *objeto* a un estado final de conjunción con respecto al *objeto*. Sobre esta base, nos referimos al *sujeto* que desea liquidar su *carencia* como el *sujeto carente*, la cual se satisface (o no) mediante la adquisición u obtención del *objeto de valor*. Resulta, entonces, evidente que los personajes que estudiamos son, en algún momento de sus respectivos recorridos narrativos, *sujetos carentes*.

El segundo de los ejes (*destinador vs. destinatario*) es llamado eje del poder o del saber, porque en este se regulan los valores del relato y, por consiguiente, la ideología presente en él. Este eje es aquel desde el cual se distribuyen los valores y deseos entre los personajes del relato. El *destinador* puede ser definido como alguien/algo que envía, manda o juzga al sujeto y el *destinatario*, por su parte, es alguien/algo que resulta favorecido o beneficiado por la acción del *sujeto* al conseguir el *objeto*. En este sentido, existe una relación contractual entre estos dos actantes y el *sujeto*, lo cual implica situarse en la esfera de un intercambio entre ellos.

El tercero de estos ejes (*adyuvante vs. oponente*) se define con respecto a las circunstancias o espacios que ayudan o dificultan al *sujeto* en la acción. Por presentar esta característica, este eje constituye la esfera de la lucha presente en un relato. Para definir al *adyuvante*, Greimas menciona que este representa las funciones “que consisten en apoyar operando en el sentido del deseo, o facilitando la comunicación” y, para definir al *oponente*, el autor expresa que son las funciones “que consisten en crear obstáculos, oponiéndose ya sea a la realización del deseo, ya sea a la comunicación del objeto” (1976: 273). Por consiguiente, los tres ejes y los *actantes* que los componen cumplen roles definidos en las relaciones de un relato.

A continuación, sobre la base de lo dicho, se muestra el esquema actancial presentado por Greimas (1976: 276), útil para el análisis de relatos míticos, en el que los tres ejes de las relaciones actanciales trabajadas son claramente representados:



Por medio del gráfico, se hace transparente que el eje *sujeto* vs. *objeto* es el central dentro del esquema. Los otros dos ejes, como fue explicado en el párrafo anterior, están en función del eje de la acción. Así, se propone una jerarquía en los niveles de relación al interior de un relato por medio de este esquema.

1.4. *Trickster* y *huaccha*: conceptos básicos

Para finalizar este marco teórico mínimo, pero esencial, que nos permite analizar a los personajes escogidos, presentamos los conceptos fundamentales de *trickster* y *huaccha*.

1.4.1. *Trickster*

En términos generales, el *trickster* suele ser un personaje astuto, de género masculino generalmente, que rompe o transgrede las reglas de la naturaleza o las reglas impuestas, tradicionalmente, por los dioses, incluso con malicia. Su presencia en la mitología y en relatos antiguos de distintas manifestaciones culturales es inmensa. Por ejemplo, la figura del *trickster* como aquel que roba el fuego de los dioses para dárselo a la humanidad es una constante a través de distintas culturas: dentro de la tradición clásica occidental, se encuentra Prometeo; dentro de la tradición escandinava, está el dios Loki; dentro de la tradición navajo, se encuentra el coyote; dentro de la tradición africana occidental, está el héroe Anansi; entre otros. Sin embargo, la figura del *trickster* no se encuentra presente solo en relatos antiguos, sino que está también en manifestaciones culturales más contemporáneas, tales como la cultura de masas. Dos ejemplos de ello son Bugs Bunny y Bart Simpson, quienes suelen planear trucos y engaños para despistar a sus opositores. En este sentido, el *trickster* constituye una constante cultural que hace que siempre se encuentre en el horizonte de lo real el desorden y la ruptura de lo establecido (Blue 2001).

Sobre la base de esta rica tradición cultural, caracterizamos al *trickster* de manera más específica. Alison Williams propone una definición que nos parece que ilustra de manera apropiada dicho concepto: así, el *trickster*

may be understood to refer to a character whose deliberate aim is to achieve material gain or psychological victory using wit and deception. For him satisfaction comes from securing the desired prize, and any pleasure in the actual execution of the trick is of secondary importance. (2000: 1)

De este modo, notamos que el *trickster* se refiere a un personaje cuyo objetivo es obtener algún tipo de beneficio material y/o psicológico, el cual no es conseguido a través de la fortaleza física, sino, más bien, a través de su astucia e inteligencia, mediante el engaño. Sin embargo, el uso de estos recursos para conseguir lo deseado es de segunda importancia, dado que lo más importante es, en sí mismo, el beneficio que se procura. Además de lo mencionado en la definición trabajada por Williams, es pertinente añadir lo siguiente: el uso por parte del *trickster* de la astucia e inteligencia puede involucrar la transgresión de reglas sociales. Al respecto, Dean A. Nicholas menciona que el *trickster* “lives for his wits, breaking social boundaries and using deception and trickery to survive. While usually cunning, he is also made to look the fool, overcome by his voracious appetite—both gastronomical and sexual” (2009: 9). Como podemos observar, se hace uso de la astucia para alcanzar el beneficio personal (concebido, en este caso, como el deseo de supervivencia o la satisfacción de un apetito voraz), lo cual puede implicar la transgresión de las reglas sociales. De este modo, el lugar del beneficio personal procurado por el *trickster* adquiere un matiz especial: este constituye no solo el eje que articula el uso de engaños por parte del *trickster*, sino que la mayor parte de las veces se sitúa por encima de las normas de convivencia social. Para completar la caracterización del *trickster* cuando este quiere engañar a alguien, puede adoptar tanto la forma de un animal como la de un humano. Así, Cristiano Grottanelli aclara que, incluso como animal, el *trickster* “is a crafty, rather than a powerful beast” (1983: 120), aspecto que destaca la astucia más que la fuerza como eje de su comportamiento; en cambio, como humano, este nunca ocupa un alto lugar de la escala social, y, más bien, busca pasar desapercibido. Es más, debido a su bajo rango social, en algún caso, podría sufrir rechazo. Como afirma María Gabriela Morgante, si bien el *trickster* “es un personaje que actúa burlando y humillando a otros”, también puede ser burlado o rechazado por otros (1983: 121), en particular, por aquel al que el *trickster* trató de engañar. De este modo, a pesar de la astucia y la inteligencia del *trickster*, este no se encuentra libre de ser engañado o de ser rechazado por otros.

En síntesis, podemos caracterizar al *trickster* de la siguiente manera: es un personaje que busca algún tipo de beneficio material o psicológico mediante el uso de la astucia y el engaño, para lo cual no teme transgredir las normas sociales. El uso de estos mecanismos lo hace mediante una forma animal o humana que tiene la característica de ser poco prestigiosa en el medio social. Finalmente, el que sea un agente de engaño no lo exime del hecho de poder ser engañado también.

1.4.2. *Huaccha*

En relación con la noción de *huaccha*, conviene mencionar, como señala Juan M. Ossio, que este es un término quechua que se refiere a alguien pobre o menesteroso⁴. Esta pobreza, sin embargo, antes de entenderse en sentido material (lo cual también forma parte de ella normalmente), debe comprenderse en relación con una pobreza en el orden social, es decir, el *huaccha* es un *sujeto* pobre por no tener familia, por lo que, de manera más precisa, es una pobreza ligada a la orfandad. Es más, como señalan Rafael Sevilla Paños y Teresa Valiente-Catter, es importante resaltar el hecho de que “en la sociedad andina prehispánica no había temor mayor que el de convertirse en *huaccha*, la persona sin parientes, sin hijos” (2005: 140). De este modo, nos queda claro que el núcleo central del *huaccha* consiste en la ocupación, por parte de una persona, de un lugar social poco prestigioso y no deseado por nadie.

Ahora bien, ¿qué significa no tener familia y ser huérfano? En concreto, esta caracterización doble implica, en el peor de los casos, no tener pareja conocida ni hogar donde establecerse, pero, además, implica ser alguien que camina de un lado a otro, sin rumbo fijo y que duerme en cualquier lugar o momento. Si su condición no es tan crítica como en el caso antes descrito, el *huaccha* tendrá un núcleo familiar reducido, y su residencia será pobre, marginal e, incluso, estará marcada por un ambiente de inseguridad. Además de estar sujeto a la benevolencia de la gente, en las situaciones sociales, se sienta siempre a un costado, sin formar parte por completo de la reunión o de un grupo. Asimismo, como mencionamos tangencialmente anteriormente, aunque no sea el aspecto

⁴ En la traducción de Arguedas del *Manuscrito*, el escritor andahuaylino decidió traducir un pasaje utilizando la palabra *huaccha* (que glosa junto al uso del término), debido a que le pareció que era apropiada para capturar el sentido del pasaje en el que Tutayquiri les señala a sus hijos lo siguiente: “toda la gente los mirará con menosprecio; *huaccha* [wakcha, miserable, hombre que no tiene bienes] los llamarán” (2009: 69).

más saliente de su caracterización, esta pobreza social del *huaccha* está asociada a la pobreza material: este se distingue por vivir y comer pobremente. En relación con su apariencia física, esta lo delata, dado que se viste con harapos, de tal modo que la primera reacción que provoca cuando se lo ve es la de rechazo. Como podemos notar, entonces, la pobreza y orfandad del *huaccha* se reflejan tanto en su falta de familia (o en su núcleo familiar sumamente limitado) y en su estar sujeto a la benevolencia de los demás, como en su carencia material, que se refleja en el modo en que come y se viste.

A manera de ejemplo, consideramos brevemente los relatos andinos orales *La Flor de Olilán* y *El Sonso y su Mamá*, presentados por Jorge Terán (2003). En ambos casos, se muestra la figura de una familia pobre, compuesta, fundamentalmente, por la madre y tres hijos. En el primer relato, el papel protagónico lo tiene el hijo menor, mientras que, en el segundo, lo tiene el sonso, que es el hijo mayor. En ambos casos, la condición de *huaccha* se hace notoria por la presencia de la orfandad a causa de la falta del padre. Además, carecen de relaciones sociales: el único universo que los rodea es el de sus hermanos y, principalmente, el de la madre. Junto a lo mencionado, está la pobreza material. En ambos relatos, las viviendas se caracterizan por la pobreza y carecen de dinero, y, en el segundo caso, específicamente, se hace explícita la condición de zozobra e inseguridad que vive la familia a causa de unos malhechores que están hospedados en la cercanía.

En síntesis, un *huaccha* es alguien pobre, menesteroso y carente que se caracteriza por ocupar un lugar marginal en la sociedad por carecer de familia. En este punto, se puede explicitar la relación entre las dos nociones antes tratadas. Dado que el *trickster* asumirá un lugar social bajo al tomar forma humana, en el mundo andino, la astucia y práctica de engaños estará ligada a la presentación de los individuos como huérfanos y menesterosos.

En los capítulos siguientes, sobre la base de lo mencionado en las secciones anteriores, hacemos un análisis detallado de Cuniraya Huiracocha, Huatiacuri y Pariacaca. Las nociones de *sujeto*, *objeto* y *carencia* ocupan un lugar central en el modo en el que nos acercamos a los textos míticos del *Manuscrito* en los que aparecen dichos personajes, dado que estas nos dan un marco general para la comprensión de estos como actantes que entran en relación con otros actantes: los tres personajes son *sujetos* que procuran satisfacer la *carencia* que tienen a través del *objeto de valor* que desean. A este marco general a partir del cual nos acercamos a los distintos capítulos que examinamos, le sumamos aquello que

constituye el aporte de nuestro estudio: la relación entre *sujeto* y *objeto* se realiza o se concreta en el hecho de que los personajes que examinamos se comportan como *tricksters* y toman la apariencia de *huacchas* para eliminar la *carencia* que padecen. Si bien analizamos a cada personaje dentro de los pasajes en los que aparecen por separado, nuestro estudio no se limita a ello, debido a que nos interesa establecer paralelos entre ellos mediante su comparación, como explicitamos en diversos puntos. A través de ello, es posible encontrar similitudes en el comportamiento como *tricksters* de los tres, así como aspectos específicos en cada uno, y, en este sentido, caracterizar de manera detallada la presencia del *trickster* en el *Manuscrito*.



2. Cuniraya Huiracocha

En este apartado, tratamos el capítulo 2 del *Manuscrito*, “Una tradición sobre Cuniraya Huiracocha”, en el que se narra el encuentro entre Cuniraya Huiracocha y Cahuillaca. Nuestro objetivo consiste en sustentar cómo Cuniraya es un *huaca* que, a través de su apariencia de pájaro y de *huaccha*, se comporta como *trickster* con el fin de quedarse con la doncella Cahuillaca. A causa del rechazo que sufre el *huaca*, tendrá lugar una reorganización de la fauna en el universo andino.

2.1. Generalidades

Para comprender el escenario en el que Cuniraya Huiracocha actúa como *trickster*, conviene mencionar tres puntos. En primer lugar, el relato está organizado alrededor de una *carencia*, es decir, se caracteriza por la presencia de un *sujeto carente* que tiene un *objeto* de deseo a través del cual se satisface dicha *carencia* (Ballón 2006: 66-67). En el capítulo que consideramos, el *sujeto carente* es el *huaca* Cuniraya Huiracocha⁵ y el *objeto* de deseo es la *huaca-doncella*⁶ Cahuillaca, motivo por el cual nos parece que se hace pertinente la caracterización de ambos. Por un lado, el *sujeto carente* presenta dos características fundamentales, las cuales se explicitan desde el inicio del relato. En primer lugar, es un *huaca* muy poderoso, lo cual se indica en el texto mediante el hecho de que es una deidad que “transmitía la fuerza vital a todas las comunidades” (2, 25)⁷. En palabras de Ballón, Cuniraya presenta un rol de animador y hazañoso, el que se evidenciaba en su capacidad para preparar el terreno de las chacras y consolidar los andenes a través de su palabra, así como con abrir acequias con el solo arrojar una flor cañaverl. No obstante, no es solo una deidad que anima y da vida, sino que también “andaba humillando a los demás *huacas* locales con su saber” (2, 25), quienes, dicho sea de paso, lo respetaban. Sin embargo, a pesar de su poder, se paseaba “con su capa y con su cusma hechas harapos, tomando la figura de un mendigo” (2, 25). Por su presentación bajo esta apariencia, “algunos hombres lo trataban como mendigo piojoso” (2, 25). Por consiguiente, desde el mismo inicio del relato, Cuniraya Huiracocha es presentado como un *huaca* que se caracteriza por su

⁵ Que sea un *huaca* el *sujeto carente* puede parecer paradójico. Tratamos esta cuestión líneas más adelante.

⁶ Adoptamos la terminología propuesta por Celia Rubina (1989: 84).

⁷ Todas las citas del *Manuscrito* han sido tomadas de la edición de Gerard Taylor (2008). El primer número entre paréntesis indica el capítulo de la obra y el segundo, la página.

ambivalencia. Si bien es cierto que se reconoce su poder sobre las comunidades y sobre los demás *huacas* locales, su apariencia se caracteriza por exactamente lo opuesto: oculta su poder y se presenta como *huaccha*.

Por otro lado, el *objeto* de deseo, la *huaca* Cahuillaca, es una *huaca-doncella* hermosa con la que todos los *huacas* y *huillcas* se querían acostar. A pesar de sus deseos, Cahuillaca no accedía a sus requerimientos y los rechazaba. Cuniraya formaba parte de este grupo de deidades que buscaba establecer un vínculo sexual con ella. En este sentido, como señala Diana Maceda, “Cahuillaca podría ser definida, al igual que Cuniraya, como una mujer presuntuosa porque humilla a los otros huacas en términos semejantes a cómo Cuniraya demostraba su poder sobre los demás” (2011: 56). Dicho poder, centrado en la sexualidad, se hace patente a través del hecho de que la *huaca* hace uso de su belleza para controlar a quienes la desean. Lo mencionado, sin embargo, caracteriza también su egoísmo, dado que “Al no unirse con un varón no crea un vínculo de reciprocidad entre familias por lo que las riquezas no fluyen y su participación en el sistema comunitario queda limitado” (Maceda 2011: 56). Por consiguiente, esta *huaca* es una doncella que ejerce poder sobre lo masculino, pero ello implica, de manera práctica, el aislamiento e imposibilidad de seguir sustentando el estilo de vida familiar vigente en la sociedad andina.

2.2. Comportamiento como *trickster*

El comportamiento como *trickster* por parte de Cuniraya Huiracocha tiene lugar en dos momentos. El primero de ellos ocurre cuando la doncella Cahuillaca se encontraba tejiendo debajo de un árbol de lúcuma. El *sujeto carente* fue más astuto que los demás *huacas* al aprovechar esta situación: “se convirtió en pájaro y subió al árbol. Como había allí una lúcuma madura, introdujo su semen en ella y la hizo caer cerca de la mujer. Ella, sin vacilar, muy contenta, se la comió. Así quedó preñada sin que ningún hombre hubiera llegado hasta ella” (2, 25). Si bien es cierto que Cahuillaca había logrado mantener a sus pretendientes lejos de ella hasta ese momento, con lo cual ejercía un poder sobre ellos al ser el *objeto* que todos ellos deseaban, pero sin que pueda ser satisfecho su deseo (Maceda 2011: 56), Cuniraya resultó ser más astuto que ella: como señala Ballón al tratar el motivo de la *doncella fecundada*, se hace de un fruto un elemento que adopta la *fecundatividad* a través de la mención de la semilla de la lúcuma, la cual contiene el semen del *huaca* (2006:

67-68). En este sentido, mediante un engaño, consiguió burlar sus rechazos continuos y acercarse a la satisfacción de su *carencia*.

El comportamiento de Cuniraya Huiracocha como *trickster* se evidencia en los siguientes aspectos: en primer lugar, el *huaca* hace uso de su astucia, característica central incluida en este concepto. La consideración de la astucia es relevante no solo por ser propio de los personajes que actúan como tales, sino por el hecho de que mediante esta se demuestra más astuto que sus competidores. De este modo, se enfatiza la dimensión de que ejerce poder sobre los demás *huacas* y *huillcas*, y se coloca por encima de ellos. En segundo lugar, su astucia se refleja en que toma la figura de un animal, lo cual es interesante en el siguiente sentido: si bien toma la figura de un animal, no es este uno que se caracterice por su fuerza bruta o por su presencia atemorizadora, como un león o un oso, sino que se transforma en un pájaro, animal que puede considerarse como absolutamente frágil e ínfimo, para introducir su semen en la lúcuma, lo cual permite asegurar su descendencia sin que la desdeñosa Cahuillaca se dé cuenta de lo que ocurre. Por medio del uso de esta estrategia, el relato parece indicar que la satisfacción de la *carencia* y el posterior establecimiento de una alianza con la *huaca* de hecho ocurrirá: Cuniraya Huiracocha cree haber conseguido aquello que todos los pretendientes desean (es más, todo parecería apuntar a la victoria del *huaca*), dado que por el hecho de que Cahuillaca pase de *huaca-doncella* a *huaca-madre* (Rubina 1989: 87) sería en principio mucho más sencillo para él establecer una alianza con la hermosa *huaca*, lo cual, como veremos, nunca ocurrirá.

El segundo momento en el que Cuniraya actúa como *trickster* tiene lugar un año después aproximadamente. En él, el *huaca* se presenta como *huaccha* en una reunión convocada por Cahuillaca, quien, durante el tiempo del embarazo y después de aproximadamente un año de criar sola a su hijo, se preguntaba constantemente acerca de quién sería el padre de su hijo, puesto que nunca se percató del engaño ni de cómo había ocurrido todo aquello. Ahora bien, para comprender la profundidad del comportamiento de Cuniraya, conviene precisar la relevancia de la reunión que se convocará. El primer año de vida es uno de los más importantes en la vida de un niño, debido a que se realiza la ceremonia del corte de pelo (o *rutichico*), para lo cual es importante la presencia del padre, quien está a cargo del trasquile (Molina 2010: 87). Cumplir un año implicaba, además, el hecho de que la criatura sería incorporada a un *ayllu*, por lo cual se hacía importante que

Cahuillaca supiera cuál era la filiación de su hijo, es decir, Cahuillaca se acoge a la ética andina a pesar de que el embarazo haya sido contra su voluntad. Dicha filiación implica beneficios diversos, entre los cuales resaltan el acceso a los bienes comunales, la identificación sexual del individuo, la protección de la comunidad, la obtención de un nombre (Orrego 2011) y, de manera más fundamental, el ingreso a una serie de relaciones de reciprocidad (es decir, todo parecería transcurrir según el plan de Cuniraya antes discutido). Por estos motivos, Cahuillaca decidió convocar a todos los *huacas* y *huillicas* con el fin de descubrir quién era el padre de la criatura. Apenas se enteraron del mensaje, “todos los huacas se regocijaron mucho y acudieron vestidos con su más fina ropa, cada uno convencido de ser quien Cahuillaca amaría” (2, 25). Cuando todos estaban reunidos donde residía Cahuillaca, la mujer les pidió a todos los presentes que reconocieran al niño para saber quién de ellos era el padre. Iba uno por uno preguntándoles si era el padre; no obstante, ninguno afirmó serlo. De manera contraria a lo esperado, Cuniraya Huiracocha asiste bajo la apariencia de *huaccha*: “se había sentado a un lado, como suelen hacer los muy pobres. Como lo despreciaba, Cahuillaca no le preguntó a él, pues le parecía imposible que su hijo hubiera podido ser engendrado por aquel hombre pobre, habiendo tantos varones hermosos presentes” (2, 27).

En este punto, se hace notorio el contraste que existe entre todos los asistentes y Cuniraya Huiracocha. Así, mientras que todas las deidades decidieron acudir al evento vestidos elegantemente, Cuniraya fue vestido de una manera muy pobre, hasta el punto de ser ignorado y despreciado por Cahuillaca. Asimismo, mientras que los *huacas* y *huillicas* se mostraban seguros y confiados de sí mismos con respecto a que ellos serían los merecedores del amor de Cahuillaca, Cuniraya Huiracocha, más bien, opta por quedarse a un costado, mantenerse apartado y pasar desapercibido, en una posición marginal. Lo que resulta más interesante de este contraste es que se recalca el hecho de que Cuniraya Huiracocha se presenta como *huaccha* no solo en el plano de la pobreza material, al estar vestido pobremente, sino también en su comportamiento, al hacerse a un lado y aislarse. En el hecho de desear pasar desapercibido, al igual que en el caso anterior, vemos también su actuar como *trickster*. En este episodio, de la misma manera que se reflejaba al inicio del capítulo que tratamos, Cuniraya Huiracocha aparece como *huaccha*, con lo que, en la línea de lo que afirma Grottanelli, se comprende su actuar como *trickster*: cuando este último

toma forma de ser humano, nunca ocupa un lugar elevado en la escala social, sino que se ubica en un lugar social bajo o desprestigiado. Bajo su apariencia de *huaccha*, la actitud de Cuniraya Huiracocha constituye también una transgresión, por quedarse en el ámbito del parecer (propio del *trickster*), en sentido doble. Por un lado, opta por presentarse de un modo que no solo no es propio de su rango social alto de *huaca*, sino que es todo lo opuesto a su verdadero rango. Por otro lado, su actitud transgresora se evidencia también en que acude al evento convocado por Cahuillaca vestido de una manera irrespetuosa e inapropiada, es decir, como si no le diera importancia o despreciara la relevancia de lo que iba a ocurrir. Si bien no es expulsado de la reunión debido a su aspecto de bajo rango social, Cahuillaca ni siquiera lo toma en cuenta; es más, se rehúsa a preguntarle si él es el padre, porque no concibe que ello fuera posible. De este modo, Cuniraya Huiracocha se comporta como *trickster* por presentarse como *huaccha* y, además, hacerlo implica ser un transgresor por acudir a un evento vestido de forma inapropiada y, en este sentido, irreverente, lo cual provoca el rechazo de Cahuillaca.

Junto a los dos momentos en los que Cuniraya se presenta como *trickster*, hay un giro inesperado que conviene tratar con detalle, porque implica el constante alejamiento del *sujeto carente* de la satisfacción de la *carencia* mediante el establecimiento de una alianza con Cahuillaca. Debido a que esta no recibió una respuesta clara de ninguno de los asistentes con respecto a quién era el padre de su hijo, adopta otro mecanismo para descubrirlo. Les dice a los *huacas* que su hijo sería el encargado de reconocer a su padre. Cuando lo reconociera, se le subiría encima: “El niño anduvo a gatas empezando su búsqueda por un extremo de la asamblea, pero no se subió encima de ninguno hasta llegar al lugar donde estaba sentado Cuniraya, su padre. Enseguida, muy alegre, se trepó por sus piernas” (2, 27). Al ver lo ocurrido, Cahuillaca se puso furiosa, por lo que exclamó gritando: “¡Ay de mí! ¿Es posible que yo haya dado a luz el hijo de un hombre tan miserable? Con estas palabras, cargó a su hijito y se dirigió hacia el mar” (2, 27). En este punto, los engaños de Cuniraya finalmente tienen como resultado el descubrimiento por parte de Cahuillaca de que él es el padre de su hijo. La mujer está todavía envuelta en dicho engaño, puesto que lo único que ella percibe en su experiencia inmediata es que, de algún modo extraño y desconocido para ella, aquel *huaccha* consiguió embarazarla. Este descubrimiento implica, para Cahuillaca, algo terrible: dado que el padre de su hijo es un

huaccha, la pertenencia a un *ayllu* por parte de su hijo queda puesta en entredicho. Como es sabido, los pobres en el mundo andino lo son fundamentalmente por su *carencia* de redes sociales y, en particular, por la carencia de un *ayllu*. Por lo tanto, el hijo de Cahuillaca carecería de un *ayllu* al cual poder afiliarse, lo cual genera frustración en la mujer.

Ante el descubrimiento de aquella verdad inesperada, Cahuillaca cargó a su hijo y se fue del lugar. Inmediatamente, Cuniraya Huiracocha “se vistió con un traje de oro y empezó a seguirla” (2, 27) con la idea de que cuando Cahuillaca lo viera vestido de esa manera, lo amaría. Aunque los demás *huacas* y *huillcas* quedaron atónitos ante la apariencia de Cuniraya en todo su esplendor, este cambio fue inútil en relación con Cahuillaca. Si bien Cuniraya la persiguió y le decía que voltee para que lo viera en su verdadero ser, ello no ocurrió: a pesar de los ruegos de la deidad, la mujer nunca volteó la cabeza. En este caso, se vuelve a presenciar un contraste: anteriormente, Cuniraya Huiracocha resaltaba, a los ojos del lector, en medio del grupo que se encontraba en casa de Cahuillaca precisamente por el lugar marginal que ocupaba; en este momento, en cambio, el *huaca* resalta por sus trajes, que superan a los de todos los presentes, lo cual los deja estupefactos. Ballón sintetiza este cambio de la siguiente forma: de mendigo, se convierte en dios; de harapiento, pasa a estar orificado; ya no se encoge, sino que está erguido; ya no está rezagado, sino que es resplandeciente; y deja de ser horrible para presentarse hermosamente (2006: 70-71). En este sentido, Cuniraya hace evidente su rango social y su poder, con lo cual deja de actuar como *trickster*, es decir, deja de lado el parecer, y pasa a mostrarse como quien realmente es. Sin embargo, su nuevo aspecto, aunque sorprendente para todos los presentes, es absolutamente inútil, puesto que la única persona que debía prestarle atención (Cahuillaca) no lo hace. Toda esta interacción tiene como consecuencia aquello que parecía imposible al inicio del relato: el *huaca*, que parecía tener todo bajo control al hacer uso de su astucia para embarazar a Cahuillaca y, eventualmente, quedarse con ella, pero, en verdad, logra lo opuesto, pues se está alejando de la obtención del beneficio que pretendía procurarse.

En su estado de conmoción, Cahuillaca se dirige al mar:

Con la intención de desaparecer para siempre por haber dado a luz el hijo de un hombre tan horrible y sarnoso, se dirigió hacia el mar. Al momento mismo en que llegó al sitio donde, en efecto, todavía se encuentran dos piedras semejantes a seres humanos, en Pachacámac, mar adentro, se transformó en piedra.” (2, 27)

En este caso, se evidencia el motivo de la petrificación, el cual tiene alcances en relación con el beneficio que desea obtener Cuniraya Huiracocha. Celia Rubina trata este motivo con respecto a Cahuillaca a partir de la noción de *sanción negativa reflexiva*. Al respecto, menciona lo siguiente:

La *sanción negativa* de tipo *reflexivo* aparece también como una posibilidad narrativa de la petrificación, se trata del autocastigo... La unión sexual entre *huacas* está sancionada positivamente mientras que la unión sexual entre un *huaca* y un hombre pobre *wakcha* está sancionada negativamente. (1992: 76)⁸

En este punto, encontramos las consecuencias de la interpretación de los eventos realizada por Cahuillaca, que implica un acto moral, como señala Carmen García Escudero (2010: 60). Se comprende ahora con mayor profundidad el estado de Cahuillaca: la conmoción que sentía la mujer tiene unas hondas raíces dentro la cosmovisión andina, puesto que ella, una *huaca*, había tenido un hijo no con otro *huaca*, situación esperable y sin mayores consecuencias, sino con un *huaccha*, lo cual era inaceptable e intolerable dentro de la cosmovisión andina. Nótese, dicho sea de paso, que es irrelevante considerar la agencia o falta de ella con respecto a Cahuillaca, puesto que, a pesar de que ella no fue en sentido estricto responsable de lo que sucedió, no se encuentra libre del castigo ni cree que no lo merezca. Lo que le sucedió lleva consigo una *sanción negativa*, es decir, un castigo que la hará desaparecer. Este último, no obstante, no es externo a ella, sino que es *reflexivo*, puesto que es ella misma quien se lo impone. Es más, esta *sanción reflexiva* tiene claros alcances sociales por el hecho de que Cahuillaca no se sanciona sola, sino que lleva consigo a su hijo, es decir, la *sanción negativa* afecta a su ámbito social inmediato (en este caso, mediante la petrificación de su familia directa).

Desde la perspectiva que consideramos, Cuniraya Huiracocha resulta clara y directamente afectado por lo ocurrido. Aunque no habíamos hecho explícito su fracaso anteriormente, el autocastigo que se infringe Cahuillaca hace que el beneficio que pretendía Cuniraya se encuentre, ahora así, absolutamente frustrado. De este modo, Cuniraya Huiracocha se convierte en un burlador burlado. Con ello, culminará en fracaso su intento.

⁸ Según Rubina, la *sanción* se entiende como una retribución que puede ser *positiva* o *negativa*. En este caso, la *negativa* es un autocastigo. En la medida en que el castigo es ejercido por el mismo sujeto que lo padece, se dice que este es de carácter reflexivo.

Ahora bien, si bien es cierto que, debido a que nunca descubre la verdad de lo ocurrido, su burladora, Cahuillaca, no lo hace intencionalmente, en el presente de Cuniraya, su intento de quedarse con Cahuillaca resulta siendo un fracaso. Toda su planificación inicial, y su comportamiento y actuación como *trickster*, sufrió un revés: por el hecho de que Cahuillaca no haya volteado cuando él se transformó, aquello que pudo haber tenido un desenlace auspicioso, acarreó un desenlace funesto. Así, ser un burlador burlado consiste, en el relato que consideramos, en la decepción del *sujeto carente* en la satisfacción de dicha *carencia* debido al escape fuera del alcance del *objeto* del deseo.

Sin embargo, al considerar el relato en su conjunto, el comportamiento como *trickster* del *huaca* tiene resultados de gran alcance. Tras enterarnos de la petrificación de la huaca, nos situamos ante la persecución de Cahuillaca por parte de Cuniraya Huiracocha, es decir, ante los intentos del *sujeto carente* por no perder el *objeto* de deseo. Debido a que Cahuillaca huyó rápidamente, el *huaca* la pierde de vista. En el camino, se encuentra con distintos animales propios de la tradición oral andina, a los cuales pide orientación con respecto al paradero de la mujer que busca. Los animales con los que se encontró, en este orden, son los siguientes: un cóndor, una zorrina, un puma, un zorro, un halcón y unos loros. Estos animales pueden ser divididos en dos grupos: por un lado, están el cóndor, el puma y el halcón, los cuales le dieron buenas noticias, ya que le dijeron que alcanzaría a Cahuillaca, motivo por el cual les vaticinó un porvenir positivo; por otro lado, están la zorrina, el zorro y los loros, los cuales le dieron malas noticias al decirle a Cuniraya que no alcanzaría a la mujer, motivo por el cual él los maldijo (2, 29). Estos dos grupos representan la polaridad del comportamiento de Cuniraya Huiracocha con respecto a la bendición a unos y la maldición a otros. En todos estos encuentros, se hace evidente el poder de Cuniraya Huiracocha, puesto que, a lo largo de su caminar, como menciona Gonzalo Espino, hace un reordenamiento del cosmos andinos (en particular, de la fauna) a través de los buenos presagios o maldiciones a los animales en torno a los cuales se articula la tradición oral andina (2010: 91). Para Rubina, “Los juicios-sentencias emitidos por el *huaca Cuniraya* instauran una axiología andina acerca de animales como: [sic] el *cóndor*, el *halcón*, el *puma*, el *zorro*, la *zorrina* y los loros; en función de dones fundamentales como ‘alimentación y veneración’ ” (1989: 133). Así, por un lado, se hace del cóndor el animal carroñero por excelencia y se vaticina la muerte a quien lo mate, el halcón comerá

picaflores y su muerte será motivo de llanto y fiesta, y el puma es el cazador por excelencia de llamas y su muerte implica un baile cubierto con la piel del animal; por otro lado, el zorro será tratado con odio y su piel y cuerpo se desechará como objeto sin valor, la zorrina será odiada por los seres humanos, caminará de noche y emitirá un olor hediondo, y los loros emitirán un grito fuerte que permitirá que los seres humanos los ahuyenten de sus cultivos, además de que los odiarán por querer destruirlos (2, 27, 29).

Consideramos ahora, de manera más detallada, el caso de los animales bendecidos (el puma, el cóndor y el halcón) en relación con su trascendencia en calidad de animales rituales o sagrados. Como anticipamos en relación con el capítulo 2, al puma se le asocia una fiesta cuando se lo sacrifica. Millones y Mayer tratan, en particular, cómo el puma era muy estimado por los incas: en el rito de iniciación (de la pubertad) o *warachikuy*, se bailaba el *taqui coyo*, “caracterizada por el sonido de tambores y por el hecho de que los danzantes eran dos representantes de las mitades simbólicas de la ciudad sagrada... quienes bailaban estaban cubiertos por las pieles de pumas desollados” (2012: 91). Con ello, se representaba que los jóvenes iniciaban su “transformación hacia la identidad del animal sagrado” (2012: 91). El cóndor y el halcón, por su parte, son marcas de origen distintivo: en el capítulo 14 del *Manuscrito*, Cuniraya habla con Huayna Cápac y le pide que convoque a sus especialistas religiosos: “Quienes acudieron al llamado del Inca, por reclamo de la divinidad, enunciaron con orgullo su origen: unos dijeron ser criaturas de cóndor, otros del halcón y otros de la golondrina” (Millones y Mayer 2012: 93). Además de lo mencionado, la reorganización de la fauna incluye el reordenamiento del mundo marino. Hacia el final del capítulo que tratamos, Cuniraya se encuentra donde Urpayhuáchac. Cuando la mujer está ausente visitando dentro del mar a Cahuillaca, se relata lo siguiente:

En aquella época no había ni un solo pez en el mar. Solo Urpaychuáchac los criaba en un pequeño estanque dentro de su casa. Cuniraya, encolerizado, se preguntó: “¿Por qué se ha ido a visitar a la mujer llamada Cahuillaca mar adentro?” y arrojó todos los peces al mar. Por esto ahora el mar también está lleno de peces. (2, 29)

En este episodio, nos encontramos nuevamente ante una situación vinculada con la condición de burlador burlado del *huaca*: el móvil de su acción está investido del enojo que le causó el no haberse podido quedar con Cahuillaca. En este escenario, tiene lugar otro gesto que marca un nuevo origen, en este caso, la vida marina a gran escala, en el mar. Ante

este escenario en el que Cuniraya Huiracocha se comporta como reorganizador de la fauna y, en última instancia, como creador, conviene retomar la caracterización inicial del *huaca* como aquel que transmite la fuerza vital. Al respecto, César Itier considera que se establece, en el *Manuscrito*, un paralelo en este *huaca* y Dios:

El Manuscrito de Huarochirí, redactado por un indígena a principios del siglo XVII, atestigua una temprana asimilación andina entre Viracocha y Dios. En el capítulo 15, el más aculturado de la obra, se cuenta que antes de “Cuniraya viracocha”, “no había nada en este mundo” y que él creó los cerros, los árboles, los ríos, etc. (Taylor 1999: 206-209). (2012: 20)

De este modo, se alude a Cuniraya como Dios creador, en la línea del libro del *Génesis*. Es más, como continúa Itier, el paralelo entre Cuniraya y Dios se hace más notorio, porque el primero es evocado, en el capítulo 15, “en términos muy cercanos a los que encontramos en la Plática reproducida por Domingo de Santo Tomás al final de su *Grammatica* de 1560 (1994: 89-90)” (2012: 20). El paralelo, para Itier, se evidencia también en relación con la filiación que se establece entre Pariacaca y Cuniraya: “el autor [del *Manuscrito*] señala que los habitantes de la región, o algunos de ellos, piensan que Pariacaca era el hijo de Cuniraya Viracocha”. Así, concluye el investigador francés que “el paralelismo que construye entre Cuniraya y Dios –también padre de un gran héroe– es, pues, muy fuerte” (2012: 20-21). Cabe señalar, sin embargo, que el capítulo antes referido es uno de los que evidencian mayor aculturación, por lo que nos parece que habría que examinar, en la filiación señalada, en qué medida responde a una creencia huarochirana o si es solo producto de la acción evangelizadora. Lo interesante, para nuestros fines es que, en el capítulo que discutimos, la acción creadora de Cuniraya se reafirma por el fracaso de un engaño, con lo que el comportamiento como *trickster* constituye el punto de partida de una (re)creación de la fauna andina.

3. Huatiacuri

En este apartado, tratamos el capítulo 5 del *Manuscrito*, titulado “Aquí empieza el relato del origen de Pariacaca”. Si bien el nombre del capítulo hace alusión al origen de Pariacaca, en esta sección, buscamos centrarnos, más bien, en el caso de su hijo, Huatiacuri, y en cómo deja su apariencia de *huaccha* para pasar a ser un hombre rico por su incorporación a un núcleo familiar. En este tránsito, su comportamiento como *trickster* ocupa un lugar central en la preparación del camino para la instauración del nuevo orden, representado por el *huaca* Pariacaca.

3.1. Generalidades

Con el fin de aproximarnos al escenario en el que Huatiacuri actúa como *trickster*, conviene mencionar dos puntos de manera preliminar. En primer lugar, al igual que en el caso anterior, el relato está organizado alrededor de una *carencia*, puesto que se presenta un *sujeto carente*, el cual, mediante sus acciones, la procura satisfacer a través de la obtención de un objeto de deseo (Ballón 2006: 66-67). En el capítulo que consideramos, el *sujeto carente* es Huatiacuri, cuyo deseo consiste en dejar de ser pobre y huérfano, y pertenecer a una familia (30-31). En palabras de Laura León-Llerena, el deseo de Huatiacuri consiste en dejar su presentación como *huaccha*, característica que comparte con Cuniraya Huiracocha, debido a que “promete curar a Tamtañamca si éste le entrega a su hija como esposa y lo acoge como un hijo dentro de su *ayllu*” (2011: 9). Así, mediante la incorporación a un *ayllu* podrá satisfacer su *carencia*.

En segundo lugar, se menciona al inicio del capítulo que tratamos que hay un hombre pobre, Huatiacuri, que fue el primero que vio el nacimiento del *huaca* Pariacaca, el cual nació de cinco huevos. Que este hombre se llame de esta manera no es gratuito, sino que es llamado así, debido a que “siendo muy pobre, se sustentaba solo con papas huatiadas” (5, 33), es decir, una especie de pachamanca, pero pobre, sin la presencia de carnes, con solo legumbres y tubérculos, especialmente, las papas. En palabras de Juan Javier Rivera Andía, “Huatiacuri es montaraz cuando permanece alejado de los pueblos” (2006: 140), es decir, es un hombre que se sitúa en un lugar marginal. Este lugar social nos sitúa en una perspectiva concreta: como menciona el mismo autor, quienes viven en el margen son “los jóvenes que suelen consumir alimentos cocidos sin la acción directa del fuego” (2006: 138).

En este sentido, Huatiacuri es una suerte de vagabundo y, por otro lado, es capaz de sobrevivir solo gracias a los recursos que encuentra en el entorno en el que él está. A diferencia de lo mencionado en relación con el *huaca* Cuniraya, aparentemente al menos, al inicio del capítulo que consideramos, Huatiacuri no es un hombre poderoso; por el contrario, se presenta a Huatiacuri como *huaccha*.

3.2. Comportamiento como *trickster*

Sobre la base de estas cuestiones preliminares, nos acercamos al modo en que Huatiacuri procura satisfacer su *carencia*, para lo cual actuará como *trickster*. La oportunidad de incorporarse a un núcleo familiar se le presentó cuando, mientras descansaba en el cerro Latauzaco, llegan dos zorros, quienes actuarán como sus *destinadores*, a conversar sobre qué es lo que ocurría tanto en la parte alta como en la parte baja, es decir, estos animales introducen una distinción entre dos planos: el de arriba y el de abajo⁹. Más que ahondar en los pormenores de esta distinción, que ha sido relevante para la literatura peruana, sobre todo, en relación con la novela póstuma de José María Arguedas, nos interesa hacer una puntualización con respecto a Huatiacuri: estos representan la primera muestra de las capacidades, en algún sentido, extraordinarias de este personaje, debido a que otros no son capaces de escucharlos y aprovechar el valioso conocimiento que traen consigo. Si bien estos zorros no tienen una relación directa con Huatiacuri, son ellos los que le dan los elementos necesarios al joven para que pueda emprender su camino hacia la incorporación a un *ayllu*. Ellos se encuentran hablando de un hombre, Tamtañamca, que vivía ostentosamente: “la gente llegaba de todas las comunidades para honrarlo y venerarlo. Y él, no obstante sus conocimientos limitados, fingió ser un gran sabio y vivió engañando a muchísima gente” (5, 33). Es decir, este Tamtañamca era un falso dios que se la pasaba engañando a muchas personas y dejaba que lo sigan adorando. Sin embargo, sus días como hombre engañador y poderoso parecían llegar a su fin, pues cayó muy enfermo durante muchos años, y las personas sabias a su alrededor no sabían el motivo de ello. No obstante, dichas motivaciones están enunciadas en el capítulo que tratamos. En palabras de Ballón,

⁹ Para Millones y Mayer, “el zorro tiene un prestigio variado, más bien de *trickster*, despojado de la solemnidad o de juicios inapelables de otras deidades” (2012: 72). Podría atribuirse a este carácter un indicio del comportamiento que tendrá el propio Huatiacuri como *trickster*. Por el contrario, en la tradición europea, el zorro casi siempre está asociado a la astucia y a comportamientos ingeniosos.

las causas de la enfermedad de Tamtañamca son las siguientes: “un acto ajeno (la <deslealtad de su mujer> frente a él mismo) y un acto personal (su <propia deslealtad> frente a la comunidad social)” (2006: 105). Es decir, la condición de este hombre se explica no solo a causa de la traición de su mujer, sino también por el hecho de fingir ser una deidad. Ante este escenario, Huatiacuri cree haber encontrado la salida a su estado de *sujeto carente*. Con apariencia de *huaccha*, Huatiacuri decidió ir en búsqueda del enfermo, a quien, a cambio de la curación, le pidió quedarse con su hija menor, con lo que alcanzaría su propósito. La curación de Tamtañamca implica dos cuestiones, a saber, la destrucción de los seres malignos que Huatiacuri encuentra en casa de Tamtañamca en relación con la deslealtad de su mujer y el reconocimiento de que no es ningún dios, adivino o sabio, sino que, más bien, Pariacaca presenta estas virtudes (Ballón 2006: 105). Debido al deseo que muestra Tamtañamca por curarse, hace todo lo que le indica Huatiacuri. Es necesario destruir la casa para encontrar los seres malignos, a saber, dos serpientes y un sapo de dos cabezas, como anticipa Huatiacuri. Como señala Alejandro Ortiz Rescaniere, estos dos animales provienen del mundo subterráneo y, en el capítulo que examinamos, constituyen seres diabólicos que forman parte de las fuerzas contrarias al orden dominante. En particular, ambos mudan de piel, con lo cual se rejuvenecen. Es decir, son animales longevos que, incluso, no mueren de por sí, sino que “Contradican entonces una ley del mundo presente: la vida breve” (1991: 63). La serpiente, en el caso de Tamtañamca, representa los excesos y los placeres desordenados. El sapo, cuando está dentro de una casa, provoca que los adultos se tornen perezosos y se vuelvan infieles. Así, ambos animales son evidencia del adulterio de la mujer del falso dios, por lo que deben ser destruidos. A través de la destrucción de estos animales, Tamtañamca es curado y puede reconocer que es solo un hombre sin poderes especiales, con lo cual queda destituido como falso dios y se prepara el camino para la llegada de Pariacaca.

De este modo, notamos que Huatiacuri, de manera contraria a lo que se indica al inicio del capítulo, no es, en sentido pleno, un *huaccha*, puesto que tiene el poder, por un lado, de identificar y acabar con los seres malignos que se encuentran en casa del falso dios y, por otro lado, a diferencia de las personas que estaban alrededor de Tamtañamca, no cae ante sus engaños de presentarse como deidad, sino que, con la certeza de que ello es falso, le dice que salir de la mentira es necesario para sanar. Desde esta perspectiva, el personaje

se presenta como *huaccha*, pero no lo es en sentido estricto, y tiene muy claro lo que tiene que hacer: saldrá de su condición mediante la incorporación al *ayllu*, porque, además de pedir en matrimonio a la hija menor de Tamtañamca (5, 35), Huatiacuri le exige que reconozca a su padre Pariacaca como verdadero *huaca* y animador de hombres (5, 37). Lo realizado por Huatiacuri constituye una suerte de primer paso en el advenimiento del nuevo orden, representado por su padre (el *huaca* Pariacaca), y del proceso de enjuiciamiento y castigo que el *huaca* realizará con aquella comunidad que había vivido bajo el régimen de Tamtañamca y, engañados por este, lo había reconocido como deidad (5, 41).

Si bien hemos tratado la apariencia de *huaccha* de Huatiacuri (caracterización que lo acompaña a lo largo del relato) y su poder curativo bajo esta apariencia, no hemos tratado directamente la cuestión de la manifestación de su poder a través del uso de su astucia como *trickster*. Lo mencionado es relevante para comprender esto último, debido a que nos parece que Huatiacuri no podría comportarse como *trickster*, más adelante en el capítulo 5, si fuera, simplemente, un *huaccha*, dado que no se espera (o parece poco verosímil) que un ser situado al margen de la sociedad tenga la facultad de curar a Tamtañamca, ni de reflejar astucia y/o poder en las pruebas a las que será sometido.

De manera introductoria, no obstante, es necesario comprender la relación entre su apariencia como la razón por la cual se hace necesario que haga uso de su astucia. Para abordar este punto, conviene que retrocedamos en los hechos brevemente: ante la posibilidad de la curación de Tamtañamca a manos de un hombre con una apariencia tan humilde, las personas que estaban alrededor del falso dios se escandalizaron. Por un lado, los sabios reaccionan negativamente diciendo lo siguiente: “¿Estaríamos acaso nosotros aquí curándolo, si hasta un pobre como ése fuera capaz de hacerlo?” y, por otro lado, el cuñado de la hija menor de Tamtañamca, apenas se enteró de que Huatiacuri se casaría con ella, y con ello, pasaría a formar parte de la familia, se puso furioso: “¿Cómo podría aceptar que la cuñada de un hombre tan poderoso como yo se una a semejante pobre?” (5, 35). De este modo, notamos cómo Huatiacuri es rechazado por su apariencia tanto por los sabios como por un miembro de su futura familia, el cuñado rico.

En este punto, tratamos de manera directa su comportamiento como *trickster*. Como adelantamos, para evitar su incorporación a la familia, el cuñado le propuso a Huatiacuri competir en cinco difíciles *desafíos*. Como indica Ballón, el cuñado de Huatiacuri se

convierte en un *destinador*-manipulador del desafío¹⁰. Es decir, el cuñado constituye un desafiador (2006: 120). Huatiacuri aceptó los desafíos tras haberlos comentado a su padre:

Así, un día, ese hombre le dijo a Huatiacuri: “Hermano, vamos a competir en distintas pruebas. ¿Cómo te atreviste tú, un miserable, a casarte con la cuñada de un hombre tan poderoso como yo?”. El pobre aceptó el desafío y fue a contarle a su padre [Pariacaca] lo que el otro le había dicho. “Muy bien”, le dijo su padre, “sea lo que sea que se proponga, ven enseguida a verme”. (5, 37)¹¹

De manera particular, para ilustrar su comportamiento como *trickster*, nos concentramos en la primera prueba, la cual esbozamos a continuación: esta consistía en que cada uno iba a mostrar sus fuerzas “bebiendo y bailando” (5, 37). Huatiacuri no perdió el tiempo y decidió ir a hablar con su padre Pariacaca para pedirle algún consejo. Este le dijo que se vaya a un cerro y que cuando llegue allá realice lo siguiente:

te convertirás en huanaco y te echarás por el camino como si estuvieras muerto. Entonces, por la mañana temprano, un zorro y su mujer, una zorrina, vendrán a verme. La zorrina traerá chicha en un poronguito y también su tambor. Al verte, creerá que eres un huanaco muerto y pondrá estas cosas en el suelo. El zorro hará lo mismo con su antara y empezará a comerte. Allí, te convertirás de nuevo en hombre y, al gritar con todas tus fuerzas, saltarás. Ellos huirán, olvidándose de sus cosas, y así irás a la prueba. (5, 37-39)

Así lo hizo Huatiacuri: siguió los pasos que su padre le indicó y empezó la prueba. En esta primera prueba, Huatiacuri se llevó la victoria, porque, junto a su esposa, logró hacer que la tierra temblara al bailar al son de los instrumentos musicales del zorro. Para analizar este pasaje, nos parece relevante centrarnos en dos aspectos. Por un lado, está su comportamiento como *trickster* para obtener los elementos que luego utilizará Huatiacuri para vencer a su cuñado en la prueba. Siguiendo el consejo de su padre, se transforma en un animal andino por excelencia: el camélido huanaco. No solo mediante la transformación, sino también mediante el comportamiento que adopta al tener la apariencia de huanaco, se evidencia que Huatiacuri actúa como *trickster*. Este comportamiento (y, en general, el evidenciado en el resto de las pruebas) lleva consigo un beneficio particular. Para Ballón, a

¹⁰ El cuñado de Huatiacuri es también el *oponente* de este último; no obstante, dejamos de lado esta consideración por no parecernos relevante directamente para nuestros propósitos.

¹¹ Huatiacuri acepta el sometimiento a las pruebas sin poner mayores reparos, lo cual, al interior del relato, es relevante para comprender que la última prueba la propone Huatiacuri y conlleva el castigo del cuñado (y con ello, la demostración del poder de Huatiacuri, lo cual es, al mismo tiempo una muestra del gran poder de su padre Pariacaca).

través de los elementos que obtiene en el relato y por estar bajo la protección de Pariacaca, Huatiacuri adquiere una soberanía divina: “Pues bien, si se considera a las significaciones fortuitas de cada uno de los sememas, notamos que los objetos (*Objetos de valor*: ‘porongo’, ‘tambor’...) en relación de conjunción con el protagonista ‘Huatiacuri’ (*Destinatario*) por donación de su padre ‘Pariacaca’ (*Destinador*), contiene el sema categorial fortuito /sobrenatural/” (2006: 122). Es más, continúa el mismo autor, “En cambio, según la lógica del relato, todos los *Adyuvantes* del antagonista carecen de esta calificación”, a través de lo cual se explica “muy exactamente la adquisición de la *soberanía divina* por ‘Huatiacuri’ durante las pruebas a que se somete para cumplir el contrato de desafío” (2006: 123).

Sin embargo, desde nuestra perspectiva, no hace falta asumir una postura tan fuerte con respecto a Huatiacuri. Más bien, nos parece que se puede matizar la propuesta de Ballón del siguiente modo: los elementos que obtiene Huatiacuri tienen, sin duda, poderes mágicos (recuérdese, por ejemplo, el poronguito que emborrachaba a los presentes), pero ello no significa que Huatiacuri adquiriera una soberanía divina; al contrario, por su comportamiento como *trickster*, al estar bajo la égida de Pariacaca, se hace posible que Huatiacuri, del mismo modo que personajes clásicos, tales como Hércules o Dédalo, pruebe su poder, lo cual no ocurre en el caso de los dioses. En este sentido, si bien el desafiador de Huatiacuri tenía como intención humillar a un hombre pobre o humilde, esta situación se convierte en la condición de posibilidad de que, siguiendo el consejo de su padre, se comporte como *trickster*, con lo cual se demuestra su astucia y su condición de héroe o semidiós, como los casos de Hércules o Dédalo antes mencionados, pues, al igual que estos, Huatiacuri necesita demostrar su poder frente a los demás.

La demostración de su poder se manifiesta de manera transparente al considerar la consecuencia de haberse comportado como *trickster*, lo cual se refleja en el vencimiento de la prueba a través de la danza. Con el fin de tratar esta cuestión, conviene mencionar brevemente la distinción entre *baile* y *danza*, debido a que, a pesar de estar vinculados por el hecho de que ambos implican movimiento corporal, estas nociones no significan exactamente lo mismo. La diferencia fundamental radica en que el *baile* no incluye necesariamente un mensaje intencionado por parte de quienes bailan, dado que este, en muchos casos, implica solamente dejarse llevar por el ritmo, solo por diversión, con lo que

quien baila muestra simplemente su alegría a través del movimiento corporal. Ello no significa, sin embargo, que no haya un mensaje asociado al baile, sino, más bien, que este último no proviene solo de quien baila, sino que nace de la relación entre este y su entorno. Desde esta perspectiva, “el significado se logra en la interrelación [de quien baila] con los otros elementos” (Vilcapoma 2008: 434). La *danza*, en cambio, está vinculada con la noción de *rito*. En este sentido, dentro de la *danza*, se convierte en importante el hecho de comunicarse con las deidades, ya sea para agradecer, pedir o alabar (Vilcapoma 2008: 357). Ello implica, por lo tanto, ir más allá de la mera diversión o expresión corporal espontánea. De este modo, a través de las características esbozadas del *baile* y la *danza*, podemos decir que el primero puede calificarse como *profano*, mientras que el segundo puede ser catalogado como *sagrado* (o como una puerta de acceso a lo sagrado).

Al considerar la primera prueba desde este lente, vemos que *baile* y *danza* son distinguibles. Más aun, notamos cómo la *danza* supera en significación y trascendencia al *baile*: una sola *danza* de Huatiacuri tiene mayores efectos que los doscientos cantos y *bailes* del hombre rico. La supremacía de la primera sobre el segundo incluye también el contacto con las deidades: Huatiacuri logra superar el reto con la *danza*, porque es a través de esta que entra en comunicación con los poderosos cerros (recuérdese, además, que está bajo la inspiración y protección de su padre, Pariacaca, durante los distintos desafíos que el cuñado rico le propone. Sobre la base de su comportamiento como *trickster*, eslabón inicial en el proceso de derrotar al cuñado, queda claro que este último se sitúa en el ámbito del *baile*, es decir, de lo profano, mientras que el hijo de Pariacaca realiza una *danza* y se encuentra en el ámbito de acceso a lo sagrado. De esta manera, muestra su condición de héroe o semidiós.

Para finalizar este apartado, nos queda tratar un último punto (aunque de manera breve para no alejarnos de nuestro planteamiento), a saber, el desenlace de los constantes desafíos en cuyo inicio el personaje se comportó como *trickster* y la plena satisfacción de la *carencia* de Huatiacuri esbozada al inicio de este capítulo. En lo que resta del relato, Huatiacuri se enfrenta varias veces más contra su cuñado, debido a que este último no quedó satisfecho con la derrota que sufrió en la primera prueba, motivo por el cual decidió desafiarlo sucesivamente. En este sentido, el deseo del cuñado de vencerlo se convierte en la forma en que Huatiacuri muestra, al igual que los semidioses antes mencionados, su

poder frente a los demás, no una ni dos veces, sino en cinco ocasiones. El segundo desafío consistía en vestirse ostentosamente usando “plumas de casa y cancho” (5, 39). Al igual que en el caso anterior, Huatiacuri acudió a su padre para pedirle algún consejo, el cual simplemente le dio un traje de nieve, es decir, se trata nuevamente de un elemento entregado por el *destinador* divino que tiene poderes mágicos. Esta cuestión fue suficiente para poder vencer a su rival, ya que bastó que llevara puesto este traje para dejar deslumbrados a todos.

El tercer desafío consistía en traer pieles de pumas, prueba especialmente difícil, al menos en principio, debido a que el cuñado de Huatiacuri poseía muchas llamas. Como señala García Escudero, “Por ser un hombre muy ‘rico’ y propietario de una gran cantidad de llamas, el cuñado de Huatiacuri debía poseer pieles de puma en abundancia, ya que éstas eran el símbolo de su prosperidad” (2010: 161). No obstante, gracias a los consejos de su padre, consiguió una piel de puma rojo. Como se señala en el texto, “Cuando se puso a bailar con la piel del puma rojo, apareció un arco iris alrededor de la cabeza del puma semejante a los que aún en nuestros días se ven en el cielo” (5, 39). En este desafío, nuevamente, notamos la demostración del poder de Huatiacuri en relación con dos aspectos: por un lado, la piel de puma rojo constituye otra de esas entidades (un animal, en este caso) que, por ser regalo de Pariacaca, presenta ciertos poderes mágicos¹²; por otro lado, se hace evidente nuevamente que su baile constituye una danza (en el sentido mencionado anteriormente), puesto que el arco iris (el arco del cielo), miembro del panteón andino, lo rodeó, es decir, un hijo del sol da cuenta de que Huatiacuri está en contacto con las deidades. Al ver el hombre rico que quedaba derrotado una vez más, lo desafió una última vez. En esta ocasión, debían competir en la construcción de una casa. El hombre rico tenía muchos sirvientes y todos lo ayudaron a terminar de construir la casa en un solo día. En cambio, el pobre hombre Huatiacuri solo colocó los cimientos y pasó el resto del día “paseando con su mujer” (5, 39). Sin embargo, durante la noche recibió ayuda de todos los pájaros y serpientes que hay en la tierra (es decir, se trata de animales que reciben la orden de un *huaca* y deben obedecer) para poder terminar de construir su casa, y, así, lo venció.

¹² Recuérdese el estatus especial de este animal que mencionamos en la sección 2.2 del capítulo anterior al tratar la reorganización del cosmos llevada a cabo por Cuniraya Huiracochoa.

Finalmente, Huatiacuri, tras haber aceptado en silencio todos los retos de su cuñado, lo reta a bailar con una *cusma* y una *huara* de algodón. El cuñado empezó a bailar; no obstante, luego de ser asustado por Huatiacuri, quien entró gritando adónde estaba el primero, sufrió el castigo de ser convertido en venado, el cual “subió a las alturas y desapareció (o bien se convirtió en devorador de hombres)” (Millones y Mayer 2012: 77) (5, 41). En el relato, se cuenta cómo un venado, durante un rito, hizo una invocación equivocada, porque, en lugar de preguntar por cómo se comería a los hombres, dice lo siguiente: “¿Cómo van a hacer los hombres para comernos?” (5, 41). Por ello, desde ese momento, son los humanos quienes comen venado y no al revés, como antes sucedía. Si bien esta creencia se remonta, como señalan Millones y Mayer, a los mochicas (es decir, mucho antes de los incas) (2012: 78), lo que nos interesa resaltar es que este episodio es una muestra de cómo el *Manuscrito* es una ventada abierta al sistema de creencias de una comunidad periférica respecto al centralismo cuzqueño de los Incas o al mundo colonial regido desde Lima. La esposa, por su parte, también fue víctima del castigo: fue convertida en piedra, con lo cual nos situamos en el ámbito de la *sanción negativa* tratada por Rubina. Debido a que la cuñada de Huatiacuri está en contra de este último por apoyar a su esposo, desafiador del héroe o semidiós, se sitúa en contra del advenimiento de Pariacaca, por ello, “Huatiacuri (el hijo de Pariacaca) [la] petrifica” (1992: 76-77). A través de estos hechos, se adelanta el castigo al que el propio Pariacaca someterá a la comunidad de Huayquihusa por adorar al falso dios Tamtañamca. De este modo, de hombre con apariencia de *huaccha*, Huatiacuri pasa a demostrar, en cinco ocasiones, su enorme poder.

En suma, la narración examinada en este capítulo se centra en la cuestión de cómo Huatiacuri, hijo del *huaca* Pariacaca, procura ser incorporado al *ayllu* del dios falso Tamtañamca. Para salir de esta condición, se evidencia el tránsito de Huatiacuri de ser un hombre montaraz, como señala Rivera Andía, a ser otro que, como los semidioses clásicos, demuestra su poder. En medio de este paso, Huatiacuri se comporta como *trickster*: luego de curar de su dolencia doble a Tamtañamca, provocada por haber sido engañado por su esposa y por fingir ser dios, adivino o sabio, el cuñado del recientemente incorporado al núcleo familiar se rehúsa a formar parte del mismo *ayllu* del cual forma parte ese hombre humilde que salvó a su suegro. Por ello, lo reta a sucesivas pruebas en las cuales Huatiacuri será oportunamente guiado por Pariacaca.

Ahora bien, lo más importante con respecto a las acciones de Huatiacuri, al considerar el *Manuscrito* en su conjunto, es que, mediante la manifestación de su poder y su astucia, a manera de preámbulo de lo que se narra en los siguientes capítulos, Huatiacuri prepara la llegada del *huaca* Pariacaca. Esta preparación constituye una suerte de advenimiento mesiánico, como señala Rivera Andía: “Huatyacuri es montaraz cuando permanece alejado de los pueblos, pero será él quien se encargue de hacer prevalecer el mundo humano sobre el mundo silvestre. Así, se casa y prepara el advenimiento de un nuevo Dios” (2006: 140). Recuérdese, al respecto, lo que le dice a Tamtañamca acerca de que una de las condiciones para sanarlo es que adore a Pariacaca como único dios. En definitiva, el relato examinado constituye un preámbulo del nuevo orden que se iniciará con el accionar del *huaca* tutelar Pariacaca, personaje que abordamos en el siguiente capítulo.



4. Pariacaca

En este último capítulo, nos centramos en el comportamiento como *trickster* del *huaca* principal: Pariacaca. Este se hace evidente en tres relatos del *Manuscrito*, los cuales se encuentran en los capítulos 6, 25 y 26. Nuestro objetivo consiste en sustentar cómo Pariacaca es un *huaca* que, a través de su apariencia de *huaccha*, se comporta como *trickster* con el fin de conseguir recibir el reconocimiento y/o confirmación por parte de las comunidades como *huaca* principal dentro del ciclo iniciado por él mismo, aun cuando no se presente demostrando su poder, sino bajo la apariencia de un ser pobre y huérfano.

4.1. Generalidades

De manera inicial, conviene situarse, por un lado, en el eje articulador del relato, es decir, en explicitar la carencia del *huaca*, a partir de la cual se comprende su comportamiento como *trickster*¹³. En el capítulo 6, Pariacaca se acerca a una comunidad de yuncas llamada Huayquihusa, situada en una quebrada cercana a Huarochirí; en el capítulo 25, el *huaca* se aproxima a la comunidad de los colli, localizada en Yarutine; y, en el capítulo 26¹⁴, la deidad se dirige a la comunidad de Macacalla, la cual está situada en el cerro de Macacalla. La *carencia* que el *sujeto carente* desea satisfacer radica en que procura que se confirme su condición de *huaca* principal o tutelar a través del reconocimiento por parte de los comuneros de esta condición. Podría decirse que las caminatas de Pariacaca y su búsqueda de reconocimiento mediante las pruebas a las que somete a las comunidades se deben a pugnas de poder entre *huacas* y su relación con los seres humanos. Así, Pariacaca desea que los comuneros lo identifiquen como deidad por encima de los falsos dioses (como veíamos en el caso de Tamtañamca) y por encima de otros *huacas* (como Huallallo Carhuincho). En relación con Huallallo, queda claro que el culto a Pariacaca representa una creencia superior respecto a este dios selvático que propiciaba los sacrificios humanos. Esta cuestión se refleja en el texto a través de la batalla entre ambos *huacas*, como se señala desde el capítulo 6, y, en verdad, adelantada incluso desde el primer capítulo: “Cuando más tarde apareció otro *huaca* llamado Pariacaca, esos

¹³ En lo posterior, haremos un análisis paralelo de los relatos en los tres capítulos, debido a que la estructura de los tres es la misma.

¹⁴ Nos centramos solamente en la primera versión de la aniquilación de la comunidad, porque, en esta, se evidencia el comportamiento de Pariacaca como *trickster*.

pájaros [los loros y los caquis] fueron expulsados, junto con todas las demás obras de Huallallo Carhuincho, hacia la región de los anti” (1, 23).

Por otro lado, el accionar del *huaca* Pariacaca constituye el hilo conductor del *Manuscrito*, como plantea Carmela Zanelli en sus trabajos sobre el ciclo mítico protagonizado por Pariacaca. Su venida había sido anticipada por su hijo Huatiacuri, como tratamos en el capítulo anterior. Además, fue el propio Pariacaca quien lo ayuda en el proceso de desenmascaramiento del falso dios Tamtañamca, pues queda claro que una condición fundamental para sanarlo es que reconozca el poder y primacía de su padre Pariacaca. Detenerse en la condición de Pariacaca es centrarse en el poder de una deidad que lo ejerce sin necesidad de presentarse físicamente, como señala García Escudero, al mencionar lo siguiente:

Nótese que la trama [del capítulo 5] se presenta confusa, pues el hijo de *Pariacaca* interviene en la trama antes del nacimiento de su padre y, como vemos, es favorecido por éste en muchas ocasiones. En cierta medida, el nacimiento de *Pariacaca* no antepone el poder de la deidad, que puede existir sin un acto físico de creación o transformación. Es decir, vive y engendra sin un cuerpo físico. (2010: 59)

Aunque discrepamos de la calificación de *confusa* que hace García Escudero, sí es claro que, por ser la lógica del relato aquella propia del universo mítico, hay una tensión en la acción (como señala Ballón) por estar Pariacaca en estado latente bajo la forma figurativa de cinco huevos. Con todo, se hace bastante claro también que Pariacaca es un *huaca* cuyo poder se refleja incluso antes de su nacimiento al ayudar a su hijo Huatiacuri cuando se encuentra bajo la forma figurativa de cinco huevos, como mencionamos anteriormente. No obstante, su consolidación como *llactahuaca* o *huaca* local solo puede producirse una vez que su produzca el enfrentamiento y derrota de su antagonista (el temible y salvaje Huallallo Carhuincho, quien se comía uno de los hijos de los comuneros y es asociado con el fuego) y que será, tras su derrota definitiva, expulsado a la zona indómita de los *antis*, como ha explicado Carmela Zanelli (2012).

En el caso de Pariacaca, a su vez, se hace más notorio el paralelo (el salto intertextual) con Jesús en el Nuevo Testamento, más aun si se considera el contexto en el que se sitúa el *Manuscrito*, a saber, la extirpación de idolatrías, como tratamos al inicio de este trabajo. En el caso de Jesús, es relevante la consideración del Evangelio de Juan con

respecto a que se reconozca a Jesús como Hijo de Dios. Al inicio de la vida pública de Jesús, hay un primer reconocimiento de parte de Juan Bautista. Al ver llegar a Jesús, lo reconoce y menciona lo siguiente: “He ahí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (Jn 1, 29). Nos centramos ahora al final del ministerio de Jesús en dos momentos clave. En la última cena, Jesús les anticipa a sus discípulos que uno de ellos lo traicionará y los invita a que estén atentos para no dudar de quién es él: “Os lo digo ahora, antes de que suceda, para que, cuando suceda, creáis que Yo Soy” (Jn 13, 19). Sin embargo, las autoridades judías no lo reconocen como Hijo de Dios, sino que lo consideran blasfemo, motivo por el cual lo llevan donde Poncio Pilatos. En este punto, se establece un contraste entre Pilatos y los judíos que lo llevaron. El primero no encuentra en él ninguna culpa, mientras que los segundos, ante la pregunta por el crimen de Jesús, mencionan lo siguiente: “Nosotros tenemos una Ley y según esa Ley debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios” (Jn 19, 7). Por consiguiente, como mencionamos líneas más arriba y tratamos con más detalle en los siguientes párrafos, en la búsqueda del reconocimiento de su condición por parte de Jesús y de Pariacaca, se puede hablar de un paralelo entre ambas deidades. Para concluir este acercamiento general a Pariacaca, nos detenemos en las manifestaciones de su poder, el cual puede tener consecuencias positivas, pero también negativas (incluso terribles). María Rostworowsky explica los atributos de Pariacaca de la siguiente manera:

una divinidad de las lluvias torrenciales, las que producen los temibles huaycos. Las conquistas posteriores de Pariacaca sobre los yungas, por entonces habitantes de las tierras altas, se lograron por medio de los lloclla o torrenteras, tan frecuentes y amenazadoras en las quebradas y valles andinos (2007: 48).

De este modo, el poder de Pariacaca es, fundamentalmente, el uso del agua, el cual se evidencia en el modo en que afecta a las comunidades. A este poder del agua se asocian también, como segundo atributo, los demás elementos que forman parte de las tormentas, a saber, *illapa*, el cual hace referencia al rayo, trueno y relámpago¹⁵. Además, como se extrae de lo mencionado al hacer alusión a las tormentas, notamos, como señala Maceda, que “se

¹⁵ Maceda señala que la caracterización como *illapa* es de uno de los hermanos de Pariacaca. Esto, sin embargo, continúa Maceda, no significa que este poder no sea adscribible a Pariacaca, debido a que, como este *huaca* nació de cinco huevos, se trataría, más bien, de que Pariacaca está formado por cinco hermanos. Así, Pariacaca es una suerte de deidad colectiva (2011: 25-26). Ballón sigue esta misma línea de razonamiento (2006: 41).

presenta el empleo del poder acuático de una forma violenta” (2011: 25), con lo cual se evidencia el uso de “esta fuerza natural para castigar” a los yungas en este caso (2011: 25). Sin embargo, Pariacaca es también una deidad que trae beneficios, dado que el agua, a su vez, es símbolo de vida para los campos y en general, es símbolo de fertilidad. Por ello, Rostworowsky señala, refiriéndose a los yungas, que “si no adoraban a Pariacaca en castigo dejarían de multiplicarse” (2007: 48). Sobre esta base, nos parece sensato concluir con Maceda “que no estaría fuera de lugar afirmar que Pariacaca aparece ligado a la reproducción y sustento de estos pueblos” (2011: 26). En síntesis, Pariacaca es un *huaca* cuyo poder radica en el uso del agua y de los elementos asociados a esta (a saber, el rayo, el trueno y el relámpago) tanto para causar bien, por traer fertilidad, como para hacer daño, mediante el castigo a las comunidades a través de las tormentas y de los temibles huaycos.

4.2. Comportamiento como *trickster*

Sobre la base de estas cuestiones generales, tratamos ahora el comportamiento como *trickster* por parte de Pariacaca. De manera preliminar, referimos el contexto de la llegada de Pariacaca en los tres casos. En el capítulo 6, Pariacaca iba de camino hacia Pariacaca de Arriba en busca de su enemigo Huallallo Carhuincho y se detuvo, “convertido en hombre, ya adulto” (6, 43), en la comunidad de Huayquihusa, como mencionamos, donde los yuncas se encontraban celebrando una fiesta con gran borrachera (6, 43). En el capítulo 25, por su parte, Pariacaca llega un día, al estar de camino, a la borrachera que celebraban los colli de Yarutine (25, 117). En el capítulo 26, finalmente, al igual que en el capítulo 25, Pariacaca se acerca, al ir de camino, a la comunidad de los Pichcamarca (26, 119). Así, en los tres casos, el núcleo de la historia es el mismo; lo único que varía es la comunidad a la que se acerca el *huaca* principal.

En este punto, tratamos el aspecto más relevante para nuestros fines: el modo en que se presenta Pariacaca. En los tres casos, el *huaca* principal se presenta bajo la apariencia de *huaccha*. En el capítulo 6, se menciona que, “Mientras bebía, llegó Pariacaca. Se sentó a un lado como suelen hacer los pobres” (6, 43). En el capítulo 25, se refiere que “Un día llegó Pariacaca... sentándose aparte, como hacen los hombres muy pobres” (25, 117). En el capítulo 26, se relata que “Un día... llegó Pariacaca a su pueblo. Se quedó sentado aparte” (26, 118). En los tres casos, notamos que Pariacaca se presenta como *huaccha*. De este

modo, se hace notorio el paralelo que existe entre Pariacaca y Cuniraya Huiracocha. En primer lugar, en ambos casos, se da un contraste entre la fiesta a la que asisten y el modo en que se presentan. En el caso de Cuniraya, se hacía una mención explícita a sus ropas; en el caso de Pariacaca, aunque no se lo diga, podemos inferirlo de manera razonable, dado que, como se ha visto en los casos anteriores, el *huaccha* se viste de manera pobre¹⁶. En segundo lugar, ambos personajes se sitúan al margen de lo que ocurre. En este sentido, adoptan, quizás, el rasgo más característico del *huaccha*: si bien la pobreza material es uno de sus rasgos, lo que es más importante es la carencia de redes sociales o de pertenencia a un *ayllu*. En los casos que tratamos, el situarse en un lugar apartado implica marginarse de las relaciones sociales o, en otras palabras, quitar la posibilidad de que se puedan construir relaciones sociales. En tercer lugar, ambos eligen ocultar el poder que, de hecho, poseen. En este punto, tratamos de llenar la condición de *trickster* de ambos y, en especial, de Pariacaca (dado que la de Cuniraya ya ha sido analizada). Al igual que Cuniraya Huiracocha, Pariacaca oculta su condición verdadera. La diferencia fundamental entre ambos radica en el objeto de deseo que persiguen: mientras que Cuniraya desea quedarse con una mujer, Cahuillaca, Pariacaca oculta su poder con el fin de ser reconocido y confirmado como *huaca* principal, para de este modo, poner a prueba a las comunidades en las que se encuentra, dado que hay que agudizar los sentidos para no caer en el engaño y fijarse en lo normalmente despreciado. Por lo tanto, en la línea de lo mencionado anteriormente con respecto al paralelo entre Pariacaca y Jesús, Pariacaca actúa como *trickster* al presentarse como ser pobre que espera que quienes están alrededor de él se percaten de que una deidad ha entrado en las fiestas.

En la medida en que Pariacaca ha decidido ocupar un lugar marginal, mediante su máscara o apariencia de *huaccha*, en las borracheras referidas en cada uno de los capítulos que tratamos, se da inicio a la puesta a prueba de las comunidades. Al respecto, consideramos conveniente subrayar el contraste entre dos actitudes que se evidencian en dos de los tres capítulos. En el capítulo 6, por un lado, además del hecho de que la comunidad estaba en falta por haber sido el lugar en el que se reconocía a Tamtañamca como deidad, en la borrachera, el grueso de los asistentes no le brindó nada: “Ninguno de

¹⁶ Esta cuestión se hace más evidente cuando tratamos el modo en que los asistentes a las borracheras lo tratan, debido a que lo ignoran, lo cual no sería posible si estuviera vestido de una manera llamativa o apropiada para la situación festiva.

los huayquihusa le sirvió de beber. Pasó el día entero así” (6, 43), mientras que, por otro lado, hubo una mujer que se percató de su presencia: “Finalmente, una mujer que también pertenecía a esa comunidad exclamó: ‘¡Añañi! ¿Cómo es posible que no le hayan convidado nada a este pobrecito?’ Le llevó un gran pote blanco de chicha y se lo ofreció” (6, 43). En el capítulo 25, del mismo modo, por un lado, está el hecho de que “Nadie quiso ofrecerle de beber [a Pariacaca]” (25, 177), mientras que, por otro, hay un hombre que se fija en él: “Un solo hombre le convidó. A éste, [sic] Pariacaca le pidió que le sirviera otra vez. Le sirvió de nuevo. Entonces, le pidió que le diera coca para mascar. Esta vez también cumplió con su pedido” (25, 117). En el capítulo 26, en cambio, solo nos encontramos con el primer grupo de asistentes, es decir, aquel que ignoró la presencia del *huaccha*: “Mientras [Pariacaca] estuvo así [sentado aparte], no hubo nadie que le invitó a beber” (26, 119). Como hemos venido mencionando, entonces, hay dos grupos de personas. Por un lado, está el grueso de comuneros que, probablemente, ni siquiera se percataron de la presencia del pobre. Por otro lado, en los dos primeros episodios, hay solo una persona en cada caso que se da cuenta del *huaccha* y le invitan alguna cosa. En este caso, se enfatiza, además, el hecho de que el *huaccha* no se procura nada, sino que está a merced de los demás: solo mediante la benevolencia del resto puede satisfacer sus necesidades (inmediatas).

Desde la perspectiva que tratamos, no obstante, no solo estamos ante dos grupos de comuneros, sino que estamos ante grupos de personas que se encuentran envueltas en el juego del *huaca* que se comporta como *trickster* bajo su apariencia de *huaccha*. En términos generales, solo dos personas, una mujer en el capítulo 6 y un hombre en el capítulo 25, hacen lo que Pariacaca esperaba que hicieran. En este punto, se hace relevante mencionar una cuestión: el reconocimiento o confirmación de la condición de *huaca* de Pariacaca se hace de forma indirecta. En este sentido, llama la atención que Pariacaca no exija que los comuneros se den cuenta de que él, *huaca* principal, ha asistido a sus borracheras (es decir, un reconocimiento directo), sino que lo que exige, a través de su comportamiento como *trickster*, es solamente una atención hacia un individuo de apariencia menesterosa (es decir, un reconocimiento indirecto). Ante este tipo de conducta exigida, se hace notorio el paralelo entre Pariacaca y el dios judeocristiano: tanto el primero como el segundo se sitúan en un plano en el que lo importante no radica en el culto explícito o

directo de la deidad, sino que lo importante es el modo en que se comportan los individuos con respecto a aquellos que nos rodean. Así, se plantea este principio fundamental del cristianismo, que consiste en “amar al prójimo como a sí mismo”. En el Antiguo Testamento, este principio se evidencia en la atención que se debe prestar al pobre, la viuda y el huérfano, como se evidencia tanto en los libros del Pentateuco (como, por ejemplo, en Deuteronomio 10,18-19 y en Éxodo 20, 12-17), como en los textos proféticos (como, por ejemplo, en Zacarías 7, 10 y en Malaquías 3, 5). En el Nuevo Testamento, el principio se hace tangible en el comportamiento cercano de Jesús con los pobres (de espíritu y materiales) (Lucas 15, 11-32; 19, 1-10) y enfermos (Marcos 3, 3-5), así como en el clásico relato del juicio final (Mateo 25, 31-46), en el que la salvación depende únicamente de la cercanía del creyente hacia los pobres como acercamiento al rostro de dios en el prójimo menesteroso. En el caso de Pariacaca, en los pasajes examinados, el reconocimiento de la deidad radica en fijarse en aquello que, en algún sentido, resulta contraintuitivo: hay que percatarse de aquello en lo que nadie pone la mirada, es decir, en el que se encuentra en una posición social marginal, sea este un *huaccha*, en relación con Pariacaca. En lo mencionado, precisamente, radica el engaño del *huaca* principal.

Las reacciones de Pariacaca variarán también según en qué grupo se sitúan los comuneros, es decir, luego del engaño del *trickster*, al igual que en los casos examinados en los capítulos anteriores, se hacen tangibles las consecuencias. De manera previsible, mientras que los que se dieron cuenta de su presencia y lo atendieron resultarán salvados, el grueso de los que no se fijaron en el *huaccha* será castigado. Nos centramos, en primer lugar, en quienes ayudaron a Pariacaca. En el capítulo 6, el *huaca* le dice a la mujer lo siguiente con el fin de que se ponga a salvo de lo que se acerca: “‘Hermana, te alegrarás de haberme brindado esta chicha. Dentro de cinco, días verás cómo algo muy grave va a suceder en esta comunidad. Por eso, no debes estar aquí ese día...’ Y enseguida añadió: ‘No hagas saber ni una palabra de lo que te he dicho a esta gente, si no te voy a matar a ti también’” (6, 43). En el capítulo 25, por su parte, Pariacaca le dice lo siguiente al hombre que le dio alimento: “‘Hermano, cuando yo venga aquí de nuevo, te vas a agarrar a este árbol. Pero no digas nada a esta gente’” (25, 117). Luego de la tempestad, el hombre resulta favorecido por Pariacaca:

Entonces, este hombre que había ofrecido bebida a Pariacaca en Yartine obedeció las instrucciones que éste le había dado y, agarrándose al árbol, se

salvó. Cuando se los hubo llevado a todos, Pariacaca le dijo: “Hermano, ahora estás completamente solo. Aquí te quedarás para siempre. Ahora cuando mis hijos vengan a adorarme, los huacas de los Chusco (quiere decir ‘cuatro’) Corpaya siempre te ofrendarán coca para mascar”. Y lo convirtió en piedra diciéndole: “Y tu nombre será Cápac Huanca” (25, 117).

En relación con estos extractos, nos interesa mencionar dos puntos. Por un lado, quienes ayudaron a Pariacaca son los únicos en recibir noticia del castigo que acaecerá, debido a que los comuneros no se comportaron como el *huaca* esperaba. En este sentido, quien no sabe descifrar el engaño no quedará impune, por lo que no hay medias tintas ante las acciones de Pariacaca: es una cuestión de vida o muerte. Nótese, además, que, por la exigencia de silencio efectuada por Pariacaca a quienes le dieron alimento, la salvación adquiere matices cristianos o, en otras palabras, se trata de una salvación sincrética: la salvación no es estrictamente individual, como se concebía en la lectura medieval y renacentista acerca del tema, puesto que puede incluir al *ayllu* del salvado, como ocurre en el caso de la mujer (con lo que tiene un componente social); no obstante, no es social en sentido amplio, debido a que si un salvado revela el modo de permanecer con vida a uno que no descifró el engaño y que está fuera de su círculo familiar inmediato será castigado también. En este sentido, se comprende la exigencia de silencio por parte de Pariacaca a quienes le dieron alimento: solo ellos (y su *ayllu*, en el caso de la mujer) pueden ser salvados. Así, descifrar el engaño del que se comportó como *trickster* lleva consigo el derecho a seguir con vida, es decir, el acceso a la salvación. Por otro lado, en el caso del hombre que dio bebida al *huaccha*, nos topamos nuevamente con el motivo de la petrificación, que tratamos en relación con Cahuillaca, aunque ahora como sanción positiva de tipo transitivo¹⁷. Al respecto, Rubina menciona lo siguiente:

Este caso aparece en uno de nuestros relatos cuando Pariacaca (destinador de la petrificación) recompensa el buen comportamiento de un hombre de la comunidad de Colli (destinatario)... En el caso que estudiamos el programa de buen comportamiento es sancionado positivamente; Pariacaca muestra al hombre cómo salvarse de la muerte, le da el nombre de Capac Huanca y lo convierte en *pedra* (1992: 75)

¹⁷ Se trata de una *sanción positiva*, porque el hombre transformado en piedra se convierte en un vehículo de culto a Pariacaca y es transitiva, porque es este último quien transfiere la condición que se adquiere.

Con lo mencionado, notamos, por lo tanto, que descubrir el engaño de Pariacaca no conlleva solamente la salvación, sino que puede llevar consigo un premio, como le ocurre al hombre de la comunidad de los colli. Así, haber descifrado lo que ocultaba Pariacaca con su comportamiento como *trickster* constituye una forma de salvación en los casos examinados y, para el hombre, constituye también una forma de premiación.

En segundo lugar, tratamos la cuestión relativa al castigo de la muerte. En el capítulo 6, tras la salida del lugar de la mujer y su *ayllu*, cinco días después de ocurrido el suceso, “En ese [el] cerro de Mataocoto, Pariacaca se transformó en tempestad de lluvia y, bajo la forma de granizo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hacia el mar sin perdonar a nadie” (6, 43). En el capítulo 25, por su parte, hubo también una tormenta: cinco días después de lo sucedido,

se levantó un viento muy fuerte. A todos los colli, sin excepción, el viento los arremolinó dos o tres veces y los llevó muy lejos. Unos perdieron los sentidos y murieron. A otros, los únicos que sobrevivieron, el viento los transportó a un cerro... Se dice que esta gente que llegó al cerro se extinguió” (25, 117).

En el capítulo 26, finalmente, cinco días después de lo ocurrido, Pariacaca “aniquiló a aquella comunidad, alzándose bajo la forma de un temporal de lluvia roja y amarilla” (26, 119). Como podemos notar, hay dos tipos de castigos, ambos vinculados directamente con la dimensión terrible de Pariacaca en relación con su poder acuático. Por un lado, en los capítulos 6 y 26, se hace alusión a una lluvia roja y amarilla, en la que el *huaca* se transforma, esta vez, para demostrar su poder. En este caso, la lluvia trae la muerte. Con respecto a los colores, como señalan Herman Camacho Romano y Claudia Guzmán Revollo, el amarillo hace referencia a un principio activo masculino, mientras que el rojo hace alusión a un sacrificio sangriento. De este modo, la lluvia, que viene del mundo de arriba, es masculina y trae la muerte. Por otro lado, en el capítulo 25, se hace referencia al viento, el cual está asociado a la tempestad (la lluvia, en este caso). En todos los casos, todos los que no reconocen a Pariacaca bajo su apariencia de *huaccha* (es decir, quienes no descifran el engaño) mueren. Para culminar este punto, conviene mencionar que, en el texto del capítulo 6 citado al inicio de este párrafo (6, 43), se evidencia nuevamente el elemento judeocristiano en el castigo de Pariacaca, en la medida en que se utiliza, en el texto

quechua, el préstamo castellano *perdona* (en *mana hukllatapaS* *perdonaS* *pa* ‘sin perdonar a nadie’) (6, 42) para expresar este concepto.

En este contexto, nos parece claro que se puede, nuevamente, establecer un paralelo entre estas dos tradiciones: no hay que olvidar que, cuando el pueblo judío, en el Antiguo testamento, interpretaba que le iba mal, ello se debía a que había miembros de la comunidad que habían pecado (un ejemplo de ello es la caída de los reinos de Israel y Judá por los pecados de sus reyes y de los pobladores). Por consiguiente, el comportamiento como *trickster* deja su huella en los relatos que hemos examinado: quienes reconocen el engaño de Pariacaca reciben salvación, mientras que quienes no lo hacen mueren. En este sentido, la satisfacción o no de la carencia del *huaca* tiene consecuencias de gran alcance. Con ello, por lo tanto, se enfatiza el lugar de Pariacaca como *huaca* principal en el nuevo orden de cosas iniciado por él mismo en su condición ambivalente, dado que puede asegurar la vida o la salvación, pero también lo contrario, pues un comportamiento contrario acarrea la muerte.

En suma, los relatos examinados en este capítulo se caracterizan fundamentalmente por el hecho de que el *huaca* principal Pariacaca procura obtener un beneficio específico a través de su actuar como *trickster*: al igual que Jesús en el Nuevo Testamento, debe ser reconocido como hijo de Dios. La condición de *trickster* de Pariacaca se hace notoria, fundamentalmente, en el hecho de que se dirige a las comunidades cuando estas se encuentran celebrando fiestas (borracheras). Pariacaca llega y, como los *huacchas*, se coloca en un lugar marginal, a un costado. Por su apariencia pobre, solo en dos de los tres relatos una persona (una mujer en el capítulo 6 y un hombre en el capítulo 25) se le acerca y le brinda algún alimento, lo cual implica la salvación de quienes lo reconocen y la muerte de aquellos que no lo hacen.

El comportamiento como *trickster* se convierte, de este modo, en un mecanismo recurrente por medio del cual el *huaca* procura la satisfacción de su *carencia*. Las consecuencias de este comportamiento son interesantes: por un lado, se exige el reconocimiento de la condición divina de Pariacaca en lo marginal, con lo cual se establece un claro paralelo entre Pariacaca y Jesús; por otro lado, este comportamiento se convierte en el inicio de la demostración de la condición real del *huaca*, es decir, solo una vez consumado el engaño es cuando se hace manifiesto el verdadero alcance del poder de la

deidad. Así, en claro paralelo, en los tres casos examinados, el comportamiento como *trickster* bajo la apariencia de *huaccha* constituye el paso inicial que desencadena la revelación de la verdadera condición e identidad de nuestros tres importantes personajes, a saber, Cuniraya, Huatiacuri, y su padre, el poderoso *huaca* tutelar Pariacaca.



5. Conclusión

Los tres personajes examinados se comportan como *tricksters*. Dichos comportamientos, al revisarlos en paralelo, se pueden sintetizar en dos aspectos recurrentes en los tres casos. Por un lado, está la *carencia* inmediata que busca satisfacer cada personaje examinado al engañar a otros mediante su comportamiento como *trickster* y su apariencia de *huaccha*. Así, Cuniraya Huiracocha intenta quedarse con la doncella Cahuillaca, Huatiacuri pretende ser incorporado a un *ayllu* y Pariacaca pretende ser reconocido como deidad principal. Por otro lado, comportarse como *trickster* tiene alcances en el universo textual del *Manuscrito* sumamente interesantes, porque constituye el paso inicial para que se lleven a cabo cambios cruciales. Así, Cuniraya Huiracocha, en su calidad de burlador burlado, a pesar de no haber conseguido su beneficio inmediato, reorganiza el cosmos, en particular, la fauna, lo cual hace notoria su condición de ser un poderoso *huaca* que asegura la transmisión de la fuerza vital. Huatiacuri, por su parte, consigue incorporarse a un *ayllu*, pero ello implica también destronar al falso dios Tamtañamca y preparar el ciclo de Pariacaca. Finalmente, en el caso de Pariacaca, al pretender este ser reconocido como la deidad principal o tutelar, procura fortalecer su condición de *huaca* principal ante las comunidades, lo cual implica una reorganización de la jerarquía entre deidades y el inicio de un nuevo orden de cosas. Lo mencionado puede sintetizarse de mediante el siguiente cuadro:

<i>Sujeto carente</i>	Cuniraya Huiracocha	Huatiacuri	Pariacaca
<i>Medio</i>	comportamiento como <i>trickster</i> y apariencia de <i>huaccha</i>		
<i>Objeto</i>	Cahuillaca	pertenencia a un <i>ayllu</i>	reconocimiento de su condición
<i>Consecuencia</i>	reorganización de la fauna	y preparación de la venida de Pariacaca	y consolidación de un nuevo orden

Para terminar, nos interesa sugerir una reflexión que necesita mayor desarrollo, pero que nos parece se posibilita a partir de nuestro estudio mediante un acercamiento que vaya más allá de la consideración en paralelo de los personajes examinados. En primer lugar, se podría establecer una suerte de continuidad entre los tres personajes desde la perspectiva de su comportamiento como *tricksters*. Para ello, retomamos los paralelos que hemos

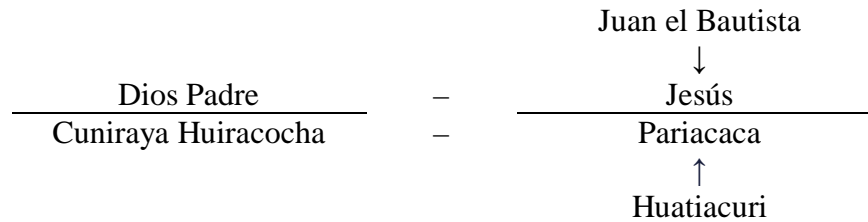
establecido entre los personajes y el universo judeo-cristiano en los capítulos anteriores. En relación con Cuniraya Huiracocha, como plantea Itier, este *huaca* se asemeja al Dios creador del Génesis. En relación con Pariacaca, es claro que se encuentra una semejanza con Jesús con respecto a la dimensión del reconocimiento de su condición de deidad. Del mismo modo, señalamos en 2.2., aunque con cierta matización, que Pariacaca es visto como hijo de Cuniraya. En este sentido, existiría un paralelo en los siguientes términos:

Dios Padre	–	Jesucristo
Cuniraya Huiracocha	–	Pariacaca

En este punto, haría falta decir algo más con respecto al caso de Huatiacuri. En 3.2. y 3.3., señalamos que el semidiós prepara el camino para la venida de su padre, en la medida en que anticipa su llegada al destronar a Tamtañamca y ponerle como condición el reconocimiento de Pariacaca como deidad principal. En 4.2., hicimos referencia al pasaje del bautismo de Jesús, en el cual Juan el Bautista lo reconoce en su calidad de Hijo de Dios, lo cual constituye un modo de preparación de la venida del Mesías. Recuérdese, asimismo, que la preparación de la venida del Hijo de Dios por parte de Juan ocurre también mediante la denuncia del mal cometido por otros, y de la oportunidad de conversión y perdón mediante un bautismo con agua, el cual será sustituido por el bautismo con el Espíritu Santo que llevará a cabo Jesús. De este modo, puesto que Huatiacuri prepara la venida de Pariacaca mediante una serie de acciones, en alguna medida, semejantes a las de Juan, nos parece que el semidiós desempeñaría el rol que Juan el Bautista tuvo con respecto a Jesús. Al explorar una idea como la sugerida, sin embargo, hay que tener en cuenta también que el paralelo antes referido no es absolutamente estricto, porque, por ejemplo, Juan el Bautista no es hijo de Jesús. Con todo, no debe olvidarse que, en el evangelio de Juan, se pone en boca de Juan el Bautista las siguientes palabras: “Detrás de mí viene un hombre, que se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo” (Jn 1, 30). Así, incluso podría pensarse en un paralelo en relación con la preexistencia de Jesús y el hecho de que Huatiacuri, hijo de Pariacaca, vea el nacimiento de este último. Sobre la base de lo mencionado, nos parece que, en un sentido que necesita examinarse con mayor detalle, el semidiós Huatiacuri ocuparía, en el *Manuscrito*, el papel del más grande de los profetas: Juan el Bautista.

De este modo, teniendo en cuenta las salvedades mencionadas, podría afirmarse que existe un paralelo entre los personajes Cuniraya Huiracocha, Huatiacuri y Pariacaca, y el

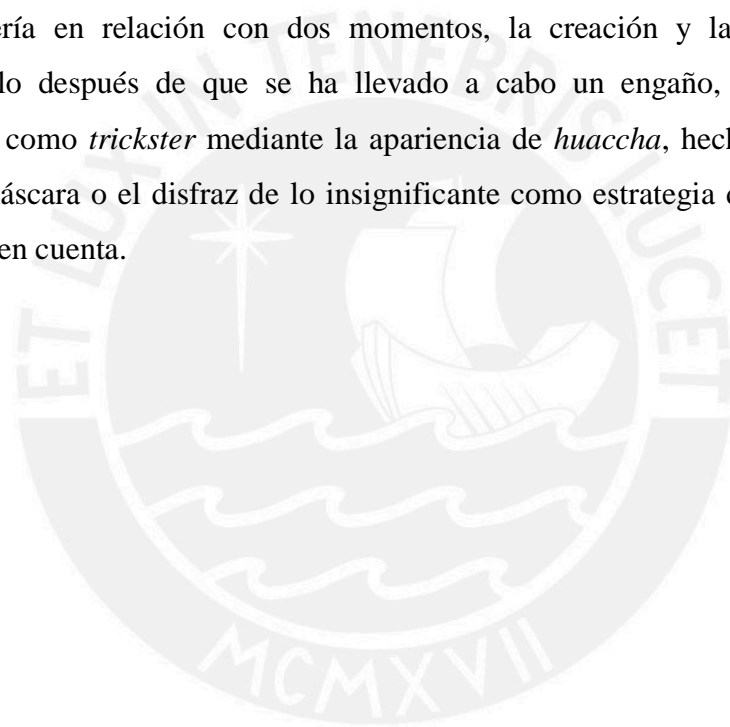
grupo bíblico formado por Dios Creador, Juan el Bautista y Jesús. Esta caracterización la podemos representar de la siguiente manera:



Asumiendo el paralelo entre ambos grupos, en segundo lugar, en el *Manuscrito de Huarochirí*, se podría explorar la presencia de una historia de la salvación cristiana entendida en términos andinos (o centro-andinos, de modo más específico). En este sentido, no solo se establecería un paralelo entre los tres personajes del *Manuscrito* que hemos examinado a lo largo de nuestro texto, sino que existiría una suerte de continuidad entre ellos articulada en una especie de historia de la salvación cristiano-andina. Esta se articularía en torno a dos momentos salvíficos, a saber, la creación y la redención. En relación con el primer momento, la deidad del *Manuscrito* sería Cuniraya Huiracocha, quien ocuparía el lugar de Dios Creador como agente de creación; en relación con el segundo momento, la deidad del *Manuscrito* sería Pariacaca, quien ocuparía el lugar de Jesucristo como agente de redención. Huatiacuri, por su parte, constituiría el agente, al igual que Juan Bautista, que se encarga de anunciar la llegada de la redención. Habría que tener en cuenta, en una reflexión del tipo que estamos sugiriendo, la necesidad de distinguir con detalle el grado de sincretismo que se encuentra en el texto, lo cual implicaría reconocer cuánto de creencia tradicional huarochirana y cuánto de promoción de la evangelización subyace a esta historia de la salvación cristiano-andina.

Cabría preguntarse, en este punto, cuál es el lugar del comportamiento como *trickster* en el escenario sugerido. Nos parece que este, objeto central de nuestro estudio, constituiría el medio a través del cual los tres personajes examinados pondrían en marcha esta suerte de historia de salvación cristiano-andina. Nótese, al respecto, que los momentos salvíficos de dicha historia se articulan en torno a un comportamiento que presenta patrones repetidos: el poder de un personaje se oculta bajo la apariencia de un animal insignificante en el caso de Cuniraya y, fundamentalmente, se oculta, en los tres casos, bajo la apariencia de *huaccha*, lo cual implica consecuencias de importancia: Cuniraya reordena el cosmos, Huatiacuri

prepara la llegada de su padre y Pariacaca instauro un nuevo orden. De este modo, en el universo mítico del *Manuscrito*, como hemos sustentado en los capítulos anteriores, a diferencia de lo que ocurre en el universo bíblico, donde la revelación de la divinidad se manifiesta abiertamente y, en especial, se encuentra en lo pequeño, la astucia y el engaño (es decir, comportarse como *trickster*) ocuparían un lugar central como antecedentes de la manifestación del poder de un *huaca* o de un semidiós. En definitiva, en el *Manuscrito de Huarochirí*, se podría examinar una suerte de historia de salvación cristiano-andina que se articularía alrededor del paralelo que existiría, respectivamente, entre el Dios Creador, Juan Bautista y Jesús, por un lado, y Cuniraya Huiracocha, Huatiacuri y Pariacaca, por el otro. Esta se entendería en relación con dos momentos, la creación y la redención, y se manifestaría solo después de que se ha llevado a cabo un engaño, en particular, un comportamiento como *trickster* mediante la apariencia de *huaccha*, hecho que redundaría en destacar la máscara o el disfraz de lo insignificante como estrategia del mundo andino para ser tomado en cuenta.



6. Bibliografía

6.1. Fuentes primarias

Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII
1987 Ed., y trad., Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Ritos y tradiciones de Huarochirí
2008 Ed., y trad., Gerald Taylor. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Dioses y hombres de Huarochirí
2009 Trad., José María Arguedas. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

6.2 Fuentes secundarias

Armas Asín, Fernando
2001 “Mitología andina, evangelización y construcciones discursivas”. *Uku Pacha: Revista de investigaciones históricas* 3-4: 5-29.

Ballón Aguirre, Enrique
1995 “Identidad y alteridad en un motivo etnoliterario amerindio e indoeuropeo: la doncella fecundada”. *Revista andina* 25: 43-102.
2006 *Tradición oral peruana: literaturas ancestrales y populares*. Vol. 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Biblia de Jerusalén latinoamericana en letra grande
2007 Nueva ed. Revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Bobes, María del Carmen
1997 *Semiología de la obra dramática*. 2ª ed. Madrid: Arco/Libros.

Brown, Raymond
2002 *Introducción al Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta.

Blue, Tina
2001 *Traditional Themes and Motifs in Literature*. Consulta: 10 de junio de 2014.
<<http://tinablue.homestead.com/motifs.html>>

Camacho Romano, Herman y Claudia Guzmán Revollo
2010 *Los colores: símbolos rituales*. Loja: Universidad de Loja.

- Cerrón-Palomino, Rodolfo
 2013a “Origen chinchano del quechua sureño”. En: *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt en Main: Peter Lang Academic Research. 331-348.
- 2013b *Tras las huellas del Inca Garcilaso: el lenguaje como hermanéutica en la comprensión del pasado*. Lima Latinoamericana Editores, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar y Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.
- Doctrina cristiana y catecismo para la instrucción de los indios*
 1984 [1584] Lima: Petroperú.
- Domingo de Santo Tomás, Fray
 1994 [1560] *Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru*. Ed., Rodolfo Cerrón-Palomino. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, Ministerio de Relaciones Exteriores de España y UNESCO ediciones
- 2006 [1560] *Léxico quechua*. Edición de Jan Szemiński. Cusco: Convento de Santo Domingo; Warszawa: Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos; Jerusalén: Universidad Hebrea de Jerusalén.
- Durston, Alan
 2007 “Notes on the Autorship of the Huarochirí Manuscript”. *Colonial Latin American Review* 16.2: 227-241.
- Espino, Gonzalo
 2010 *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Lima: Pakarina Ediciones.
- Esquilo
 1941 *Tragedias*. Trad., Fernando Segundo Brievea. Buenos Aires: Losada.
- García Escudero, Carmen
 2010 *Cosmovisión Inca: nuevos enfoques y viejos problemas*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- Greimas, Algirdas
 1976 *Semántica estructural. Investigación metodológica*. Trad., Alfredo de la Fuente. Madrid: Gredos.
- Greimas, Algirdas y Joseph Courtès
 1979 *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Trad., Enrique Ballón Aguirre y Hermis Campodónico. Madrid: Gredos.
- González Holguín, Diego
 1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Grottanelli, Cristiano
 1983 “Tricksters, Scape-Goats, Champions, Saviors”. *History of Religions* 23.2: 117-139.
- Hocquemghem, Anne M.
 1987 *Iconografía mochica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Impelluso, Lucía
 2008 *Mitos. Historias e imágenes de los dioses y los héroes de la antigüedad*. Trad., Equipo Capra. Toledo: Everest.
- Itier, César
 2000 “Lengua general y quechua cuzqueño en los siglos XVI y XVII”. En *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*. Eds., Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii. Osaka: National Museum of Ethnology. 47-59.
 2012 *Viracocha o el Océano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- León-Llerena, Laura
 2011 *Historia, lenguaje y narración en el manuscrito de Huarochirí*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía. Universidad de Princeton.
- Maceda Sotomayor, Diana Teresa
 2011 *Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí: la sexualidad como ordenadora del cosmos*. Tesis para optar el título de Licenciado en Lingüística y Literatura con mención en literatura hispánica. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Millones, Luis y Renata Mayer
 2012 *La fauna sagrada*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Millones, Luis y Hiroyasu Tomoeda
 2009 “Estudio preliminar”. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Trad., José María Arguedas. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya. XIII-XXXII.
- Molina, Cristóbal de
 2010 [1573] *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Ed. Paloma Jiménez del Campo. Madrid: Iberoamericana.
- Morgante, María Gabriela
 2001 “La narrativa animalística y la mitología del *trickster* en la Puna jujeña: la figura del zorro”. *Anthropologica* 19: 121-146.
- Morote Best, Efraín
 1988 *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andino Bartolomé de las Casas

- Nicholas, Dean A.
 2009 *The Trickster Revisited. Deception as a Motif in the Pentateuch*. Nueva York: Peter Lang Publishing Inc.
- Orrego, Rita
 2011 “Rito del corte de los primeros cabellos en los Andes”. *Ilustrados*. Consulta: 20 de mayo de 2012
 <<http://www.ilustrados.com/tema/6556/Rito-corte-primeros-cabellos-andes.html>>
- Ortiz Rescaniere, Alejandro
 1980 *Huarochirí 400 años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
 1991 “Matrimonio y cambio cósmico: Huatyacuri”. *Anthropologica* 4: 53-72.
- Ossio A., Juan M.
 1994 “Mitología inca y cosmovisión andina”. En *Historia y cultura del Perú*. Eds., Marco Curatola y Fernando Silva Santisteban. Lima: Universidad de Lima y Museo de la Nación, 1994. 205-223.
 2011 “La cultura andina”. Discurso del Dr. Juan Ossio Acuña al ser incorporado como Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de Trujillo, Facultad de Ciencias Sociales. Trujillo: Universidad de Trujillo.
- Pérez de Bocanegra, Juan
 1631 *Ritual Formulario, e Institucion de cvras, para administrar a los natvrales de este Reyno, los Santos Sacramentos del Baptismo, Confirmacion, Eucaristia y Viatico, Penitencia, Extremavncion y Matrimonio*. Lima: Geronymo de Contreras.
- Propp, Vladimir
 2000 *Morfología del cuento*. Trad., Lourdes Ortiz. 10ª ed. Madrid: Fundamentos.
- Rivera Andía, Juan Javier
 2006 “Mitología en los Andes”. En *Mitologías amerindias*. Ed. Alejandro Ortiz Rescaniere. Madrid: Trotta. 129-176.
- Rostworowsky, María
 2007 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política. Obras completas VII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rubina, Celia
 1992 “La petrificación en el *Manuscrito de Huarochirí*”. *Mester* 21.2: 71-82.
- Santuc, Vicente
 2009 “Presentación”. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Trad., José María Arguedas. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya. VII-XII.

- Sevilla Paños, Rafael y Teresa Valiente-Catter
 2005 “Pueblos indígenas y desarrollo en América Latina. Hacia la construcción de un futuro propio. Resultados de un debate intercultural”. *Pueblos indígenas y educación* 56: 135-147.
- Sicre, José Luis
 1992 *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
 1996 *El cuadrante*. 3 t. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Spalding, Karen
 1984 *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, Gerard
 1985 “Un documento quechua de Huarochirí-1607”. *Revista andina* 5.1: 157-185.
 1987 “Introducción”. En *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Ed., y trad., Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987. 15-37.
 2008 “Introducción”. En *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Ed., y trad., de Gerald Taylor. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 9-20.
 2013 “El *Manuscrito de Huarochirí*: obra literaria de autor anónimo”. Conferencia magistral pronunciada en la sesión inaugural del simposio *El manuscrito quechua de Huarochirí, circa 1608*”. En prensa.
- Terán Morveli, Jorge Adrián
 2003 *Lo “misti” Análisis e Interpretación de Dos Narraciones Orales Acomainas*. Tesis para optar el título de Licenciado en Literatura. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Vilcapoma, José Carlos
 2008 *La danza a través del tiempo en el mundo y en los Andes*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores y Universidad Nacional Agraria La Molina.
- Williams, Alison
 2000 *Tricksters and Pranksters. Roguery in French and German Literature of the Middle Ages and the Reinassance*. Amsterdam: Editions Rodopi.
- Zanelli, Carmela.
 1989 *El ciclo mítico de Pariacaca: análisis en lingüística del discurso*. Tesis de Bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
 1992 “Tiempo y utopía en las primeras representaciones del mundo andino”. *Mester* 21.2: 97-108.
 2006 “De Cajamarca a Huarina: imágenes conflictivas de la escritura en tres textos coloniales”. *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 33: 89-107.

2012 “Los *antis*: la Amazonía como frontera y mundo desconocido en dos fuentes coloniales”. *Summa humanitatis: revista electrónica interdisciplinaria del Departamento de Humanidades* 5.2: 26-39.

Zuidema, Reiner Tom

1977 “Mito e historia en el antiguo Perú”. *Allpanchis* 10: 15-52.

