



PONTIFICIA
**UNIVERSIDAD
CATÓLICA**
DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí: la sexualidad como ordenadora del
cosmos

Tesis para optar el título de Licenciada en Lingüística y literatura con mención en
literatura hispánica que presente la Bachiller:

Diana Teresa Maceda Sotomayor

Asesora: Carmela Teresa Zanelli Velasquez

Lima 2011

**Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí:
la sexualidad como ordenadora del cosmos**

Presentación	1
Capítulo I: Problemática histórico-lingüística y cultural del <u>Manuscrito de Huarochirí</u>	4
1. Contexto histórico-lingüístico del <u>Manuscrito de Huarochirí</u>	
1.1. El doctrinero Francisco de Ávila	5
1.2. El misterioso Thomas	10
1.3. Zona de contacto de lenguas	13
1.3.1. Términos y conceptos claves	17
1.3.1.1. <u>Supay</u>	17
1.3.1.2. <u>Camay</u>	18
1.3.1.3. <u>Pencay</u>	20
1.3.1.4. <u>Hucha</u>	21
2. Cosmovisión andina del <u>Manuscrito de Huarochirí</u>	
2.1. Organización espacio-temporal del texto	21
2.2. El dios tutelar Pariacaca	24
2.3. La sexualidad andina	26
Capítulo II: La sexualidad como ordenadora del cosmos	
1. El caso de las dos hijas y la mujer de Tamtañamca	32
1.1. La hija menor y la curación de su padre	33
1.2. La mujer de Tamtañamca: la mujer adúltera	34
1.3. Una nueva pareja y un nuevo dios tutelar	36
1.4. La hija mayor de Tamtañamca como esposa	37

1.5.	Oposición y complementariedad	39
2.	Chuquisuso y su hermana	
2.1.	Chuquisuso y el origen de la acequia de Cocochalla	43
2.2.	Ritual de la acequia de Chuquisuso	48
2.3.	Mujer, madre y mujer-demonio	50
2.4.	La hermana de Chuquisuso	50
2.5.	Oposición y complementariedad	52
3.	Cahuillaca y Chaupiñamca	55
3.1.	Cahuillaca y Cuniraya Huiracochoa	55
3.1.1.	La “doncella fecundada”	57
3.1.2.	Persecución y petrificación	62
3.2.	Chaupiñamca y Rucanacoto	65
3.2.1.	En búsqueda de un “varón auténtico”	66
3.2.2.	Petrificación y ritual	67
3.3.	Oposición y complementariedad	70
	Conclusiones	74
1.	Dualidades y parejas míticas	74
2.	Los mitos y su sentido etiológico	75
3.	Unión sexual y reciprocidad	76
4.	Petrificación y ritual	79
5.	El orden cósmico	81
	Bibliografía	86

Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí: la sexualidad como ordenadora del cosmos

Presentación

Como se sabe el Manuscrito de Huarochirí es un documento quechua de principios del siglo XVII y testimonio singular de la cosmovisión de una comunidad andina—la de la doctrina de San Damián en la provincia de Huarochirí, es decir, perteneciente a la serranía de Lima—durante una etapa turbulenta del mundo colonial peruano, que corresponde y es resultado de una violenta campaña de extirpación de idolatrías.

El Manuscrito se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, aunque no se sabe cómo este documento llegó a parar en dicha biblioteca, junto con otros documentos “relacionados a la religión y a la organización de la sociedad precolombina del Perú. . . Se puede suponer que dicho conjunto de manuscritos perteneció originariamente al investigador de idolatrías, el doctor Francisco de Ávila” (Taylor 15).¹ Este conjunto de mitos y tradiciones, que consta de 31 capítulos y 2 suplementos², “fue publicado por primera vez por Hermann Trimborn en Leipzig, en 1939, y en forma incompleta . . . En 1941, el mismo Trimborn pudo publicar los capítulos restantes. Contiene además una traducción al alemán del texto quechua (232). Además, el Manuscrito ha sido traducido a distintos idiomas, pero la primera traducción al español estuvo a cargo de José María Arguedas en el año 1966, edición que cuenta con un estudio de Pierre Duviols. Sin embargo, para la presente investigación empleo la edición y traducción de Gerald Taylor realizada en 1987, la cual se basa en un importante estudio filológico e histórico.

Asimismo, el Manuscrito recoge paradójicamente tradiciones y creencias prehispánicas que han resistido la dominación española y el primer proceso de

¹ Entre dichos documentos se encuentra El tratado y relación de los falsos dioses. . . de la autoría de Ávila, Pierre Duviols la califica como “una traducción libre e incompleta” del Manuscrito ya que además de agregar o quitar algunos datos, tan solo consta de siete capítulos.

² Pierre Duviols brinda los siguientes detalles sobre el Manuscrito: “consta de 50 folios—100 páginas—no todos escritos, numerados desde 64R, en el volumen 3169 de Madrid. Contiene 31 capítulos dispuestos y numerados irregularmente y, además, dos textos adicionales sin numeración (232).

evangelización. El texto—recopilado como se verá—por informantes indígenas fue redactado, seguramente, por uno de ellos, un indio ladino, es decir, ya cristianizado que se debate entre la obediencia al doctrinero Francisco de Ávila y a la nueva religión y el respeto a los antiguos huacas.

En dicho texto, me interesa analizar el papel de las figuras míticas femeninas y descubrir los vínculos existentes entre ellas. Para cumplir esto se ha basado el análisis en un principio esencial de la cultura andina: las dualidades que se oponen y se complementan, Tristan Platt utiliza el principio del espejo con el fin de explicar este importante concepto. Asimismo, advierte del alcance cósmico de la idea de dualidad: “La estructura fundamental del cosmos es de carácter dual, y por tanto, los hombres deben enfrentar ambos lados a la vez para obtener un beneficio de las fuerzas complementarias, pero antagónicas, que los rodean” (159). Si bien algunos de los personajes femeninos han sido estudiados antes³, mi propuesta difiere de tales aproximaciones ya que no se centra en analizar a un personaje femenino independientemente, sino que busco establecer los vínculos existentes entre los distintos personajes femeninos para evidenciar las correspondencias y oposiciones entre ellas. Interesa particularmente la dimensión sexual de estos personajes que en su mayor parte representan la fecundidad en directa relación con la pachamama (madre tierra).

Ahora bien, el presente estudio se ha dividido en tres partes. El primer capítulo busca resaltar la importancia del Manuscrito dentro del ámbito de las letras coloniales, explorar su complejidad textual y lingüística y como muestra singular de la cosmovisión andina, como ventana privilegiada de un momento de profundo cambio ideológico y espiritual en esta comunidad andina. En el segundo capítulo se encuentran los argumentos centrales que guían el análisis de los mitos donde

³ Me refiero a los estudios de Enrique Ballón en “La doncella fecundada”, ensayo en el que estudia el motivo de la doncella fecundada en tres mitos pertenecientes a culturas diferentes, uno de ellos es el mito de Cahuillaca y Cuniraya Viracocha; y al de Celia Rubina en Una tradición de Cuniraya Viracocha, en el que estudia el mismo mito a la luz de la semiótica. Así como a los trabajos de María Rostworowsky sobre la mujer prehispánica.

aparecen las varias mujeres estudiadas: como la hija menor y la hija mayor de Tamtañamca, así como la mujer de este, la historia de Chuquisuso y su hermana y el caso de Cahuillaca y la huaca de la fertilidad, narrados en los capítulos 2, 5, 6, 7, 10, 12 y 13. Finalmente, en las conclusiones se trazan de manera explícita los vínculos y rasgos característicos de cada uno de los personajes examinados para evidenciar las dualidades (mencionadas antes) desde una perspectiva andina y femenina en el texto analizado. Concluyo con algunos hallazgos que terminan por enlazar las figuras míticas femeninas presentes en los relatos estudiados, y por tanto, todo el conjunto del trabajo realizado.



Capítulo I: Problemática histórico-lingüístico y cultural del Manuscrito de Huarochirí.

Como ya se dijo nos enfrentamos con un documento singular y único en su género (al menos hasta que se encuentre alguno más), que contenga un conjunto tan amplio de mitos y tradiciones de una comunidad andina, en este caso de las serranías de Lima, durante la época colonial. Estos mitos y tradiciones fueron recogidos en el contexto de un proceso de extirpación de idolatrías, que fue iniciado a fines del siglo XVI e inicios del XVII. Ahora bien, a pesar de que este documento fuera redactado con el fin último de erradicar creencias y prácticas religiosas andinas, es ahora una valiosa fuente para conocerlas.

En el Manuscrito se puede apreciar la identidad de un grupo social previo a la dominación incaica y española, este grupo de las comunidades andinas de Huarochirí unificado por las prácticas de un mismo culto religioso sufre ciertas modificaciones al ser conquistados por los incas, pero los cambios que asumen, tanto en el plano lingüístico como en el religioso y cultural, terminan en un sincretismo de su cultura con la cultura incaica; estas asimilaciones no solo atañen a las comunidades de Huarochirí, sino que más bien son bidireccionales de la cultura de ambos pueblos. Las comunidades de Huarochirí no solo tuvieron que conciliar su cultura con la de los Incas, sino que también tuvieron que asimilar la cultura española, aunque de una manera violenta lo que implicaba desterrar sus propias costumbres, a pesar de ello, la cultura de los pobladores de Huarochirí persistió aunque la influencia de la cultura española es significativa. Por todo esto, el Manuscrito se presenta como un documento de suma importancia ya que es una ventana que permite observar un preciso momento durante la época colonial en la que se desarrollaba un proceso de cambio cultural, religioso y lingüístico en las comunidades de Huarochirí.

1. Contexto histórico-lingüístico del Manuscrito de Huarochirí

1.1 El doctrinero Francisco de Ávila

El cura doctrinero encargado de esta zona de la serranía limeña fue Francisco de Ávila, de quien hasta ahora existen pasajes de su vida que motivan muchas interrogantes que revisaremos en tanto nos ayudan a entender el origen del documento estudiado. Francisco de Ávila Cabrera fue un expósito, y esto ocasionaba dudas sobre su ascendencia, ya que incluso llegaron a señalarlo como mestizo, a Ávila “le convenía callar una ascendencia que, a pesar de su nobleza, le hacía un mestizo ante la ley; prefería atenerse a su condición de expósito. . . se sabe que, hasta 1591, el arzobispo Toribio de Mogrovejo se había negado ordenar mestizos” (Duviols 215). Aunque parecía más bien que el señalarlo como mestizo era una excusa y no el verdadero motivo de que se retrasará en lograr su objetivo de tener un cabildo en Lima, que obtuvo recién a los 59 años, o que se le negará su petición de pertenecer a la Compañía de Jesús. Pierre Duviols se cuestiona “hasta qué punto fue este más bien un pretexto que un motivo fundado, hasta qué punto intervino más bien la edad y quizá el pasado discutible de Ávila en la decisión, es difícil decirlo . . . varios mestizos ya habían entrado en la Compañía. Basta citar el nombre del célebre Blas Valera” (227).

Ávila fue criado por una familia que residía en Cuzco, y en esa misma ciudad recibió su educación, ciudad que “a pesar de las guerras civiles y de la fuerte mortalidad indígena . . . seguía siendo el corazón del mundo indígena. Por esta causa, desde pequeño Ávila debió conocer las costumbres andinas, así como el quechua” (Acosta 559). Según Duviols, Ávila fue siempre uno de los mejores alumnos, así que luego de recibirse como bachiller, se presentó en una oposición, la cual ganó y es así que pasa a ser sacerdote doctrinero en el curato de San Damián, en la provincia de Huarochirí, la cual por cierto era muy ansiada por ser una de las más ricas y estar cerca de la capital. Ya en San Damián, Ávila empieza a tener una serie de problemas por las acusaciones que se le hacían cada vez que llegaban los visitantes a San Damián; sin embargo, salió bien librado de todas estas; además, las acusaciones por

parte de los indígenas a los curas doctrineros cada vez que llegaban visitantes a su zona eran algo habitual en la época. Pero, en 1607 hubo una denuncia más grave, Antonio Acosta indica que “las acusaciones fueron presentadas a través del Protector de indios Francisco de Avendaño y este comportamiento difería en principio de la reacción habitual de los indios contra sus curas que era la de acusarlos aprovechando las visitas pastorales” (571). Acosta analiza el porqué de esta acusación justo en dicho momento y no antes, señala que en muchas doctrinas existía un acuerdo tácito entre los indios y los doctrineros, pues estos dejaban seguir a los indios con sus ritos a cambio de los excedentes de la comunidad, así el cura podía desarrollar una beneficiosa actividad económica, “tanto en el plano ideológico como en el económico, el cura se apoyaba en ritos, costumbres y mecanismos de origen prehispánico, que ahora servían a sus intereses” (578), entrando así en contradicción con la labor que le encargaba la Iglesia Católica, pero a la vez manteniendo un equilibrio en la relación entre el cura y la comunidad. Karen Spalding afirma que los curas doctrineros sabían que las comunidades mantenían sus creencias y que “en muchos casos hasta los estimulaban, como lo hacía el propio Ávila, para obtener una ampliación del excedente económico que extraían de la comunidad” (cit. en Taylor 578). Al parecer, Ávila pensaba instalar un obraje junto con el encomendero, esta situación venía a romper el acuerdo tácito entre la comunidad y el cura doctrinero, por lo que la relación equilibrada entre los indios y Ávila no pudo continuar y desembocó en la acusación hacia el cura de San Damián. Los cargos de dicha acusación reportaban excesivos abusos, “siendo (estos) de naturaleza esencialmente económica, no faltaban los que afectaban a su comportamiento social y específicamente sexual” (Acosta 571). También se le acusa por “hacer ‘fallas’, o ausencias, de la doctrina, lo que coincide con que debió haber acudido a Lima a finalizar sus estudios” (Acosta 574) para recibirse como licenciado, y seguidamente como doctor en 1606. Ávila es encerrado en una prisión eclesiástica por dichas denuncias, y esto “venía a enturbiar lo que era una prometedora carrera religiosa y lo colocaba en una desairada posición social,

sobre todo ante la jerarquía eclesiástica limeña” (Acosta 579). En su Nueva crónica y buen gobierno, Guamán Poma de Ayala también deja testimonio de estos abusos contra los indios: “un becitador de la santa yglecia llamado dotor Ávila y corregidor, con color de dicille que son ydúlatras, les ha quitado mucha cantidad de oro y plata y vestidos” (1131).⁴

Luego, tres individuos—Juan de Sangüesa, Andrés de Terrazas y Diego Cristóbal de Choquecasa, este último mencionado en el Manuscrito—por cuenta propia irían a recolectar los testimonios de los indios de la doctrina de Ávila, los testimonios que recibieron no eran iguales a las acusaciones que se hicieron a través del Protector de indios, sino que más bien los indios empezaron a rectificarse “no negando los hechos a que se referían los cargos, pero sí modificando el sentido de su contexto” (Acosta 580). De esta manera, las acusaciones se tornaban menos graves al situar a Ávila en el contexto de la relación que los indios tenían con sus antiguos jefes religiosos indígenas, a quienes ofrecían alimentos en cada visita; así todos los excesos o abusos se volvían ‘presente y regalo’ que los mismos indios ofrecían a Ávila por propia voluntad. Por último, llega a Huarochirí, Baltasar de Padilla a iniciar las diligencias, pero interroga a gente escogida por Ávila y no a los que firmaron las acusaciones contra este, “de manera que estaban ‘desistiendo’ de las acusaciones, en su mayor parte, personas diferentes a las que las presentaron” (Acosta 583). Aunque no desistían cambiando de contexto los hechos, sino que ahora negaban rotundamente todos los hechos de que se acusaba a Ávila; Acosta sugiere que esta negativa de las acusaciones anteriores debió darse por un acuerdo entre ambas partes que beneficiase tanto a Ávila como a los indios de su doctrina, ya que “se descartaba la instalación del obraje en la doctrina por parte del doctrinero, mientras que los indios retiraban su acusación inicial” (583). Pero este caso no lo dejaría en paz ya que se reabre en 1609 con motivo de que Ávila aún no había dado su declaración

⁴ En Guamán Poma de Ayala Cap. 36 f.1121 [1131]
(<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1131/es/text/>)

ante las acusaciones. Se vuelve a interrogar a algunos testigos quienes continúan negando las denuncias iniciales de violencia, así que en un proceso que levanta ciertas sospechas según Acosta, se “concluyó que Ávila no les había agraviado y que enseñaba la doctrina cristiana” (Acosta 588).

Volviendo a la datación del Manuscrito, hay varias propuestas con respecto a la fecha de recopilación de los mitos: por un lado, se dice que fue en 1547, ya que en una parte del Manuscrito se indica que Ávila llegó hace un año, lo que había ocurrido en 1546. También se propone el año 1606, porque en el Manuscrito se le llama doctor⁵, título que recién obtuvo ese año, aunque se le podía haber dado dicho tratamiento en señal de respeto. Pero, como propone Antonio Acosta:

hasta 1608. . . no existe constancia de que a Ávila le interesase especialmente el problema de la idolatría indígena, ni de que hubiera hecho ningún esfuerzo para atajarlo. . . es posible creer que la narración debió ser recopilada por orden de Ávila en 1608, cuando el pleito con sus indios estaba en pleno desarrollo, posiblemente a su salida de la prisión y como parte de su reacción contra los indios que lo habían acusado. (596)

Cabe recordar que Ávila escribe el Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huarocheri, Mama y Chaclla y hoy también viven con gran perdición de sus almas, texto que “se suele considerar como una traducción o, al menos, un paráfrasis del documento quechua” (Taylor 15), es decir, del Manuscrito de Huarochirí. El Tratado lleva como fecha el año de 1608 y contiene solo siete capítulos, mientras que el Manuscrito no tiene fecha alguna y consta de treinta y un capítulos y

⁵ Por ejemplo, en el capítulo 20 del Manuscrito se lee que: “Ahora [bajo la influencia de] la predicación del Señor Doctor de Ávila, una parte de la gente volviendo a Dios impide estas prácticas” (20, 32) (mis subrayados). En cada cita del Manuscrito, identifique primero el número del capítulo y, seguidamente, el número del enunciado que corresponde a la cita.

dos suplementos. Si bien se han expuesto dudas acerca de la relación de fuente y traducción entre el Manuscrito de Huarochirí y el Tratado de Ávila; Roswith Hartmann explica con pruebas “antes que divergencias. . . he encontrado más bien correspondencias tan estrechas de manera que, en mi opinión, no hay otra conclusión que la de que el ‘Tratado...sobre los falsos dioses’ fue redactado por su autor valiéndose del manuscrito quechua como fuente” (182).

Aunque a Ávila el Manuscrito no le serviría de mucho hasta la llegada del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero en 1609, ya que antes comunicó sus ‘hallazgos’ al deán Dr. Muñiz, aunque sin obtener el resultado que esperaba, pues este se había opuesto a que continuara sus investigaciones sobre las idolatrías de los indios porque le habría parecido dar ocasión a Ávila para que se pudiera vengar de los indios de su doctrina. Cuando Ávila se entera de la llegada del nuevo arzobispo Lobo Guerrero, un interesado en el caso de las idolatrías, Ávila se dirige a Lima y advierte que viene “trayendo una gran muchedumbre de idolos algunos cadáveres secos, a quien adoraban, rostros, y manos de carne momia, que los avian conservado más de 800 años” (cit. en Taylor 589)⁶. De este modo, convenció con pruebas de ídolos y momias de que la práctica de idolatrías persistía entre los indios, no solo a Lobo Guerrero y a las autoridades virreinales, sino también a otros círculos de la sociedad en la capital. Es así que en 1610 es nombrado Juez de idolatrías y desempeña su trabajo de manera excelente ‘descubriendo’ idolatrías y haciendo confesar a los indios, gracias a que ya poseía la recopilación de los mitos de Huarochirí y, como señala Acosta, recorre los espacios nombrados en el Manuscrito:

Siguiendo su itinerario geográfico, pues, resulta bastante claro que la narración mitológica se convirtió en una inapreciable ayuda para Ávila, sirviéndole de guía en sus visitas. Él nunca reveló poseerla y este secreto le hizo aparecer como alguien excepcionalmente enviado por Dios para luchar contra la religión indígena. (597)

⁶ F. de Ávila. “Prefación...”, p. lxxviii.

A pesar del aparente esfuerzo con que Ávila luchó contra la idolatría, esta persiste ya que hacia 1641 se volvió a estimular la acción de extirpar idolatrías. Y según un pasaje de la Nueva corónica la acción de Ávila terminaría resultando más bien contraproducente pues alentaría la continuación de la idolatría como se lee en un fragmento de la Nueva corónica de Guaman Poma, que se encuentra en el capítulo autobiográfico de “Camina el autor” y que relata el viaje del autor a Lima, cuando se encuentra con tres mujeres ancianas y una de ellas le dice conmovedoramente: “En esta uida somos cristianos y bautizados. Y ancí agora a culpa del dotor [Ávila] adoraremos a los serros o ci no, todos yremos al monte hoydos pues que no hay justicia en nosotros en el mundo. No tenemos quién se duela. Quisá se dolerá nuestro Ynga que es el rrey”⁷ (1122). Este revelador pasaje de la crónica de Guaman Poma muestra que los abusos del doctrinero Ávila hicieron inservible su labor de extirpador de idolatrías, porque sus acciones no conseguían, sino amedrentar a los indios, alejarlos del Cristianismo y los hacía refugiarse en sus antiguos cultos. Además, esta vuelta a antiguos cultos sucedía en varias comunidades, José Yáñez explica que “con la invasión cristiana las huacas fueron liberadas del centralismo incaico. . . no se consolidó la religión incaica más abstracta y elaborada sino que más bien las religiones más locales y sus huacas florecieron” (29-30). Así que no solo se retornaba a los antiguos cultos por el abuso de las autoridades españolas sino que también el desligamiento de las comunidades de Huarochirí del poder central incaico hizo más fácil su concentración en cultos locales.

1.2. El misterioso Thomas

Muy probablemente, no fue el mismo doctrinero Ávila el que recolectó los mitos y tradiciones que se relatan en el Manuscrito, sino uno o varios de sus ayudantes indígenas, aunque él ciertamente habría supervisado el proceso. Los

⁷ Guaman Poma de Ayala. Cap.36 f. 1112 [1122] (<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1122/es/text/>)

ayudantes indígenas, según Taylor, trabajarían para Ávila como intérpretes de otros indios que hablaban otros idiomas que no pertenecían a la familia lingüística del quechua o que no entendieran la Lengua general colonial, un quechua estandarizado para uso de los mismos doctrineros, igualmente ellos “sabrían mejor que él lo que los informantes indios le estaban ocultando” (Taylor 16). Al ayudante o ayudantes indígenas que finalmente se encargaron de recopilar y registrar el documento quechua se le llamará, de ahora en adelante, el redactor o enunciador del texto, nombre que usaré para caracterizar a la instancia verbal que surge del propio texto. Siguiendo a José Antonio Rodríguez, el enunciador sería “la entidad representada y construida en el texto, que no es, en última instancia, sino un sujeto discursivo” (372), asimismo lo que el enunciador del Manuscrito “realmente proyecta es una imagen construida con fines determinados” (Rodríguez 372), al mismo tiempo que una imagen de carácter dinámico, mas no una imagen histórica ni exacta del indio ladino que trabajó en el texto.

Existen varias hipótesis sobre el proceso de redacción del Manuscrito. Primero, no se puede dejar de lado el hecho de que “nos encontramos frente a un individuo obligado a utilizar el medio escrito para transcribir un texto que es el resultado de prácticas orales” (Zanelli 100), y a eso habría que agregarle que transcribe una lengua eminentemente oral como el quechua al plano escrito, por lo que no se puede dejar de lado al redactor para entender la concepción del Manuscrito ya que debió haber influido mucho en el proceso de escritura. En segundo término, el texto resultante es un conjunto de mitos relatados por algunos habitantes de Huarochirí, hecho que revela que enunciador y receptores pertenecen a la misma comunidad y constituyen parte de la identidad común; son parte de su acervo cultural. En una tercera instancia, después del proceso de redacción, el Manuscrito, propiamente dicho, se recopila con otras finalidades y por tanto para otro receptor, quien principalmente sería el doctrinero Ávila. En general, se podría describir tentativamente al enunciador del Manuscrito de varias maneras a partir de las

hipótesis planteadas por los más reconocidos estudiosos del texto. Así, Pierre Duviols “plantea que quien escribió y editó el texto sería un indígena bilingüe convertido al cristianismo. Ávila habría supervisado parcialmente la producción del Manuscrito, lo que quedaría demostrado en el Tratado... que el propio Ávila empieza a escribir” (León-LLerna 57). Por su parte, Gerald Taylor basa su hipótesis en una anotación a la margen derecha de uno de los folios y señala lo siguiente, respecto a la elusiva identidad del posible recopilador y redactor del texto: “De la mano y pluma de Thomas’. No sabemos quién era Thomas; habría podido ser sólo el escribano que acompañó a Ávila durante sus investigaciones . . . O, tal vez, el redactor-coordinador y editor (y, posiblemente, en algunos casos, traductor) de los datos recogidos durante las visitas” (17). Además, resulta obvio para Taylor que el enunciador sería un indio ladino, es decir, un indio ya cristianizado, que manejaba el español y que formaba parte de la misma comunidad de los checa de San Damián. Duviols propone que pudieron ser varios los que recolectaron los mitos, “el título del ms. B así como lo redactó Ávila (‘recogido de personas fidedignas’) indica que fueron varios los informantes. Le tocó quizá al misterioso Thomas la labor de juntar y ordenar el material a partir de los relatos fragmentarios recogidos por él o por Ávila” (234). La propuesta de John Rowe tiene a Cristóbal Choquecaxa como redactor del texto en quechua, su afirmación se basa en “la semejanza entre la grafía del Manuscrito y la de otro documento escrito en quechua que forma parte de los papeles del Proceso de Ávila” (17). Taylor responde la hipótesis de Rowe mostrando su desacuerdo al señalar que “no nos parece verosímil que se haya retratado de manera tan lisonjera—empleando también la partícula modal —si que implica un conocimiento indirecto de los hechos— en un documento destinado a Ávila que lo conocía bien” (17).⁸ En lo que toca a la actitud del enunciador frente a la cultura europea, Taylor señala que el indio redactor sería “un cristiano fervoroso aunque no sin mostrar un espíritu crítico con respecto al

⁸ En esta cita Taylor alude al capítulo 20 del Manuscrito en el que Cristóbal Choquecaxa enfrenta al demonio con ayuda de la Virgen María.

clero y los españoles” (17). Asimismo, “esta particular situación comunicativa se transluce del texto ya que si bien se trata de un indio fuertemente aculturado por la doctrina cristiana, se advierte en sus juicios cierta dosis de vacilación en su condena de los antiguos *huacas*” (Zanelli 100). Al intentar cumplir el encargo de Ávila, el enunciador comete ambigüedades, este “funge el papel de delator encargado de recopilar pruebas de creencias idolátricas para ayudar a Francisco de Ávila a justificar ante las autoridades coloniales el proceso que está llevando a cabo” (Zanelli 100), pero a la vez, inserta pasajes en el Manuscrito en los que más bien se vuelve delator de las faltas de los españoles.

1.3. Zona de contacto de lenguas

No solo el redactor del Manuscrito habría pasado por un proceso de aculturación, sino que, ya a comienzos del s. XVII, las comunidades de la zona habrían pasado o estarían pasando por el mismo proceso, debido al contacto con los españoles que debió ser constante porque Huarochirí se hallaba “en la arteria Lima-Huancavelica-Potosí, muy importante para la extracción de la riqueza minera de Potosí. Entre 1533 y 1580 el contacto de los europeos con los andinos estimuló un proceso de rápida transformación” (Yáñez 25). Por ello, era inevitable que se produjera una mayor influencia del español en la lengua de los indios de las comunidades de Huarochirí. La redacción muestra que el responsable de esta “dominaba, aunque no sin errores, el castellano, y la Lengua General,⁹ lengua del Manuscrito. Se puede observar en el texto elementos de sustrato de otros dialectos quechuas y también de un habla aru¹⁰, probablemente su idioma materno” (Taylor 17). Rodolfo Cerrón-Palomino explica que dicha Lengua general fue un quechua estandarizado que se basó en una variante del quechua cuzqueño pero sin sus particularidades fonológicas;

⁹ El Manuscrito habría sido redactado en la Lengua general colonial, una variante del quechua construida por eclesiásticos durante la colonia con fines administrativos y doctrinarios con el fin de mejorar la comunicación ante la diversidad lingüística.

¹⁰ Nombre propuesto por Alfredo Torero para designar a una familia lingüística: el jacaru-cauqui/aimara (altiplánico), son “ambas ramas miembros de una misma entidad (familia) idiomática” (Cerrón-Palomino 23). El aru es un término aimara que se traduce como ‘palabra’ (Cerrón-Palomino 2008, 23).

además, de la variante cuzqueña “quedaban igualmente depurados ciertos cultismos, así como los arcaísmos y los préstamos provenientes tal vez del aru o de la lengua particular de los incas, ya que tales giros y expresiones pertenecían a un registro ‘exquisito, y de pocos usado’” (Cerrón-Palomino 1987, 87-88). La lengua general colonial, tal como fue construida, funcionaba más en el ámbito de la escritura, “al nivel escriturario por lo menos, al verse depurado de aspiradas y glotalizadas, el quechua general de la colonia tenía la apariencia de un verdadero estándar” (Cerrón-Palomino 1987, 88),¹¹ pero al nivel de la comunicación oral contaba con ciertas deficiencias por el modo particular de pronunciación de ciertos vocablos que varían según el dialecto quechua que se emplee para comunicarse. Esta medida de componer una Lengua general fue tomada por el Tercer Concilio de Lima (1582-1583) organizado por José de Acosta. Con respecto al habla aru, es posible que el jacaru-cauqui haya sido la lengua materna del redactor ya que dicha lengua se hablaba en la zona de Huarochirí desde antes de ser anexados al imperio incaico, como lo indica Cerrón Palomino, “el jacaru-cauqui, lejos de ser un resto de habla de mitmas transplantados del altiplano, como se pensaba, constituía más bien la demostración palpable de la preexistencia del aimara en la zona” (23); se puede agregar que “la presencia del jacaru-cauqui en plena serranía limeña (Yauyos) es el mejor testimonio de la antigua presencia centroandina de la lengua, antes de su fragmentación posterior debido a la incursión del quechua” (Cerrón-Palomino 23).

Taylor señala, en relación a la lengua del Manuscrito, que:

parece que se trata de la lengua general tal como la manejaba la población políglota de la serranía de Lima durante la época colonial. Los chinchaysuyismos que abundan en el texto se deben al sustrato de formas locales del quechua semejantes a los dialectos que aún hoy se hablan en algunas comunidades yauyinas. (2000, 1)

¹¹ Cerrón-Palomino informa luego que “La variedad quechua unificada escriturariamente tendrá vigencia hasta fines del s. XVI y comienzos del siguiente” (1987, 88).

La variante quechua del Chinchaysuyo, señala Cerrón-Palomino, fue la que conocieron los españoles a su llegada al Tahuantinsuyo y la que fue estudiada primero por Fray Domingo de Santo Tomás en su Grammatica de 1560. Aunque, la llamada Lengua general de la colonia no tuviera como base el dialecto del quechua del Chinchaysuyo, este no dejó de tener presencia sobre todo en el ámbito oral, en el cual probablemente seguía siendo reconocido como un importante vehículo comunicativo, tal como lo señala Cerrón-Palomino en el libro tributo a José Durand (1988, 129). Por todo lo anteriormente explicado, un punto que se debe tocar con sumo cuidado es de qué manera el documento manifiesta un estadio del complejo proceso de aculturación por el que atravesaron las distintas lenguas nativas entre sí, para luego pasar a estar influidas por el español y la cultura europea, en especial, las ideas religiosas y el cristianismo.

Como señala Taylor en la introducción de su edición del Manuscrito: “Parece evidente que en la época de la composición del Manuscrito quechua, un cierto grado de aculturación ya había afectado el léxico religioso” (21). De hecho, el historiador norteamericano James Lockhart queda sorprendido por el alto número de préstamos de palabras españolas en el Manuscrito: “I have counted 103 nouns, 8 adjectives some of which could be interpreted as nouns, 7 particles, and no less than 24 inflected verbs . . . To find 24 verbs in a corpus of this size is stunning” (Lockhart 15; mis subrayados);¹² a pesar de que se trata de un documento temprano, de comienzos del s. XVII, dice que “the text contains an impressive number of loans and is even more impressive for the number that are not nouns” (15).¹³ También señala la aculturación en el léxico

¹² He contado 103 sustantivos, 8 adjetivos, de los cuales algunos pueden ser interpretados como sustantivos, 7 partículas, y no menos de 24 verbos conjugados. . . Encontrar 24 verbos en un texto de este tamaño es asombroso (traducción mía)

¹³ El texto contiene un impresionante número de préstamos y es aún más impresionante por la cantidad de préstamos que no son sustantivos (traducción mía).

religioso con la palabra 'casara'¹⁴ (rito cristiano del matrimonio), a la cual propone como uno de los primeros verbos en ingresar al léxico quechua.

Lockhart no basa su estudio de los préstamos que toma el quechua del español solo en el Manuscrito, sino que también se basa en otros dos textos, los cuales son los pasajes en quechua producidos por Guamán Poma y los textos de Chuschi; y es por eso que puede dar cuenta de que este no es un caso aislado ya que los préstamos son casi los mismos y el nivel de aculturación en el lenguaje es casi similar. Además, Lockhart estudia el caso andino en comparación a lo ocurrido con otras lenguas indígenas en el continente americano—como los casos del nahua y maya de Mesoamérica. Así, Lockhart estudia el proceso que han sufrido las lenguas nativas americanas frente a la imposición del español, él propone que las lenguas nativas en esta situación pasan por tres estadios. Un primer estadio en el que no existe un verdadero contacto cultural, se nombra con la lengua nativa lo que se va conociendo de la otra cultura. En el segundo estadio, empiezan a surgir los préstamos de palabras, sobre todo de sustantivos, además de asimilarse ciertas ideas europeas. Por último, en el tercer estadio “Spanish verbs and particles are borrowed;. . . Spanish sounds are acquired; new types of nouns were borrowed, including words for blood relatives and terms for which close equivalents already existed”¹⁵ (Lockhart 8). Para Lockhart, el Manuscrito se encuentra en el tercer estadio debido a los préstamos encontrados, como palabras españolas de diferentes categorías gramaticales y palabras que a pesar de estar cubiertas por el léxico quechua dejan de usarse para en su lugar emplear términos españoles. Por tanto, Lockhart encuentra una penetración más acusada en el Manuscrito que lo ocurrido en textos mesoamericanos contemporáneos al documento andino.

¹⁴ Lockhart explica que al entrar en el léxico quechua la palabra 'casar' cambia su raíz de 'casa-' a 'casara-', así es que le agregan una 'a' epentética para darle la terminación típica de las raíces verbales quechuas.

¹⁵ Los verbos y partículas del español son tomadas en préstamo;. . . la pronunciación del español es cada vez más precisa; nuevos tipos de sustantivos son prestados, incluyendo palabras para familiares y términos que ya tienen un equivalente cercano en la lengua nativa (La traducción es mía).

1.3.1. Términos claves

Antes de dar por concluido el análisis lingüístico, es necesario detenerse en algunos términos quechuas, que considero claves como son los casos de—supay, pencay, camay y hucha—palabras que sufrieron un cambio de significado durante el momento que registra el Manuscrito, pues se puede advertir pasajes donde estos términos mantienen su significado original para luego presentar la nueva acepción, producto de la mentalidad española, sobre todo el mundo religioso, que fue incapaz de captar en su totalidad el significado de dichos términos ya que estos eran parte de la cosmovisión andina que difería totalmente del pensamiento español. Los términos quechuas mencionados anteriormente terminaron formando parte del ámbito religioso cristiano:

Los primeros evangelizadores no se preocupaban de la clarificación de los conceptos espirituales indígenas (que esperaban erradicar), sino de la imposición de conceptos cristianos, lo que explica la apropiación de un vocabulario religioso mal asimilado cuyos valores confusos se mantienen en el mundo híbrido del catolicismo andino hasta hoy. (Taylor 2000, 3)

1.3.1.1. Supay

El término supay fue entendido por los españoles como ‘demonio’, así se aprecia en el diccionario de quechua colonial de 1608 de Gonzalez Holguín: “Çupay. El demonio” (88); pero, en realidad, dicho término quechua tenía un significado más amplio y complejo, que en parte llega a captar Holguín cuando define supan de la siguiente manera: “Çupan. La sombra de persona o animal”. Para comenzar se debe tener claro que “una categoría de espíritus llamados supay, capaces de inspirar el terror, ya formaban parte del mundo espiritual andino antes de la llegada de los españoles” (Taylor 2000, 20). Lo que expone José Yáñez es que “la idea indígena de supay no era la de un ser eminentemente malo y negativo. Era, más bien, una combinación de lo bueno y lo malo, de lo claro y lo oscuro” (105). Y esa combinación

se confirma, ya que hasta ahora el supay es un personaje que “puede castigar, pero es también capaz de mostrarse generoso” (Taylor 2000, 21). Además, Frank Salomon y George Urioste dicen que el significado indígena de supay es de “sombra o luz, una parte volátil de un ser vivo” (cit. en Yánez 105). Taylor identifica supay con “sombra o alma de los antepasados” (21), esta sombra “es el doble móvil del cuerpo que, aun en el caso extremo en que se destruye el mallqui, el cuerpo momificado del antepasado, continúa a sobrevivir” (Taylor 2000, 29). Y a pesar del proceso de extirpación de idolatrías y de cristianización en el que el supay se identifica con el demonio, los indios seguían mostrando:

una veneración especial al antepasado común de la comunidad que, según sus creencias, ‘animaba’ a sus descendientes. No cabía duda de que, si los parientes cercanos se descuidaban de su culto, el difunto podía molestar y tornarse peligroso. Así, veremos la obstinación de los indígenas en seguir observando los ritos mortuorios no obstante la prohibición por parte de la Iglesia. (Taylor 2000, 23)

Si bien el supay cristiano era alguien a quien temerle, el supay de la cosmovisión andina no solo era alguien a quien temer sino era alguien a quien se le debía respetar y adorar. Taylor describe un demonio femenino presente en la tradición del Manuscrito, “la mujer-demonio seductora siempre está lista para alejar a los héroes de su deber. En la época prehispánica podría tratarse de la *huaca* de una etnia rival” (2000, 31). Además, Taylor enumera diversas manifestaciones de la mujer-demonio, presente en diferentes tradiciones, como veremos en el siguiente capítulo.

1.3.1.2. Camay

Respecto al término camay, este es interpretado por los españoles como ‘crear’. Cuando el Inca Garcilaso de la Vega habla sobre Pachacámac ya se queja de esta traducción porque los españoles entienden a Pachacámac como ‘hacedor del

mundo', siendo camac la palabra traducida como 'hacedor', mientras que para el Inca "el que da ánima al mundo universo" es el verdadero equivalente de Pachacámac. Así en los Comentarios reales de los incas, el cronista mestizo define que Pachacámac "es nombre, compuesto de *pacha* que es mundo universo y de *cámac*, participio de presente del verbo *cama*, que es 'animar', el cual verbo se deduce del nombre *cama*, que es 'ánima'. *Pachacámac* quiere decir 'el que da ánima al mundo universo', y en toda su propia y entera significación quiere decir: 'el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo'" (Garcilaso de la Vega. Libro II, cap. 2, 70).

No cabe duda que camay, antes de la llegada de los españoles, "no se refiere al concepto cristiano de 'crear' sino que indicaba la transmisión de la fuerza vital de una fuente animante (*camac*), generalmente un dios regional o un antepasado, a un ser u objeto animado (*camasca*)" (Taylor 24). Aunque, en el Manuscrito algunas veces cama es empleado para aludir al concepto de 'crear'; por ejemplo, en el capítulo 15, entendido por Taylor como el "capítulo más aculturado del Manuscrito" (253), se presenta a Cuniraya Huiracocha como dios creador, ya que primero se dice que "Antes que él existiera, no había nada en este mundo" (15, 3)¹⁶, y luego se dice de Cuniraya que "payracssi orcocunactapas sachactapas mayoctapas yma ayca animalconactapas camarcan"(15, 4)¹⁷ (subrayado mío), es decir, que es él quien creó los elementos de la naturaleza que existen ahora. En este pasaje, camarcan es traducido como 'creó' ya que según el contexto mostrado de un mundo en el que no había nada hasta la intervención de Cuniraya no cabría el término 'animar' en la traducción respectiva, sino más bien el de 'crear'. Pero este hecho no es más que otro de los ejemplos en que se puede apreciar el proceso de aculturación por el que pasaban las lenguas nativas en ese momento, sobre todo en el ámbito religioso. Esto sucedía porque "para el predicador cristiano eran necesarios un dios creador y un alma para salvar" (Taylor

¹⁶ En cada caso, identifico primero el número del capítulo y, seguidamente, el número del enunciado que corresponde a la cita.

¹⁷ Traducido por Taylor como "Fue él quien primero creó los cerros, los árboles, los ríos y todas las clases de animales para que el hombre pudiese vivir" (15, 4) (subrayado mío).

2000 3); así el término camac fue empleado para designar al dios creador, y para alma la búsqueda de un término que la designe fue más problemática, pues en el Manuscrito se emplea la palabra ánima para significar ‘alma’ y no se usa un vocablo quechua. Profundizando un poco más, la raíz verbal cama- significa:

transmitir la fuerza vital y sostenerla, proteger a las personas o las cosas que son sus beneficiarios. El mundo animado de los andes evoca un horizonte mucho más vasto que su equivalente occidental, cada cosa que posee una función o una finalidad es animada para permitir que se realice su función o finalidad. (Taylor 2000, 7)

Entonces, el término camac se aleja, en un principio, de la idea de un dios que crea a partir de la nada (ex nihilo), cosa que sí ocurre en la cosmovisión judeocristiana, y más bien se acerca a la idea de un dios animador, es decir, que anima a los seres humanos, animales, plantas y objetos en general, que ya estaban ahí en el mundo, para que cumplan su función; “así, encontramos que cada objeto que existe corresponde a una fuerza primordial, a un ‘doble’ que lo anima” (Taylor 2000, 5). El camac transmite su fuerza vital a algo o a alguien, el cual vendría a ser un camasca, “un hombre que se beneficia de los poderes transmitidos por un huaca [camac] es definido como camasca” (Taylor 2000, 6). Según Taylor, el camasca fue identificado en textos coloniales con el hechicero o curandero.

1.3.1.3. Pencay

Sobre el término pencay, que se suele traducir como ‘vergüenza, avergonzarse’, Taylor explica que por influencia española en el léxico quechua también se usa pencay como ‘eufemismo aculturado’; en este caso, pasa a significar, eufemísticamente, el órgano sexual femenino o masculino, al igual que en textos españoles. El redactor del Manuscrito habría asimilado estas formas de escritura propias de los religiosos de la época, así María Rostworowsky señala en una Relación

de agustinos¹⁸ la frase “descubiertas sus vergüenzas” en referencia al hallazgo de una huaca femenina que a pesar de vestir prendas finas mostraba su vagina.

1.3.1.4. Hucha

Finalmente, la palabra quechua hucha, “corresponde sobre todo a falta, es decir, a la no observación de una obligación ritual, cuya consecuencia es inevitablemente la enfermedad o la muerte del culpable o de uno de sus próximos parientes” (Taylor 30). Pero “el léxico colonial no ha retenido para hucha otro sentido que el de ‘pecar’ (es decir, infringir una de las reglas de conducta impuesta por la iglesia a los neófitos indígenas)” (Taylor 29), y es este el significado que toma el término hucha repetidas veces en el Manuscrito. A pesar de que por una influencia cristiana el término hucha derive al significado de ‘pecar’, González Holguín en su diccionario presenta un significado amplio de hucha, incluyendo diferentes acepciones: “Peccado, o negocio o pleyto”. Taylor aclara que en los pasajes menos aculturados del Manuscrito, el vocablo hucha se puede entender como ‘falta’, mientras que en los pasajes de notoria influencia cristiana la palabra hucha se debe entender como ‘pecado’.

2. Cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochirí

2.1. Organización espacio-temporal del texto

Gracias al análisis lingüístico antes presentado, se puede advertir que coexisten en el Manuscrito un estadio anterior a la llegada de los españoles y un estadio que revela el impacto sufrido por las comunidades indígenas tras la imposición cultural y religiosa. Si bien no hay marcas precisas que señalen con claridad los tiempos dónde suceden los hechos, sí se pueden reconocer, como propone Gerald Taylor en la “Introducción” a su edición y traducción del documento:

¹⁸ Se trata de la Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos (1561)

Se distinguen en el Manuscrito dos épocas, la *ñaupa pacha* 'los tiempos antiguos' y la era contemporánea cristiana. La *ñaupa pacha* se refiere a una época anterior a la llegada de los españoles, una época en la que se dio origen a los ritos y a las costumbres que se seguían practicando hasta la conquista. (22)

Ciertamente la ñaupa pacha o los tiempos muy antiguos son mencionados muchas veces a lo largo del Manuscrito, es la referencia temporal a los mitos, pues todos suceden en ese tiempo impreciso y mítico que se opone a un tiempo preciso e histórico. Para ampliar la explicación de lo que es la ñaupa pacha se podría decir que "es donde ocurren las hazañas del *huaca* Pariacaca (dios andino de carácter regional) desde su nacimiento hasta su victoria sobre falsos y antiguos dioses locales" (Zanelli 98). Si bien se podría dividir el tiempo en el Manuscrito, al igual que Taylor, entre la ñaupa pacha y un tiempo posterior a la ñaupa pacha, creo que este tiempo posterior a los tiempos antiguos debería explicarse más detalladamente. Así que presentaré la división propuesta por Carmela Zanelli, quien plantea complejizar la perspectiva temporal del Manuscrito al proponer un universo segmentado en tres planos: un plano mítico, un plano ritual y un plano histórico.

El plano mítico ya ha sido expuesto, es el que se refiere a la ñaupa pacha o los tiempos muy antiguos. Este plano relacionado al recuerdo va a ser el que articule el rito (plano ritual) y el tiempo presente (plano histórico). Continuando con la explicación de cada plano temporal, el plano ritual se refiere a:

La expansión y organización del culto de Pariacaca. . . Este tiempo está definido como un pasado con respecto al presente narrativo pero más reciente que el tiempo mítico. . . se enfatiza el cumplimiento estricto de las prácticas rituales como el medio necesario para asegurar la reproducción de las comunidades protegidas por el *huaca* Pariacaca. Durante este

tiempo, se producen dos irrupciones foráneas, la de los Incas y los españoles que son articulados en episodios del texto. (Zanelli 98)

Entonces en el plano ritual se hallan las descripciones de prácticas rituales que surgen de las acciones que se realizan en el plano mítico. Además, en este plano se ubica la irrupción incaica en el pueblo de Huarochirí¹⁹, que funcionaría como un primer pasado, en la que se asimilan los dioses de ambas partes, tanto de la religión de las comunidades de Huarochirí como de la religión incaica. Y la irrupción española, que más bien busca imponer su religión y desterrar las prácticas religiosas andinas más que assimilarlas, por lo tanto prevalece la violencia en esta etapa. Esto correspondería a un segundo pasado no tan lejano como la etapa incaica.

El siguiente plano es el plano histórico que corresponde al presente, es decir, al tiempo en que se narra, que corresponde al proceso de la extirpación de idolatrías, este se caracteriza por:

Presentar dos puntos de vista opuestos con respecto a la legitimidad de las prácticas rituales ancestrales. Estas, muchas veces, sobreviven al interior del culto católico. . . a través de estas prácticas sincréticas se posibilita de algún modo la continuación del antiguo culto al *huaca* Pariacaca. (Zanelli 100)

Este plano histórico se percibe por medio de los comentarios que incluye el enunciador del texto. Ya se explicó antes las características particulares de este indio, basta recordar que se trata de un individuo ya aculturado, es decir, un indio ladino. Él mismo en varios pasajes se refiere a sí mismo como cristiano, diferenciándose de esta manera de los que considera indios idólatras. Pero, a pesar de sentirse cristiano, no deja de deslizarse una que otra crítica a otros cristianos como él.

¹⁹ “La provincia de Yauyos-Huarochirí fue incorporada al Incario en 1460 durante el reinado de Pachacutic. Con su hijo Tupac Yupanqui se consolidó la dominación sobre la región” (Yáñez 26).

Luego de explicar las divisiones del tiempo en el Manuscrito, paso a exponer cómo se da la presencia de espacios geográficos en este texto. En el Manuscrito los espacios en que se realiza la acción suelen ser señalados con su respectivo nombre, al igual que cada uno de los accidentes geográficos, cada laguna o cerro que aparece en el texto va acompañado de un nombre propio. Aunque ese detalle no significa necesariamente una precisión en la descripción geográfica de cada lugar en donde ocurren los hechos, lo que sucede es que el redactor está hablando de algo que es común entre él y el receptor; por tanto no cree necesario dar una descripción de la zona, por lo que en el Manuscrito se presupone un receptor que es conocedor de dichos lugares²⁰. A pesar de esta falta de descripción, los lugares que se mencionan pueden ser ubicados, Taylor ha identificado ciertos lugares que son nombrados en el Manuscrito. José Yáñez identifica “tres valles principales: río Rimac-Mama, el del río Pachacamac-Lurín y el del río Huarochirí-Mala” (25). Todos los lugares que se mencionan no son zonas aisladas entre sí, sino que en cada lugar habitan comunidades que se relacionan entre ellas por el culto en común a Pariacaca y por los rituales que realizan en torno a él, “la identidad espiritual común de todo el conjunto se expresa por el hecho de ser todos ‘protegidos’ por el mismo ‘padre’ (huc yayayuc) o antepasado mítico, Pariacaca” (Taylor 43, nota 3).

2.2. El dios tutelar Pariacaca

Pariacaca es un dios que articula todo el territorio, le da sentido y sustenta a las comunidades. A pesar de las diferentes identidades étnicas “los diferentes linajes tratan de demostrar su pertenencia a una descendencia común la del Dios Pariacaca” (Yáñez 19). Los dos grandes grupos serían los yauyos, pobladores de las zonas altas de la región, y los yuncas, los habitantes de las zonas cálidas, Yáñez indica que:

los Yauyos siguieron el proceso de Pariacaca y salieron del río Cañete hacia los valles de los ríos Mala, Lurín y Rimac y hacia el mar. Sin

²⁰ Conversación personal con Celia Rubina.

embargo, aunque para los incas y los españoles Huarochirí era un centro yauyo y el Dios Pariacaca es un Dios ennoblecido por los incas, no podemos desconocer que los mitos hablan de los yuncas como los fundadores. Las dos tradiciones están presentes en el texto. (19)

Al mismo tiempo, Pariacaca es el hilo conductor de los mitos que aparecen en el Manuscrito, se narra su vida de manera sucesiva, desde su origen, pasando por el recorrido que realiza hasta llegar a donde se encuentra el dios Huallallo Carhuincho, a quien luego se enfrenta, hasta los rituales con que se le adora. Según Carmela Zanelli, este conjunto de hazañas constituye un ciclo mítico a través del cual se articulan las diversas comunidades de las serranías de Lima en torno a una misma práctica ritual: el culto a Pariacaca. Por lo cual, se hace necesaria una explicación sobre quién es este huaca andino, María Rostworowsky presenta a Pariacaca como:

una divinidad de las lluvias torrenciales, las que producen los terribles 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. (48)

Entonces, Pariacaca es una divinidad acuática ya que sus poderes se basan en el uso del agua. En esta cita se presenta el empleo de su poder acuático de una forma violenta como es la conquista de pueblos por medio de la fuerza de corrientes de agua, asimismo también va a emplear esta fuerza natural para castigar, aunque en otros mitos del Manuscrito más bien emplea este poder acuático para dar beneficios a las comunidades. Siguiendo con la descripción de Pariacaca: “su segundo atributo era ser el dios del rayo, mientras uno de los hermanos de Pariacaca es nombrado como Sullca Yllapa, lo que indicaría que quizá Pariacaca fuese el *curac*, el mayor en oposición a *sullca*, el menor” (Rostworowsky 48). Si bien Pariacaca tendría también el

poder del rayo, hay que tener en cuenta que la palabra yllapa no solo hace referencia al rayo, sino, también, al trueno y al relámpago. Con respecto a este hermano debe recordarse que Pariacaca nace de cinco huevos, y por lo tanto, se suele concluir que serían cinco hermanos. La comparación entre los dos hermanos es pertinente ya que “esta dualidad de atributos y la oposición de mayor y menor están de acuerdo con la generalidad de las divinidades andinas” (Rostworowsky 48). Como se dijo antes, el culto a Pariacaca une a todas las comunidades de la zona, Rostworowsky lo asevera al decir que “al santuario situado en el mismo cerro acudían para la celebración de su culto no solo los serranos, sino todos los habitantes de los valles bajos de la costa central” (48). El cerro al que se alude en la cita es el llamado Anan Pariacaca, que como señala Rostworowsky, indicaría el Alto-Pariacaca en oposición implícita al Hurin o Bajo-Pariacaca.

Pariacaca es el dios que sustenta la vida de todos ellos, “decían los yungas que si no adoraban a Pariacaca en castigo dejarían de multiplicarse” (Rostworowsky 48). Por lo que no estaría fuera de lugar afirmar que Pariacaca aparece ligado a la reproducción y sustento de estos pueblos.

2.3. La sexualidad andina

Es particularmente importante plantear elementos que me ayuden a explicar cómo se manifiesta la sexualidad en el Manuscrito de Huarochirí, especialmente, la sexualidad femenina. Entender esta idea puede ser una tarea compleja ya que dicho texto se encuentra influido por las concepciones de tres etapas y culturas distintas —la preincaica, la incaica y la colonial—las cuales, difieren ampliamente entre sí en su manera de entender la sexualidad femenina.

En la etapa preincaica, los pobladores de Huarochirí se organizaban socialmente en un paralelismo de género, es decir, “en la época preincaica, era muy nítida la división y distinción de sexos, en el sentido de lo que se denomina paralelismo de género” (Yáñez 83). Al respecto, Irene Silverblatt señala que:

Las relaciones sociales en que nacían las mujeres y los hombres andinos resaltaban el género como el armazón alrededor del cual organizar la vida. Cadenas de mujeres paralelas a cadenas de hombres constituían los canales del parentesco a lo largo de los cuales fluían los derechos de uso de los recursos naturales. El bienestar de los hombres y las mujeres andinos se lograba a través de vínculos con los parientes del mismo sexo. Las mujeres y los hombres actuaban en, se apropiaban de, e interpretaban el mundo que les rodeaba como si éste estuviera dividido en dos esferas genéricas interdependientes. Pertenecidos con esta comprensión del funcionamiento del mundo y del papel que dentro de él le cabía al hombre, los mortales andinos estructuraron su cosmos con diosas y dioses cuya disposición reflejaba estas condiciones de vida. (16)

Entonces el cosmos era dividido en dos grandes grupos de hombres y mujeres, sin que ninguno de estos resulte superior o con más beneficios que el otro. Asimismo, dentro de cada grupo no existían jerarquías, sino que se relacionaban y beneficiaban a través de vínculos de parentesco. En la época incaica, la organización se basaba en un paralelismo de género jerarquizado, esto se refiere a que “los incas estructuraron su universo a través de jerarquías paralelas de género, las que clasificaban a los dioses y a las diosas y las categorías de seres humanos, mediante el lenguaje de la descendencia” (Yáñez 85).

Silverblatt ejemplifica esta explicación guiándose de la crónica de Bernabé Cobo: “la Luna podía ser la madre de todas las mujeres y el Sol el padre de todos los hombres, pero algunos humanos eran parientes más cercanos de los dioses que los otros” (34). Los parientes más cercanos a los dioses, por supuesto, eran los más privilegiados, ya sea en beneficios o en ser considerados seres superiores, como el caso del Inca quien se llamaba a sí mismo hijo del Sol.

En la época colonial, la concepción de los españoles sobre los géneros se impuso, sin tener en cuenta los paralelismos de género bajo los que se organizaban los pobladores andinos, ni las jerarquías de clases que se habían implantado en dicha sociedad. En cuanto a las leyes españolas impuestas durante la colonia:

La legislación hispana clasificó jurídicamente a la mujer como menor de edad. Esto significaba que toda transacción legal en la cual entrase una mujer, debía contar con la aprobación previa de un varón que actuase como su 'tutor'. . . Según la legislación española, las esposas no podían disponer libremente de su propiedad y en este punto la tradición andina contradecía la ley. La tradición andina aún vigente sostiene que las mujeres tienen un derecho autónomo sobre todos los bienes, las tierras inclusive, que pueden ser adquiridos en otra forma, sin importar el status marital. (Silverblatt 87- 88)

De esta manera, los vínculos de parentesco o ser descendiente cercano de un dios ya no le servía a la mujer para vivir en comunidad, ahora pasaba a depender del esposo, del padre o hermano, sin poder participar de las relaciones sociales dentro de la organización del paralelismo de género. La nueva posición de inferioridad otorgada a la mujer no solo repercutió en el aspecto económico sino también en el ámbito sexual y moral:

con todo lo brutal que pudo haber sido la situación de explotación económica de la mujer, sin embargo, nada pudo compararse al abuso sexual de la época colonial. Como fruto del abuso constante, la moralidad indígena, especialmente la referida a la mujer, cambió mucho. Fue a través de estas nuevas concepciones morales que se empezó a cargar toda la culpa en la mujer victimizada más que en la sociedad victimizante. (Yáñez 87)

En el mundo andino son importantes los conceptos de dualidad y relacionalidad ya que en torno a ellos se organizan diversas actividades o creencias de las comunidades andinas. Así el mundo puede ser entendido como un “conjunto sexuado donde lo masculino y lo femenino forman el eje de la relacionalidad cósmica” (Yáñez 54). Estas dos partes del cosmos están asociadas a diversos elementos, “todo lo que está relacionado con la tierra, la estabilidad y la profundidad es femenino. Todo lo que tiene que ver con el agua, la altura y la movilidad es masculino” (Yáñez 54). Estos elementos forman dualidades que se oponen pero que también se complementan, y a la vez se relacionan para formar el cosmos. La dualidad de lo femenino y masculino también se halla en las divinidades andinas. En el Manuscrito, los hombres y mujeres son animados por dioses distintos. “Chaupiñamca poseía grandes poderes para animar a los seres humanos; ella animaba a las mujeres y Pariacaca a los hombres” (13, 7).

Uno de los aspectos en que se presenta la dualidad de hombre y mujer es en la unión de pareja. José Yáñez emplea el mito de Collquiri y Capyama presente en el Manuscrito, en el que se aprecia las relaciones que provoca la formación de una pareja, estas relaciones no solo se dan a nivel de la pareja sino a nivel del ayllu y la comunidad. En este mito los parientes de Capyama le hacen un reclamo a Collquiri, porque “lo que estaba en discusión era el llamado precio de la novia” (Yáñez 98). Silverblatt indica que este precio se refiere a un “catalizador ritual que aseguraba nuevos vínculos y relaciones. Lejos de consistir en objetos que representasen riqueza acumulada, los regalos simbolizaban la creación de una nueva red de obligaciones recíprocas” (164). Para la mujer, el matrimonio significa un cambio en su sexualidad ya que por normas sociales debe ejercer un control sobre ella en relación con su fertilidad y fecundidad, Yáñez expone que “mientras la adolescencia se caracteriza por la superioridad sexual de la mujer frente a la falta de habilidad, durabilidad y práctica del hombre, el matrimonio es lo contrario. No en cuanto que el hombre se vuelva superior

sexualmente sino en cuanto que la mujer, por las normas de su sociedad, reorganiza su sexualidad” (138).

De esta manera, una de las funciones principales que cumple la mujer en el Manuscrito es la de madre, la que es una ocupación muy importante y necesaria que le otorga la comunidad a la mujer, ya que de manera simbólica “da a la mujer la responsabilidad no solamente de la reproducción de su propia familia sino de toda la comunidad” (Yáñez 139). Por lo que la función de la maternidad le confiere a la mujer el símbolo de la fertilidad de toda la comunidad y de sus tierras. Es por esto que:

Las deidades femeninas están unidas a la obtención de alimentos necesarios al hombre para subsistir o sea, a la agricultura y a la pesca. En los mismos términos debe añadirse que el elemento femenino y divino representa a la madre fecunda y ubérrima, no en vano llaman en quechua Pachamama a la tierra... y además todas las plantas útiles al hombre se veneran bajo los nombres de mama: *Mama sara* (maíz), *Mama acxo* (papa). (Rostworowski 70)

Rostworowsky comenta algunos mitos en los que la mujer aparece esencialmente como madre, “al no estar presente el padre tenemos una nueva estructura del mito en el binomio, tan frecuente en los Andes, de madre/hijo o hijos” (72). Otra faceta en la que se haya en varias ocasiones la mujer del Manuscrito es en el papel de hermana, función de mucha importancia. Así se tiene a Chaupiñamca, diosa de la fertilidad y principal en el panteón andino de Huarochirí, junto a sus cuatro hermanas. O en el mismo caso de Chaupiñamca quien es presentada, en otras versiones del mito, como hermana de Pariacaca. “Rostworowsky dice que, junto a la omisión y ausencia de la figura paterna que resalta el binomio madre-hijo, las parejas divinas no forman generalmente parejas conyugales sino de hermano-hermana, madre-hijo” (cit en Yáñez 142-143).

Las edades tanto en hombres como en mujeres señalan determinadas etapas que caracterizan su sexualidad. Así Yáñez explica que al nacer ambos son designados como llullu wawa, después del corte de cabello la niña es llamada warmi churi y el niño, gari churi, aunque la madre continúa llamándolos wawa. Cuando ambos empiezan a realizar labores domésticas o fuera de casa son nombrados como warma. A los diez u once años los niños pasan a ser maqta y las niñas, sipas. Al llegar la mujer a su etapa sexualmente activa es reconocida como pasña, mientras el varón continúa siendo maqta, sin importar su actividad sexual, a él se le sigue considerando un niño hasta que se casa y a partir de ese momento es llamado gosi, y la mujer casada “asume su característica más completa de warmi” (139). Los datos expuestos por Yáñez pertenecen a comunidades quechuas actuales, sin embargo, dicha información puede aportar pistas para el estudio de mitos andinos.

Tras haber expuesto y aclarado algunos conceptos relevantes en torno al contexto histórico y lingüístico del Manuscrito de Huarochirí, así como los elementos de la cosmovisión andina que conducirán a la mejor comprensión de los mitos a analizarse, se pasará a abordar los relatos sobre las dos hijas y la mujer de Tamtañamca, el cual gira en torno al origen de Pariacaca, el dios tutelar de las comunidades huarochiranas; Chuquisuso y su hermana, en el contexto de la escasez y abundancia de recursos agrícolas; por último, Chaupiñamca, celebrada como la huaca de la fertilidad, y Cahuillaca, quien, a pesar de su constante rechazo a unirse a un varón, queda embarazada del astuto huaca Cuniraya Huiracocha.

Capítulo II: La sexualidad como ordenadora del cosmos

1. El caso de las dos hijas y la mujer de Tamtañamca

Las tres mujeres a analizar en esta sección, la hija menor, la hija mayor y la mujer de Tamtañamca, aparecen en el relato del capítulo 5 del Manuscrito que alude al nacimiento del huaca Pariacaca y, por tanto, al inicio de una nueva era; este mito se sitúa en el tiempo mítico, en la ñaupá pacha. Al inicio del relato se ofrece una descripción breve de una etapa anterior al inicio del culto de Pariacaca, “los hombres que vivían en aquellos tiempos no hacían otra cosa que guerrear y luchar entre sí, y reconocían como sus curacas solo a los valientes y a los ricos” (5, 4-5). Uno de estos hombres ricos es Tamtañamca, quien fingía ser un gran sabio, “cuando se daba cuenta de la excelente vida²¹ de este hombre, la gente llegaba de todas las comunidades para honrarlo y venerarlo” (5, 14). Hasta que cae enfermo y eso infunde la duda sobre su poder como sabio en las personas que engañaba, “muchos años pasaron y la gente se preguntaba cómo era posible que un sabio tan capaz, que animaba a la gente y a las cosas, estuviese enfermo” (5, 17). Para curarse llama a otros sabios, quienes tampoco pueden poner fin a la enfermedad de Tamtañamca. El único capaz de sanarlo será Huatiacuri, el hijo de Pariacaca, que se muestra como un huaccha²², de esta manera desenmascara a los falsos sabios, y hace evidente la oposición entre él y Tamtañamca, este finge ser un camac, en cambio Huatiacuri posee un origen de verdad divino ya que Pariacaca, su padre, sí es un camac. Además, Tamtañamca es realmente rico a diferencia de Huatiacuri quien se presenta sin familia ni riquezas.

Huatiacuri se informa de la enfermedad de Tamtañamca y sus causas por medio del diálogo entre dos zorros, el cual escucha en un estado de somnolencia. El zorro de arriba y el zorro de abajo se encuentran en medio del camino donde

²¹ Gerald Taylor en una nota afirma que “aquí la ‘vida’ implica el conjunto de ritos asociados con el culto de una divinidad local.” (14, 89)

²² Según Diego González Holguín “Huaccha. Pobre y huérfano” (167), “Huacchayani. Yr emprobeciendo, o faltarle los parientes” (167).

descansaba Huatiacuri de su viaje en ascenso hacia Anchicocha, el zorro de arriba dice:

He aquí por qué se enfermó. Un grano de maíz de varios colores saltó del tiesto donde su mujer estaba tostado y tocó sus vergüenzas; después, ella lo recogió y se lo dio de comer a otro hombre. Este acto ha establecido una relación culpable entre ella y el hombre que comió el maíz. Por eso, ahora se la considera adúltera. Por esta culpa una serpiente vive encima de aquella casa tan hermosa y se los está comiendo. Hay también un sapo de dos cabezas que se encuentra debajo de su batán. Y nadie sospecha ahora que son éstos quienes se lo están comiendo. (5, 23)

Con esta noticia, Huatiacuri logra demostrar la falsa identidad de Tamtañamca, para luego formar la nueva pareja que comenzará una nueva era en la que Pariacaca será la divinidad principal que unifique y ordene a los pueblos de Huarochirí; pero antes Pariacaca tendrá que fungir de adyuvante de Huatiacuri ante el desafío impuesto por el cuñado de la hija menor de Tamtañamca.

Después de la respuesta del zorro de arriba, el zorro de abajo cuenta: “Hay una mujer –la hija de ese gran señor– que, a causa de un pene, casi se muere” (5, 25). Este relato solo se enuncia y nunca se narra completamente. Presentado ya el marco en el que se inscribe el mito paso al análisis de los personajes.

1.1. La hija menor y la curación de su padre

La hija menor de Tamtañamca²³ no está casada y nótese que en un pasaje del Manuscrito se la llama “sipas chorinca” (5, 32), remarcando así que es una joven que aún no llega a ser completamente una warmi. Ella se encuentra con Huatiacuri cerca de su casa, este le ofrece curar a su padre si ella se casa con él, pero esta hija

²³ Hay un comentario añadido en el Manuscrito que dice: “No sabemos el nombre de esta mujer pero se dice que, más tarde, la llamaban Chaupiñamca” (5, 34); sin embargo, durante el relato no se le da un nombre específico.

de Tamtañamca “no aceptó enseguida su propuesta” (5, 35): una vez que ella consulta con su padre, recién lleva a Huatiacuri a su casa. Así, ella actúa como mediadora puesto que pone en contacto a Huatiacuri con su padre. También, el mismo Huatiacuri plantea explícitamente el trato que piensa proponerle a Tamtañamca al decirle: “Padre, si deseas, voy a curarte. Pero me tienes que dar a tu hija” (5, 39). Entonces, Tamtañamca va a regresar a su estado normal, sin enfermedad, a cambio de entregar a su hija menor a Huatiacuri; el beneficio se va a conseguir por medio de un intercambio simbólico que logra la creación de una red de obligaciones recíprocas en un contexto matrimonial: Huatiacuri va a devolverle la salud a Tamtañamca, y este le cederá a su hija menor. El pedido no se queda ahí, sino que Huatiacuri ordena lo que se debe hacer para curarlo y pide que se reverencie a su padre, Pariacaca. Para sanar a Tamtañamca se debe desaparecer una serpiente y un sapo de dos cabezas que se están comiendo su casa: “Tenemos que matarlos a todos para que te cures. Cuando ya te hayas curado, tendrás que adorar a mi padre por encima de todo. Solo pasado mañana nacerá. En cuanto a ti, tú no eres un auténtico animador de hombres. Si lo fueras, no te habrías enfermado de esta manera” (5, 44). Huatiacuri desenmascara a Tamtañamca al anunciar que si fuera un verdadero camac no se habría enfermado, aquí se resalta la oposición entre los dos hombres, sobre todo respecto a la cualidad divina de Huatiacuri y la falta de esta en Tamtañamca.

1.2. La mujer de Tamtañamca: la mujer adúltera

La mujer de Tamtañamca es acusada de adulterio por Huatiacuri, quien se informa de este hecho a través de la conversación de los zorros, y además, se revela que ese adulterio causa la enfermedad de su marido. Ante la primera acusación de Huatiacuri, ella se queja y niega ser adúltera, pero luego al destruir su casa y encontrar la serpiente, ella acepta la responsabilidad de sus actos y dice “Todo lo que ha contado es la pura verdad” (5, 51).

El adulterio es representado de manera simbólica, un maíz toca la vagina de la mujer, y luego ella le da de comer el maíz a un hombre. El sentido de este adulterio se aclara si se tiene en cuenta la idea andina sobre “el que una mujer ofrezca alimentos a un hombre implica una cierta intimidad. Dada la marcada división sexual del trabajo, las labores cotidianas de la cocina tienen una fuerte connotación sexual y femenina” (Ortiz 60). Entonces, el hecho de que la mujer de Tamtañamca haya ofrecido maíz a un hombre hace de esa relación una relación íntima, y al agregarle que ese maíz rozó su vagina pues vuelve todavía más íntima la relación.

La enfermedad del marido se refleja en la presencia de una serpiente en el techo de la casa y de un sapo de dos cabezas bajo el batán. Por un lado, la serpiente²⁴ “representa los excesos, el falo que arremete, el de los placeres desordenados” (Ortiz 63); y por otro lado, el sapo “siembra la discordia en la familia; alienta su desmembramiento y su reemplazo por otras uniones . . . el sapo propicia la renovación” (Ortiz 65), y en el caso del sapo debe recordarse que se instala bajo un batán, objeto relacionado con la actividad de cocinar, es ahí justamente donde se muele el maíz, así que de esta manera se relaciona al ámbito femenino de la cocina con el sapo, por lo que este señalaría un desorden en una mujer, quien sería la mujer de Tamtañamca. Asimismo, la serpiente se posiciona arriba de la casa y el sapo, abajo, la dualidad arriba-abajo representa la invasión total de la casa por la enfermedad causada por el desorden y los excesos que hacen necesaria una renovación. Alejandro Ortiz presenta al sapo y a la serpiente como animales que no son solo símbolo de desorden, sino que son también símbolo de dualidad: “En general las serpientes y los sapos representan el ámbito de donde provienen, el subterráneo, con sus fuerzas disolutas, oscuras y primarias, pero vitales, necesarias para asegurar el periódico renacer de la vida” (65). Estos animales no solo representan la

²⁴ Según Nicholas Griffiths “El significante serpiente era el mismo para las dos culturas pero tenía un significado diferente para cada una. Mientras que para los cristianos la serpiente era el diablo, para los nativos la serpiente era Amaru, un espíritu que venía a equilibrar y a proporcionar un balance cuando este se alteraba (cit. en Yáñez 29)

enfermedad y la sociedad en decadencia de Anchicocha, sino también anuncian el cercano cambio de era.

Enrique Ballón propone en este mito un motivo que denomina deslealtad, Tamtañamca es desleal con la comunidad fingiendo ser un sabio, mientras que su mujer es desleal con él al ser adúltera,

el relato determina un equilibrio binario mítico-simbólico: el comer el maíz por el hombre indebido, provoca el comer de Tamtañamca y su familia por los animales malignos, es decir, la ‘culpa’ es compensada con un ‘castigo’, y el fingimiento de Tamtañamca frente al pueblo es compensado por su mujer. (Ballón 165)

Aunque, también cabría señalar a la esposa de Tamtañamca como desleal con la comunidad porque no sigue la norma social de controlar su sexualidad como mujer casada; así el ser adúltera, en este caso, es vivir una sexualidad desordenada. Ella cabría dentro de la clasificación de una figura que trae desgracias, ya que es la causante de la enfermedad de su pareja. Pero, a la vez, la enfermedad que ella causa en Tamtañamca da pie para que se dude de su poder, lo cual ayuda a que se descubra el engaño y se logre desenmascarar al falso huaca, en ese sentido, ella es coadyuvante en reordenar el orden social aunque sin proponérselo.

1.3. Una nueva pareja y un nuevo dios tutelar

La hija menor de Tamtañamca es entregada a Huatiacuri por su padre, “el día que Huatiacuri iba a salir a [Condorcoto], el hombre ya sano le dio a su hija” (5, 61).

Así se completa el intercambio, la nueva unión es lo que ha podido curar a Tamtañamca. La nueva pareja representa un nuevo ciclo que actúa en oposición a Tamtañamca y su mujer, ambos como pareja representan el pasado y el caos. Pero es necesario que la nueva pareja de esposos se una sexualmente para marcar su paso a un nuevo estado social, es decir, la hija menor de Tamtañamca será reconocida

totalmente como warmi que tiene la obligación social de reordenar y controlar su sexualidad en función de la reproducción que beneficia a su familia y sociedad. Entonces “mientras los dos caminaban solos por el paraje donde se encuentra este cerro,²⁵ pecaron” (5, 62), esta unión es considerada positiva ya que por medio de la unión sexual abren la relación de reciprocidad con la divinidad, así inician un cambio cósmico; por lo que el matiz negativo de la palabra ‘pecaron’ (hucha-lli-ku-rga-n) muestra una influencia cristiana que malinterpreta los hechos o que trata de adaptarlos a la visión cristiana. Se debe tener en cuenta que la primera relación sexual de Huatiacuri y su mujer se realiza en el mismo cerro en que Pariacaca se halla en forma de cinco huevos, en Condorcoto, la hija menor sale de la casa de su padre junto con Huatiacuri para ser llevada donde Pariacaca, el padre de su esposo. El cerro Condorcoto se convierte en el símbolo del cambio cósmico ya que ahí se forma la nueva pareja que va a representar el cambio de era y es allí mismo donde nace el nuevo dios que va a instaurar un nuevo orden. La hija menor de Tamtañamca es el símbolo a través del cual se creará una red de relaciones recíprocas, no entre dos comunidades ya que Huatiacuri es presentado como huaccha, sino que se producirá una relación con la divinidad. Tamtañamca y su esposa aceptan la unión de la nueva pareja, y por lo tanto, el cambio; a diferencia del esposo de la hija mayor de Tamtañamca, quien desafía a Huatiacuri.

1.4. La hija mayor de Tamtañamca como esposa

La hija mayor de Tamtañamca está casada con un hombre rico, como esposa ha producido un vínculo de reciprocidad con este hombre, además representa una sexualidad controlada que significa lealtad, a diferencia de su madre. Ella no se opone a la decisión de su marido de desafiar a Huatiacuri, por lo tanto, esta pareja se contraponen a Huatiacuri y su mujer durante el desafío. La pareja de la hija mayor es “un hombre muy rico de su ayllu” (5, 29), este le dice a Huatiacuri: “Hermano, vamos a

²⁵ Hace referencia al cerro Condorcoto.

competir en distintas pruebas. ¿Cómo te atreviste tú, un miserable, a casarte con la cuñada de un hombre tan poderoso como yo?” (5, 64). Así que él está en contra del cambio que supone Huatiacuri, y que le afecta a él por la unión con la hija menor de Tamtañamca, ya que eso indica una alianza entre Huatiacuri y su comunidad, a un hombre rico como el cuñado le disgusta crear una relación de reciprocidad con un huaccha, y por tanto, comete una falta social al no aceptar dicho lazo de reciprocidad porque no dejará que la riqueza fluya. Asimismo, el hombre rico no permite la renovación al tratar de impedir el cambio religioso.

Durante el desafío que propone el hombre rico a Huatiacuri, la hija menor de Tamtañamca siempre acompaña a su esposo y su presencia es señalada en los distintos desafíos. En el baile, “el pobre, entró solo con su mujer, los dos solitos” (5, 73), mientras que en la competencia de la bebida, “Huatiacuri y su mujer fueron a sentarse solos [en el puesto de honor]” (5, 77). Finalmente, en la competencia donde se construye una casa, “pasó todo el día paseando con su mujer” (5, 93). Queda claro que la nueva pareja forma una dualidad que se va a contraponer a la pareja que los desafía, formada por la hija mayor de Tamtañamca y su esposo rico.

Por contraste, durante el desarrollo de la competencia, la hija mayor de Tamtañamca no es nombrada; de hecho, solo son mencionados los ayudantes del hombre rico, “doscientas mujeres bailaron para él” (5, 73), “tenía mucha gente a su servicio” (5, 92), entre otros. Ella solo reaparece en la narración cuando su pareja es convertida en venado, “entonces, su mujer se fue tras él. ‘voy a morir al lado de mi marido’ dijo” (5, 104), de esta forma, el relato reafirma su lealtad con el esposo, a pesar de haber sido derrotado y humillado por Huatiacuri (un huaccha) y dejar de ser considerado poderoso (capac). Aunque se supone que acompaña a su marido durante las pruebas por una frase que Huatiacuri le dice al final a ella misma, “vosotros me perseguisteis tanto”, por lo tanto no solo el hombre rico sino que también su esposa habría colaborado y participado en la sucesión de pruebas, de esta manera se demuestra su oposición a la unión de Huatiacuri y su mujer. La hija mayor de

Tamtañamca termina siendo petrificada por Huatiacuri, cuando ella quiere huir junto con su marido, Huatiacuri le dice:

‘Vete, imbécil; vosotros me perseguisteis tanto que también a ti te voy a matar’ le dijo y, a su vez, se fue tras ella. La alcanzó en el camino de Anchicocha. ‘Todos los que bajan o suben por este camino verán tus vergüenzas’ le dijo y la colocó boca abajo en el suelo. Enseguida se convirtió en piedra. (5, 105-107)

En este caso, según Celia Rubina, ocurre una sanción negativa transitiva o castigo, “el destinador está representado por un *huaca* que castiga al destinatario *no-huaca*” (Rubina 76). Huatiacuri, que es un huaca, castiga a la hija mayor de Tamtañamca por no aprobar la unión que se formaría entre su ayllu y la nueva divinidad, Pariacaca. Al querer huir con su pareja demuestra su apoyo a los desafíos entre su marido y Huatiacuri, asimismo se muestra renuente a la renovación cósmica que trae Huatiacuri con su padre Pariacaca. Como en otros casos, la petrificación de la hija mayor instauro un espacio donde se realizaran nuevas acciones, como un ritual, pero no será algo muy elaborado. Rubina explica que “si se trata de sanciones negativas, el culto se limita a ciertos gestos rituales como en el caso de la cuñada de Huatiacuri” (77). En el Manuscrito se dice que “esta piedra, parecida a una pierna humana completa con muslo y vagina, aún existe. Hasta hoy, por cualquier motivo, la gente pone coca encima de ella” (5, 108-109). Como se aprecia, los gestos rituales son mínimos, tan solo poner coca, nada de bailes ni de ofrendas mayores. Además, en esta parte el plano histórico emerge para confirmar al lector la existencia de la piedra y la conservación del ritual, ambos elementos originados en el plano mítico.

1.5. Oposición y complementariedad

En principio, el mito de origen de Pariacaca es el motivo principal del relato estudiado y es su sentido etiológico, no obstante, esto implica la instalación de un

nuevo orden representado por una pareja, a partir de la cual se expone un sistema de parentesco que no se puede obviar en el análisis.

En primer término, el mito está enmarcado en un cosmos dual representado por los dos zorros –el de arriba y el de abajo– quienes simbolizarían las dos partes del mundo –hanan y urin, respectivamente, es decir, el mundo como una dualidad. Estos dos zorros traen sendas noticias en las que la característica compartida de sus historias es que está presente una sexualidad desordenada, tanto la mujer de Tamtañamca que no controló su sexualidad de mujer casada como ‘la hija de ese gran señor’ que no controló la sexualidad masculina causan un desequilibrio. Ambos casos representan el estado de cada parte del mundo para exponer que el cosmos en su totalidad no se encuentra en equilibrio sino en desorden.

El nuevo equilibrio es logrado por la pareja conformada por la hija menor de Tamtañamca y Huatiacuri, sobre todo por su unión sexual realizada dentro de un orden a diferencia de las prácticas sexuales mencionadas anteriormente que representan un desequilibrio cósmico, esta pareja en primer lugar va a oponerse a la pareja de Tamtañamca y su esposa. La pareja joven representa el cambio, la entrada a una nueva era, mientras que la segunda pareja es el desorden, la deslealtad, la decadencia de una comunidad.

Ahora, el análisis se centrará en el elemento femenino de ambas parejas con el fin de exhibir sus oposiciones y complementariedades. La principal acción de la mujer de Tamtañamca es su unión sexual con un hombre indebido, por lo que esta relación toma matices negativos en oposición de la unión sexual en el cerro Condorcoto de la hija menor de Tamtañamca con Huatiacuri, que es aceptada por iniciar una red de relaciones recíprocas así como una nueva era. Además, Tamtañamca se enferma debido al adulterio cometido por su mujer, mientras que la unión sexual de su hija menor y la autorización de esta unión por parte del mismo Tamtañamca le otorga la cura de su enfermedad. El adulterio que ocasiona la enfermedad de Tamtañamca va a ser lo que desencadene una sucesión de hechos

que terminaran en el desenmascaramiento de su engaño ante la comunidad que lo cree un camac y la propia revelación del adulterio de su mujer. La hija menor de Tamtañamca, más bien entrega la cura, al ser ella la que lleva a su morada a Huatiacuri; posteriormente será la unión de estos dos lo que hará posible la curación de Tamtañamca. Con su curación y desenmascaramiento se vuelve al orden, no sin antes haberse revelado la decadencia de la pareja mayor, formada por Tamtañamca y su esposa. La hija menor es la que trae los beneficios mediante su unión con Huatiacuri, mientras que su madre es la causante de las desgracias por el adulterio cometido, aún así estas dos fuerzas opuestas se complementan ya que el enfrentamiento de ambas le devuelve un equilibrio a la comunidad.

Más adelante, la hija menor y su esposo se muestran en oposición a la pareja conformada por la hija mayor y su esposo, el hombre rico, la oposición se hace evidente durante el desafío, ya que si bien los protagonistas son los esposos, ellas también cumplen una función en el transcurso de las pruebas. La hermana mayor se opone a la hermana menor, pues aquella y su pareja se niegan a integrar a Huatiacuri a su sistema de reciprocidad lo cual ocasiona un desequilibrio en dicho sistema social ya que, al no aceptar a un nuevo integrante para reciprocitar la riqueza, se queda en un solo lado y no fluye, así que el oponerse a esta nueva unión no es algo aceptable. En el mismo sentido, oponerse a la unión de la hija menor con Huatiacuri es desear conservar una tradición que está en decadencia e ir en contra del cambio de esta comunidad mediante un ente foráneo, ya que Huatiacuri es un huaccha y viene de abajo, y a la vez es divino por ser hijo de Pariacaca; el cual se une con la hija menor de Tamtañamca que no es huaccha, pues pertenece a la parte de arriba pero no es hija de camac alguno.

La hija menor de Tamtañamca representa, entonces, el cambio a una nueva era, mientras que su hermana es parte del orden presente que está a punto de caducar. Si bien la hija menor de Tamtañamca simboliza los beneficios que traerá la nueva era por su unión con Huatiacuri y su hermana mayor sería la responsable de

desgracias por el apoyo a su marido, no sería adecuado caracterizarlas como representaciones de lo positivo o negativo, sino que ambas son fuerzas que se enfrentan, que son opuestas pero, asimismo, son fuerzas que deben coexistir para mantener un equilibrio. Huatiacuri y su mujer son los vencedores del encuentro y por tanto no sufren la inundación provocada por Pariacaca, asimismo su hermana mayor no desaparece como el resto de la comunidad, sino que persiste petrificada, aún en el tiempo en que se realiza la narración.

Durante el desafío, la hija menor, a diferencia de su hermana mayor, es nombrada constantemente y se resalta su función de única acompañante de Huatiacuri en cada prueba, en contraposición a su cuñado, quien es acompañado por muchas personas, pero no se menciona de manera específica a su esposa hasta el final del relato.

El análisis de estos personajes míticos pone en evidencia las funciones de cada uno no solo dentro del mito sino dentro de un sistema de parentesco. Este sistema está conformado por Tamtañamca, su esposa junto con sus dos hijas y la pareja de cada una de ellas. El padre de ambas es el que las ha entregado a cada una de ellas a un varón para iniciar una red de obligaciones recíprocas, así que es él quien decide la unión de sus hijas. En este proceso, la esposa de Tamtañamca parece no tener ninguna autoridad o participación en estas relaciones de reciprocidad, y en este relato ella está presente más como esposa que como madre. Las hermanas al casarse no se desligan de los parientes, y sus esposos más bien se unen a los parientes de las hermanas. Es por ello que, al cuñado le puede importar con quién se casará ella, es decir, con quién creará un sistema de reciprocidad, ya que el cuñado es parte de esta red. Como se mencionó anteriormente, la comunidad se rige por un paralelismo de género, por lo que la reciprocidad se da, sobre todo, entre solo mujeres o solo entre hombres, así el cuñado formaría parte de la misma red que Huatiacuri, y las hermanas junto con su madre integrarían otra red. Además, este es un sistema matrilineal porque

es el varón el que se une a la familia de la esposa, comprendiendo esto se puede entender el papel de la mujer y su relevancia en este mito.

El cambio cósmico llega con el nacimiento de Pariacaca de los cinco huevos en Condorcoto, al originarse este nuevo dios empieza a ordenar el cosmos que va a dar inicio a una nueva era en la que se le adorará como dios principal. Pariacaca y sus hermanos “cuando se enteraron de cómo se había comportado la gente de aquella época y de cómo ese hombre llamado Tamtañamca fingiendo ser dios, se había hecho adorar, se enojaron mucho a causa de esos pecados y, convirtiéndose en lluvia, los arrastraron con todas sus casas y sus llamas hasta el mar sin dejar que uno solo se salvase” (5, 118). La primera actividad de este dios es la destrucción de la comunidad de Anchicocha ya que desaprueba el comportamiento de aquella gente apareciendo como un dios castigador. Este tipo de actividad se va a repetir en otros mitos en los que se halla presente Pariacaca. Esta comunidad es demolida por medio del agua en forma de lluvia, recuérdese que Pariacaca es un dios acuático, y el agua está asociada con lo masculino. Esta lluvia actúa con fuerza, ya que arrastra toda la comunidad, es una lluvia destructora y castigadora, pero a la vez purificadora, pues limpia todo para instaurar un nuevo ciclo cósmico.

2. Chuquisuso y su hermana

2.1. Chuquisuso y el origen de la acequia de Cocochalla

El mito sobre el origen de la acequia de Cocochalla pertenece al capítulo seis del Manuscrito y se desarrolla en el plano mítico, en el contexto del viaje que realiza Pariacaca para encontrarse con Huallallo Carhuincho, dios adorado en la región hasta antes de la instauración del culto de Pariacaca. Este, primero, recorrerá tierras yuncas en las que volverá a utilizar su poder acuático para castigar, pero en el ayllu de Chuquisuso el empleo de dicho poder será en beneficio de esta comunidad cupara, a quienes otorga la acequia de Cocochalla, la cual, se dice persiste hasta el tiempo de enunciación del relato y podría suponerse que incluso hasta hoy.

En esta sección del trabajo se analizará el accionar de Chuquisuso, quien es descrita en primer término y simplemente como “una mujer muy hermosa” (6, 30). Ella pertenece a la comunidad de los cupara de abajo, específicamente al ayllu de los chauincho. En esta comunidad, “sufrían mucho por falta de agua, que hacían llegar a sus chacras a partir de un solo manantial” (6, 25). Sin duda, es crucial comprender que se trata de una comunidad agrícola, donde agua y tierra son de vital importancia. Por lo tanto, la falta o escasez de alguno de estos elementos es siempre un gran peligro pues pone la propia supervivencia en riesgo al implicar una falta de los recursos necesarios para la vida. Así como agua y tierra son elementos primordiales—la escasez o falta de alguno de ellos—implica y se traduce—como asegura Karen Spalding que “Myths and folk traditions often center around the search for water, the construction of irrigation canals, or the magical appearance of springs” (13-14).²⁶ Así, el mito a estudiar pertenece a una vasta tradición en torno al tema de la necesidad de agua en las sociedades andinas de economía agrícola.

Chuquisuso simboliza la gravedad del problema de la comunidad, ella es presentada trabajando su tierra y “como el agua era muy poca y su maíz se estaba secando, esta mujer regaba su chacra llorando” (6, 31). La escasez de agua deriva en una escasez de alimentos, el maíz se seca antes de la cosecha. La tierra, aunque fértil, sin agua no puede producir. Además, nótese que ella aparece como una mujer que trabaja su chacra y esto significa que se mantiene el paralelismo de género que explica la manera en que fluían los derechos de uso de los recursos naturales a través de cadenas solo de hombres o solo de mujeres ligados por el parentesco.

Chuquisuso tiene un encuentro con Pariacaca—el poderoso huaca acuático que se encuentra en ascenso y búsqueda de su enemigo, Huallallo Carhuincho, el dios de los antis—quien se detiene al percatarse de la presencia de Chuquisuso, pues esta llora en su chacra debido a la falta de agua. El huaca masculino “cubrió la bocatoma

²⁶ Lo mitos y el folclore suelen tratar el tema de la búsqueda de agua, la construcción de canales de irrigación, o la aparición mágica de manantiales (traducción mía).

de la pequeña laguna con su manta” (6, 32), e intenta así agravar la necesidad de Chuquisuso para aprovecharse de su situación y, de este modo, satisfacer su deseo más fácilmente. Lo que sucede a continuación, a partir del diálogo de estos personajes míticos, es que se propone un intercambio de beneficios pues, tras preguntar por la razón de sus lágrimas: “Hermana, ¿por qué lloras tanto?” (6,34), Pariacaca promete darle la deseada agua a cambio de favores sexuales cuando le propone lo siguiente: “Voy a hacer salir una gran cantidad de agua de tu laguna; pero antes vamos a acostarnos juntos” (6, 36). Se plantea, entonces, una relación de reciprocidad, según la cual Chuquisuso obtendrá la necesitada agua para su chacra y Pariacaca satisfará sus deseos sexuales. Pariacaca establece, asimismo, un vínculo con la comunidad de los cupara a través de Chuquisuso; a la vez que asegura en esta relación recíproca tanto la fertilidad de la tierra como la fertilidad femenina.

Chuquisuso se muestra muy astuta pues, mediante varias dilaciones y como resultado de un inteligente proceso de seducción consigue obtener más beneficios para su comunidad. Así le responde en primer término que “Primero tienes que hacer salir el agua y cuando mi chacra ya esté regada, aceptaré acostarme contigo” (6, 37). Entonces, “Pariacaca aceptó e hizo salir una cantidad enorme de agua” (6, 38) con la que la mujer pudo regar sus chacras. En páginas anteriores, se había establecido la identificación del agua con lo masculino y la tierra y los productos agrícolas con la esfera de lo femenino. De tal manera, Frank Salomon advierte que “El maíz de que está hecha la chicha representa, como en otros mitos de irrigación. . . la parte femenina de la relación que, al rato, entrará en contacto con el agua o lado masculino” (cit. en Yáñez 95). Por tanto, el agua otorgada por Pariacaca (dios acuático), al regar la chacra de maíz de Chuquisuso, prefigura la unión sexual. Yáñez señala que, “las metáforas de la relación sexual siguen cuando el agua, además, aparece como sexo turbulento e indisciplinado que entra en contacto con la voluptuosa tierra en un constante flirteo cósmico” (59).

Después de que Chuquisuso riega sus chacras, Pariacaca “de nuevo insistió en acostarse con ella” (6, 40). Pero, ella mantiene su negativa cuando advierte: “ahora no. Uno de estos días.”(6, 41), Pariacaca, quien desea mucho a esta mujer, le promete: “Voy a hacer llegar el agua del río a tu chacra” (6, 41), pero ella sigue posponiendo la retribución que el huaca ansía al responderle: “Hazlo primero’ le contestó, ‘y solo entonces dormiremos juntos” (6, 42). Así continúa retrasando el momento de entregar lo que ha ofrecido, “Pariacaca aceptó y agrandó la acequia de los yuncas –que antes había sido solo una acequia muy pequeña que procedía de la quebrada de Coccochalla y llegaba hasta un cerrito más arriba de San Lorenzo- y la hizo llegar hasta las chacras de los cupara de abajo” (6, 43). En este caso, se aprecia cierta supremacía de lo femenino sobre lo masculino ya que es Chuquisuso, quien controla el deseo de Pariacaca y quien maneja el trato con el dios para obtener el preciado bien del agua, que beneficiará a toda la comunidad de los cupara. La escasez de agua ocasiona un desbalance, debido a ello Chuquisuso resuelve que el huaca abastezca de agua su comunidad con el propósito de restablecer el equilibrio de la misma.

En este punto del relato, cuando se afirma que Pariacaca agranda la acequia para irrigar la tierra de los cupara, se inserta un microrrelato sobre el trazado y limpieza de la acequia realizada por animales característicos del mundo andino y sus mitos: “Pumas, zorros, serpientes y todas las variedades de pájaros limpiaron y arreglaron la acequia” (6, 44). Yáñez comenta con respecto a la caracterización de los animales que aparecen en el microrrelato que “como siempre el zorro presume de listo aunque luego pierde ante la simpleza de una de las aves. Es ahora la serpiente, probablemente por su similitud con la forma de la acequia, la que dirige la limpieza” (60). Además, se dice a modo de lamento que “Si no hubiera caído el zorro, la acequia pasaría por más arriba” (6, 52). Karen Spalding hace énfasis en el arduo trabajo que los pobladores de la sierra tenían que realizar de manera comunitaria para edificar y mantener canales y acequias. Por lo tanto, este microrrelato alude a una tarea

importante para las comunidades que ha sido realizada por el propio huaca, en vez de los miembros de la comunidad. No obstante, el relato hace referencia a una tarea cotidiana y ritual como la limpia de las acequias que cohesiona a los miembros de estas comunidades agrícolas.

Cuando se termina la construcción de la acequia, “Pariacaca pidió de nuevo [a Chuquisuso] que se acostara con él” (6, 56), entonces, finalmente, Chuquisuso responde afirmativamente aunque determina el lugar de esta unión: “Ella le contestó: ‘Vamos a la peña allí arriba; allí estaremos juntos’” (6, 57). Luego de la unión cósmica entre el agua y la tierra, sucede la unión sexual entre Pariacaca y Chuquisuso en la parte de ‘arriba’ (hanan), “Esta peña se llama hoy Yanacaca. /Se dice/ que allí se unieron” (6, 58-59). En la peña en donde se unen ambos se crea un espacio sagrado, debido a que con la unión sexual se marca el inicio de una relación entre la comunidad y el dios, entre los que habrá una red de relaciones recíprocas.

Realizada la unión entre Chuquisuso y Pariacaca, ambos van a la bocatoma de la acequia de Coccochalla, y al llegar la mujer anuncia: “Aquí en mi acequia me voy a quedar’ y se transformó en piedra” (6, 61). La petrificación en un “nivel narrativo significa la creación del espacio donde se realizarán nuevas acciones a nivel semántico significa la aparición de una *huaca*, es decir, de un espacio sagrado andino” (Rubina 71). Al petrificarse Chuquisuso es sacralizada, y se crea así un espacio que propicia la realización de un ritual. La petrificación—como plantea Celia Rubina—es un relato de sanción, la que puede ser positiva (una recompensa) o negativa y suscitar un castigo. En este caso, se trata de una sanción positiva y reflexiva porque “el destinador-destinatario de la petrificación aprueba las performances realizadas” (Rubina 75). De igual manera, la propia Chuquisuso, al decidir quedarse y morar en la acequia de Coccochalla, se petrifica. Rubina prosigue así su exposición sobre este proceso simbólico:

La unión sexual es la performance que precede la petrificación. El programa de la unión sexual está sancionado positivamente en el

Manuscrito cuando la relación de tipo amoroso se establece entre dos *huacas* representados figurativamente como *hombre y mujer* . . . Hay otro programa sancionado positivamente en relación a la petrificación: La donación de agua. (75)

Chuquisuso se petrifica precisamente luego de la unión sexual con Pariacaca y la creación de la acequia de Coccochalla, sucesos sancionados positivamente en el Manuscrito. Esto se precisa con claridad en el texto, cuando el relato finaliza con la siguiente afirmación: “La mujer llamada Chuquisuso aún se encuentra, petrificada, en la bocatoma de esta acequia de Coccochalla” (6, 64), que revela la creación del nuevo espacio ritual, lugar donde se desarrollará un conjunto de acciones de naturaleza ritual como el cuidado y mantenimiento de la acequia en honor a esta huaca.

2.2. Ritual de la acequia de Chuquisuso

En el capítulo 7 del Manuscrito se inscribe una sección del relato sobre Chuquisuso y su comunidad que ya no forma parte del tiempo mítico sino más bien del plano ritual en el que se detallan las acciones que realizaban los pobladores cupara durante el ritual de la limpieza de la acequia para ganarse el favor de la huaca Chuquisuso, asimismo se aprecia una superposición de cultos que influyen en las prácticas religiosas del plano ritual. Así, cuentan que “cuando era la época de limpiar la acequia—lo que se hace hoy por el mes de mayo—iban todos juntos al santuario de Chuquisuso con ofrendas de chicha, de ticti,²⁷ de cuyes y de llamas” (7, 6). Los cupara se dirigen al santuario, es decir, al espacio sagrado que ha surgido luego de la petrificación de Chuquisuso. Las ofrendas dirigidas a la huaca tienen la finalidad de mantener el orden social y lograr bienes gracias a la intervención de la huaca, porque “Wak’as were regarded as the sources of prosperity or good fortune” (Spalding 63).²⁸

²⁷ Taylor señala que se trata de una chicha espesa (7, nota 6).

²⁸ Las huacas eran consideradas como fuentes de prosperidad y buena fortuna (traducción mía).

Por lo tanto, las ofrendas dadas y la prosperidad, que se espera recibir de los huacas, son parte del sistema de reciprocidad que maneja la comunidad andina; al respecto Spalding explica:

The goods expended on sacrifices to ancestors or wak'as, or consumed in feasting, drinking or gifts, were viewed by the members of the society as part of the structure of reciprocity . . . The reciprocity shown the ancestors ensured a return in the form of good harvests and adequate rainfall. (71)²⁹

Tanto la chicha y el ticti como los cuyes y las llamas entregadas a Chuquisuso son elementos que se acostumbra ofrecer en los rituales; en el caso de este ritual, lo que se espera de la huaca es que continúe cumpliendo con su función de guardiana de la acequia. Al finalizar la labor de la limpieza de la acequia se iniciaba una fiesta, “cuando habían terminado todo, regresaban bailando. Conducían en medio de ellos a una mujer que representaba a Chuquisuso; a esta la trataban con mucha veneración como si fuera ella” (7, 8). De esta manera, la huaca asiste a la celebración y se le presentan alimentos a dicha mujer a manera de ofrendas. A cambio, esta mujer convida chicha a todos los presentes como un acto de reciprocidad simbólico con la comunidad que le ha dado ofrendas como se aprecia en este pasaje: “traía chicha en una gran aquilla y un gran poto y la distribuía entre todos los presentes. ‘He aquí la chicha de nuestra madre’ decía” (7, 11). En esta celebración ritual no solo intervienen los cupara, también miembros de comunidades aledañas participan “Como siempre se acostumbraba hacer así, los otros hombres decían: ‘Acaban de terminar la limpieza de la acequia de Chuquisuso; vamos a participar’, y llegaban de Huarochirí y de todas las demás comunidades” (7, 14).

²⁹ Los bienes empleados en los sacrificios a los ancestros o huacas, o consumidos en festines, bebidas o como presentes eran vistos por los miembros de la sociedad como parte de su estructura de reciprocidad . . . La reciprocidad mostrada a los ancestros asegura un retorno en forma de buenas cosechas y una adecuada cantidad de lluvia (traducción mía).

2.3. Mujer madre y mujer-demonio

En el transcurso del relato del ritual, se ha calificado a Chuquisuso como “mujer-demonio” (7, 6) o supay huarmicta, pero también como “nuestra madre” (7, 11). Ambas maneras de nombrarla parecen, en principio, contradictorias; no obstante, los mencionados calificativos bien pueden ser empleados para la misma huaca. Ahora bien, como se explicó previamente, supay es uno de los términos de importante carga simbólica, que presenta varias acepciones y su significado se encuentra en pleno proceso de cambio. Así, en este pasaje, supay bien puede señalar la sacralidad de Chuquisuso en tanto guardiana del agua de la acequia Coccochalla; mas también puede ser una designación negativa que el redactor, como indio ladino, le confiere a Chuquisuso por ser parte del panteón andino y ‘tentar’ a los cupara de seguir con su culto y no con el culto de la religión cristiana. Chuquisuso podría ser entendida como un ser complejo, un supay en su sentido más rico; pero también como demonio. Para los cupara, Chuquisuso habría sido un supay al que se le deben dar ofrendas tanto por temor de no seguir beneficiándose de la acequia como por respeto y en recuerdo de haber hecho posible la acequia. En tal sentido, Chuquisuso es al mismo tiempo madre de la comunidad pues ella guarda su bien máspreciado—la acequia de Coccochalla y el agua vital para asegurar su supervivencia.

2.4. La hermana de Chuquisuso

La hermana de Chuquisuso aparece en el capítulo 12 del Manuscrito como “una de las hermanas de la que llamamos Chuquisuso” (12,15); aunque no se especifica nada más acerca de ella. Es mencionada cuando los yuncas son conquistados por Tutayquire, uno de los hijos de Pariacaca, caracterizado como “el más valiente de todos” (12,7) y es por ello que conquista primero a los yuncas. A continuación se dice que Tutayquire y sus hermanos “bajaron en la dirección de Huarochirí, hacia Caranco de Abajo” para continuar con sus conquistas y otra vez

Tutayquire se adelanta y se topa con una mujer en el camino, por el que descendía.

Se trata de la hermana de Chuquisuso, quien:

lo estaba esperando en su chacra con la intención de seducirlo:
mostrándole sus vergüenzas y sus senos, dijo: ‘Padre, descansa un poco;
antes de seguir tu camino, bebe esta chichita, este ticticito’. (12, 15)

Ella trabaja una chacra, al igual que Chuquisuso, y se hallaba ahí esperando a Tutayquire para seducirlo, nótese que en la redacción quechua la palabra llollachipac es traducida como ‘seducirlo’, llolla significa ‘engaño en general’, una falta grave en el mundo andino como se pudo desprender del mito del origen de Pariacaca en el que, tanto el engaño de Tamtañamca como el de su mujer ocasionaron un desequilibrio en su relación como pareja y en su comunidad. La hermana de Chuquisuso muestra su vagina, ya se explicó al inicio la transición por la que pasó el significado del término pencay, y sus senos desnudos con el objetivo de, por medio de esta treta, evitar que continúe la acción guerrera del hijo de Pariacaca, lo cual logra ya que Tutayquire es finalmente seducido.

La hermana de Chuquisuso no solo invita al valiente guerrero a descansar sino que también le ofrece chicha y ticti; de esta manera, aunque no se menciona abiertamente una relación sexual, se alude claramente a ella mediante el ofrecimiento de alimentos. Cabe recordar que Alejandro Ortiz comenta sobre la intimidad que implica que una mujer convide alimentos a un hombre en la cosmovisión andina. En este pasaje, la comida tiene definitivamente una connotación sexual. El ofrecimiento de la chicha también puede apreciarse como un acto ritual por ser la chicha el elemento principal propio del rito en este conjunto de mitos,³⁰ asimismo, esta acción ritual marca el pacto o alianza (el inicio de un vínculo de reciprocidad) entre el hijo de Pariacaca—el huaca Tutayquire—y esta mujer yunca, la hermana de Chuquisuso—quien, mediante esta estratagema, detiene la conquista de tierras en la zona baja.

³⁰ Conversación personal con Celia Rubina

Tutayquire se detiene en ese lugar junto con sus hermanos, “Cuando vieron eso, los otros hermanos también se quedaron, habiendo conquistado solo hasta Pachamarca [de] Alloca de Abajo” (12, 17). Entonces, la hermana de Chuquisuso detiene el impulso y la energía guerrera de Tutayquire y sus hermanos. Se presenta así una visión negativa de esta mujer, cuando el texto advierte que “si esa mujer no los hubiera seducido, hoy las chacras de los Huarochirí y los Quinti llegarían hasta Carango de Abajo y Chilca” (12, 18).³¹ Al impedir la conquista de más tierras, esta mujer se vuelve responsable de actos que no benefician a las comunidades de los Huarochirí y los Quinti. Es más, si no fuera por ella, su pueblo tendría más tierras en la zona de abajo y eventualmente habría alcanzado más beneficios, riquezas, y más variedad de alimentos; ya que pertenecen fundamentalmente a una cultura principalmente agrícola. Al respecto, Gerald Taylor, define a este personaje femenino como un tipo de mujer-supay: “La mujer-demonio seductora siempre está lista para alejar a los héroes de su deber. En la época prehispánica podría tratarse de la huaca de una etnia rival (hermana de Chuquisuso)” (2000, 31).

La tierra, la pachamama, es representada por la hermana de Chuquisuso, quien muestra una supremacía frente a Tutayquire, al poder controlar su deseo, al momento de seducirlo. Tutayquire conquista tierras, elemento femenino sobre el cual muestra tener absoluto poderío; sin embargo, la hermana de Chuquisuso logra obstruir su camino, así detiene su ímpetu y los poderes se invierten, pues en este relato, lo femenino termina conquistando al poderoso hijo de Pariacaca. La hermana de Chuquisuso detiene así el ímpetu guerrero de los hermanos y frena lo que rebalsa.

2.5. Oposición y complementariedad

Chuquisuso y su hermana, ambas mujeres analizadas en esta sección del trabajo, se desenvuelven en comunidades basadas en la economía agrícola, en los

³¹ En un sentido etiológico, este mito da cuenta, con detalle de la geografía, de cómo se delimitaron las tierras de las comunidades mencionadas.

que tanto la tierra (chacra) como el agua son fundamentales para la vida. Estas mujeres se hallan en sus chacras desde donde seducen a la divinidad principal masculina.³² Chuquisuso, inicialmente, no tiene intenciones de llamar la atención de Pariacaca, a diferencia de su hermana que convenientemente espera desnuda a Tutayquire. Aun así, las dos hermanas apartan a los dioses de sus deberes, Pariacaca se detiene cuando presencia el llanto de Chuquisuso antes de proseguir su camino en ascenso hacia el encuentro de Huallallo Carhuincho. Por su parte, Tutayquire se detiene ante la provocación de la hermana de Chuquisuso; y así, tras encontrarse con ella, no continúa con su conquista hacia las tierras de abajo. Por este motivo, tanto Chuquisuso como su hermana son consideradas supay, siguiendo la descripción de Taylor, ambas seducen a un héroe alejándolo de su deber. Sin embargo, Chuquisuso no pertenece a una etnia rival como sí sucede con su hermana. A pesar de eso, ambas hermanas son huacas locales, por lo tanto, son supay también en el sentido de que son sagradas.

Por otro lado, las uniones sexuales presentes en los mitos de Chuquisuso y su hermana logran mantener un equilibrio en el cosmos. Chuquisuso, al unirse con Pariacaca, entrega a su comunidad lo que le hace falta al crearse y dar origen a la acequia de Coccochalla por lo que se soluciona el desbalance que provoca que los alimentos se sequen y, en consecuencia, se produzca una mala cosecha. Por tanto, protege y asegura la supervivencia de los cupara. La hermana de Chuquisuso, al unirse a Tutayquire, desea detener la conquista de más tierras yuncas, así evita que en su comunidad falten tierras de sembrío lo cual ocasionaría un desequilibrio en la vida de su gente; a la vez que impide un exceso de tierras para la comunidad de los Huarochirí y los Quinti. Asimismo, la unión sexual de cada una de las hermanas inicia una relación de reciprocidad entre una divinidad y la comunidad a la que cada una pertenece, la cual se representa en el primer intercambio o acto recíproco entre las

³² Karen Spalding señala que “Huarochirí had three principal deities worshiped throughout the province: Pariacaca revered throughout Central Peru; . . . and Tutayquiri, ancestor and hero of the Checas” (64).

huacas hermanas y los dioses. Sin embargo, mientras las acciones de Chuquisuso y su posterior petrificación crean un espacio ritual, es decir una relación entre ella y la comunidad que se refuerza a través de las ofrendas a la huaca y los beneficios que esta otorga en el cuidado de la acequia; su hermana realiza un acto ritual, a la manera de una trampa, al ofrecerle chicha a Tutayquire y es acusada como la responsable de que los Huarochirí y los Quinti no tuvieran más tierras; ya que es, precisamente, desde la perspectiva de los mencionados pueblos que se relata este mito en el Manuscrito. Por ello, para ellos la acción de la hermana de Chuquisuso es negativa, pero no para los que pertenecen a la misma comunidad de la huaca.

La unión sexual se ve reflejada en las uniones entre lo femenino y lo masculino, la chacra de Chuquisuso es regada por el agua que obsequia Pariacaca y la chicha, que es producto del maíz, es ofrecida a Tutayquire. De cualquiera manera ambas acciones simbolizan una unión cósmica. La fertilidad es una idea presente en sendas uniones y la fertilidad de la mujer se equipara con la fertilidad de la tierra. El encuentro del agua con las chacras de los cupara favorece a la fertilidad de la tierra, así como la entrega de la chicha por parte de la hermana de Chuquisuso a Tutayquire celebra la fertilidad de la tierra ya que la bebida se prepara en base al maíz, producto de su chacra.

Chuquisuso y su hermana funcionan como fuerzas que mantienen el orden y la armonía por medio de su sexualidad, pues es justamente el control que ambas figuras femeninas y hermanas ejercen sobre el deseo sexual de los dioses masculinos, como Pariacaca y Tutayquire, lo que las convierte en huacas que custodian el equilibrio de su comunidad. Una hace posible la donación de agua, la otra impide la conquista de tierras; una obtiene un bien preciado que es escaso—como es el agua—; la otra impide la pérdida de otro bien preciado—la tierra de los pueblos yuncas. La carencia o el exceso conducen a un desbalance no solo a nivel de comunidad sino que, según la cosmovisión andina, este desequilibrio es prolongado a un nivel cósmico. Por lo que, al ser fuerzas que ordenan a su comunidad, también se

comprende a estas huacas como organizadoras del desequilibrio que ha sufrido el cosmos.

3. Cahuillaca y Chaupiñamca

Las siguientes huacas femeninas a analizar son Cahuillaca (capítulo 2) y Chaupiñamca (capítulos 10 y 13), los mitos en que ellas aparecen se inscriben en el ámbito de la fertilidad; no obstante, una actúa de manera opuesta a la otra, pero esto no impide que ambas figuras femeninas cumplan una función social relevante en tanto organizadoras del cosmos. Ahora, se pasará a examinar a cada una de estas figuras míticas por separado para luego confrontarlas y descubrir los vínculos existentes entre ellas.

3.1 Cahuillaca y Cuniraya Huiracocha

Cahuillaca se presenta en el capítulo 2 del Manuscrito en el que se anuncia que se relatará una tradición sobre Cuniraya Huiracocha,³³ huaca animador de hombres y ayudante en las necesidades agrícolas de las comunidades, él “con su sola palabra [preparaba el terreno para] las chacras y consolidaba los andenes” (2,5) y “con nada más arrojar una flor de cañaverl llamado pupuna abría una acequia desde su fuente” (2, 6). Asimismo, recibía especial atención por parte de “los tejedores de ropa fina, cuando tenían que tejer algo muy difícil, lo adoraban y lo invocaban” (1, 19).³⁴ Por otro lado, el huaca no solo cumple un rol de animador y hazañoso, como lo señala Enrique Ballón; sino también es humillador, “andaba humillando a los demás huacas

³³ El nombre de este dios atravesó por un proceso de sincretismo religioso entre Cuniraya, un dios regional, y Huiracocha, un dios de la sierra sur. Taylor intenta dar luces sobre el suceso: “Huiracocha, cuyo culto había sido propagado probablemente en todo el imperio por los Incas, no tenía un adoratorio local y la gente, al invocar a Cuniraya, no ‘veía’ efectivamente a Huiracocha cuyo nombre se agregó al de Cuniraya” (1, nota 18).

³⁴ Rostworowsky afirma que “La excelencia de las prendas manufacturadas en la costa, el prestigio y la larga tradición de los artífices yungas, apoya la presencia de un dios recorriendo la ruta de los llanos” (35).

locales con su saber” (2,7), y un trickster³⁵ o un huaca jugueteón³⁶, ya que Cuniraya tenía la costumbre de mostrarse con vestidos andrajosos como si fuera huaccha.³⁷

Luego de caracterizar, de esta manera, al huaca Cuniraya Huiracocha, sucede la narración del mito en el que aparece Cahuillaca. Quien es descrita: “como era muy hermosa todos los huacas y huillcas deseaban acostarse con ella. Pero ella siempre los rechazaba” (2, 10). Entonces, Cahuillaca podría ser definida como una mujer presuntuosa porque humilla a los otros huacas en términos semejantes a cómo Cuniraya demostraba su poder sobre los demás. Cahuillaca hace alarde de su belleza y controla, mediante esta, a los huacas masculinos que la desean. Pero este control que ella ejerce sobre lo masculino, solo alimenta su propia vanidad porque su rechazo a establecer algún vínculo con los huacas no solo no trae beneficio alguno a su comunidad, sino pone en riesgo la reciprocidad que supondría su unión con un varón con quien podría formar una dualidad de opuestos y complementarios, base del pensamiento andino. El equilibrio de la comunidad de Cahuillaca se muestra en riesgo también por el retraso del reordenamiento de su sexualidad en función de la fertilidad de la comunidad, que debería ocurrir al unirse en matrimonio. Su cualidad de doncella es resaltada en el capítulo varias veces (“Esta Cahuillaca era todavía doncella” (2,9)), sumada a su deseo de no comprometerse a ninguno implica no reciprocitar y demuestra un profundo egoísmo. 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. En este punto, es necesario hacer hincapié en la existencia de una ética eminentemente comunitaria en el mundo andino, Yáñez concluye sus reflexiones sobre esta ética comunitaria de la siguiente manera: “El

³⁵ Ballón en La doncella fecundada relaciona a la figura del trickster con las dinámicas del ser/parecer que son parte del accionar de Cuniraya Huiracocha (65).

³⁶ Según Yáñez “la apariencia no es una forma de mentira. Más bien es una forma inclusiva de adquirir nuevas personalidades según las circunstancias. El hecho de que Cuniraya se presente con la apariencia de pobre puede reforzar este aserto a la vez que reforzar también el carácter jugueteón de la huaca” (77).

³⁷ En el Manuscrito, hay mitos en los que es Pariacaca quien toma la apariencia de huaccha en las fiestas como una prueba a la comunidad, ya que al final castiga a todos los habitantes de dicha comunidad que no le atendieron como a los demás invitados; solo se exceptúa del castigo a la mujer, junto con su familia, quien le convidó chicha (6, 7-23). Asimismo, Hautiacuri también se presenta bajo la apariencia de un huaccha.

individuo es importante en cuanto se siente ligado a la comunidad y en cuanto cumple con las reglas que producen el equilibrio real y simbólico buscado por todos” (170). En este caso, Cahuillaca, al no favorecer la reciprocidad ni la fertilidad comunitaria, resulta contradiciendo el equilibrio en su sociedad.

3.1.1. La “doncella fecundada”³⁸

La fecundación de Cahuillaca sucede de manera simbólica ya que en ningún momento ocurre el acto sexual o la cópula con Cuniraya, se trata más bien de una transmisión de su semilla a través una fruta madura: “Sucedió que esta mujer, que nunca se había dejado tocar por un hombre, estaba tejiendo debajo de un lúcumo” (2, 12). Es significativo aquí que la mujer esté tejiendo, pues como ya se mencionó Cuniraya es un huaca, adorado por y protector de los tejedores y, a quien se acude por ayuda a perfeccionar dicha habilidad manual. Mientras ella teje bajo el árbol, Cuniraya Huiracocha “gracias a su astucia, se convirtió en pájaro y subió al árbol”, así continúa con la dinámica del ocultamiento –de ocultar su ser y mostrar su disfraz o parecer– al presentarse como pájaro. Como se mencionó antes, este huaca solía presentarse con la apariencia de un mendigo, aunque, en esta oportunidad se presenta con la apariencia de un ave. El momento exacto de la fecundación se relata así: “Como había allí una lúcumo madura, introdujo su semen en ella y la hizo caer cerca de la mujer. Ella, muy contenta, se la tragó” (2, 14-15). Enrique Ballón evidencia la verticalidad de las posiciones de Cuniraya y Cahuillaca en el espacio: arriba en la copa del árbol se halla Cuniraya como pájaro en el momento de la fecundación, mientras que abajo, al pie del árbol, se encuentra Cahuillaca quien come la lúcumo, la cual también está abajo porque ha caído. En este escenario la dualidad del arriba-abajo expresa la unión simbólica entre el varón-arriba y la mujer-abajo, es decir, entre Cuniraya y Cahuillaca.

³⁸ Tomo el título del motivo que propone el ensayo “Identidad y alteridad en un motivo etnoliterario amerindio e indoeuropeo: La doncella fecundada” de Enrique Ballón.

Con respecto al embarazo a través de una fruta, en este caso particular, la lúcuma, Pierre Saintyves en Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos expone que este tipo de mitos, en los que se relata el embarazo de una mujer sin intervención de un hombre, tienen su origen en los ritos de fecundación en los que las mujeres debían comer o tener contacto con cierto fruto para ser fértiles y quedar embarazadas dependiendo de a qué fruto, planta o tótem vegetal se le atribuía los dones de la fertilidad la tradición de su grupo social. No obstante, para Saintyves son extraños los mitos en los que a la virtud fecundadora de las plantas se le añade el semen humano por lo que propone que estos tipos de relato tendrían más bien un origen literario y no derivarían de ritos dirigidos o dedicados a plantas sagradas o rituales.

En principio, no existe una característica en común entre la lúcuma y el semen del ave en que se transforma Cuniraya, a excepción de la materialidad de ambos,³⁹ sin embargo, Enrique Ballón explica la asimilación de ambos elementos desde la semiótica:

Para que la 'lúcuma madura' sea portadora coherente del 'semen', este texto utiliza. . . un procedimiento metafórico presupuesto gracias a la intervención del *tertium comparationis*, el rasgo semántico 'semilla': la 'fruta madura' al contener implícitamente la semilla en el punto de fecundación, comparte con 'semen' el sema isotópico /fecundatividad/. Así, Cuniraya al actuar según su designio. . ., establece un nexo directo, una igualdad semántica según una homologación a partir del sema /fecundatividad/ que comparten 'semen' y 'lúcuma madura'. (65-66)

Por otro lado, Ballón propone que el principal motivo del mito en cuestión es el que se denomina 'la doncella fecundada' ya que la huaca femenina ingiere la lúcuma madura que contenía el semen de Cuniraya y queda fecundada por este sin

³⁹ Ballón explica esto del siguiente modo: " La figura 'fruta madura' no comparte con la figura 'semen' semas específicos sino solo aquellos de generalidad muy amplia y abstracta del tipo /materialidad/" (65)

que haya mediado una unión carnal, como se aclara, convenientemente, en el Manuscrito: “sin que ningún hombre hubiera llegado hasta ella” (2, 16). Ballón considera que, si bien el motivo de ‘la doncella fecundada’, propio de mitos de diversas culturas,⁴⁰ une “dos ideas inconciliables”, esto es posible en el mito porque ambos comparten la categoría sémica /concepción/. Continuando con la sucesión de hechos en el mito, “Nueve meses más tarde, como suelen hacer las mujeres, [Cahuillaca] también dio a luz, aunque fuese todavía doncella” (2, 17); como se puede apreciar, se vuelve a insistir en su virginidad, al aclarar que, cuando nace el niño, ella continúa siendo doncella. Ya en su papel de madre, función social relevante en la comunidad andina, “Durante un año más o menos, crió sola a su hijo, amamantándolo. Siempre se preguntaba de quién podría ser hijo” (2, 18). Sin embargo, Cahuillaca no busca realmente al padre hasta que el niño cumple un año, tiempo en que decide convocar a una asamblea a los huacas y huillcas en Anchicocha: “Al cumplirse el año—el niño ya andaba a gatas—hizo llamar a todos los huacas y huillcas a fin de saber quién era el padre” (2, 19). La edad de un año es significativa en la vida social del niño porque es al cumplir el año cuando se realiza la ceremonia del corte de pelo o rutuchico. Este rito sucede, según Cristóbal de Molina: “quando la criatura llega a un año, ora fuese hombre, ora mujer, le davan el nombre que avía de tener hasta que fuese de hedad . . . Y así, cumplido el año, la criatura que tresquilavan, y para avella de tresquilar llamavan al tío más allegado” (87).⁴¹ Entonces, se requiere del padre en la realización del ritual, ya que es necesaria la participación tanto de los parientes maternos como de los parientes paternos. De la misma manera, el corte de pelo es de vital importancia porque este rito le permite al niño, tal como lo explica Rita Orrego, ser reconocido

⁴⁰ Ballón compara el mito de Cahuillaca con el de Dánae y de Ixquic, personajes pertenecientes a la tradición grecolatina y mesoamericana respectivamente. En los posteriores comentarios, Zanelli sugiere que otro relato perteneciente a la serie es el de la Virgen María, que podría haber inspirado la variante andina, dado el influjo de la religión cristiana en el Manuscrito. Además, Saintyves ofrece otros ejemplos de diferentes culturas a lo largo de su texto Las madres vírgenes, “según el emperador Kien-long una virgen celestial dio a luz al fundador de su dinastía por haber comido un determinado fruto. Marjata, la virgen del Kalevala, se quedó embarazada, sin dejar de ser virgen, por haberse comido una determinada baya” (44).

⁴¹ En el segundo suplemento del Manuscrito se describe el ritual del corte de pelo pero de los niños ata, que cuenta con detalles particulares que lo diferencian del rito de corte de pelo de los demás niños.

socialmente, integrar los vínculos de parentesco del ayllu para poder acceder a los bienes comunales, así como obtiene protección de la comunidad y empieza a ser identificado sexualmente; de la misma manera, se le designa un nombre. Antes del ritual el niño no es parte aún del ayllu por lo que no se beneficia con los vínculos y bienes, además es un llullu wawa, la misma Cahuillaca lo llama wawa: “ ‘riqsikuy kay wawakta” (2, 22; subrayado mío)⁴², y, como se vio previamente, ambas categorías no diferencian sexualmente.

Todos los huacas asistieron al llamado de Cahuillaca “vestidos con su ropa más fina, cada uno convencido de ser el que Cahuillaca iba a amar” (2, 20); para ellos la vestimenta es de mucha importancia, “cloth was given as gifts on important occasions during people’s live, and it was a part of the treasured possessions of a household” (Spalding 59).⁴³ Cuniraya, en oposición a los demás huacas concurrentes a la reunión, asiste bajo la apariencia de mendigo, persistiendo en su faceta de trickster, y comportándose con arrogancia al mantener el disfraz de huaccha. Al hacerlo, recibirá –como veremos– el rechazo de Cahuillaca—quien ni siquiera le presta atención alguna.

Aunque competir por llevar el mejor vestuario está dentro de las costumbres sociales, despreciar a un huaccha no es una regla comunitaria. Al iniciar la asamblea, Cahuillaca exhortó a los huacas a que respondan si alguno de ellos era el padre del niño e hizo la pregunta a cada uno de los huacas presentes,

Cuniraya Huiracocha –como suelen hacer los pobres- se había sentado a un lado; despreciándolo, Cahuillaca no le preguntó a él, pues le parecía imposible que su hijo hubiera podido ser engrendado por aquel hombre pobre, habiendo tantos varones hermosos presentes. (2, 24)

⁴² Taylor traduce este enunciado al castellano: “ ‘¡reconoced a este niño!’” (2, 22)

⁴³ “La ropa es dada como regalo en ocasiones importantes durante la vida de las personas, y era parte de la riqueza de un ayllu” (traducción mía). El mismo Manuscrito refleja esta costumbre social de exhibirse con las mejores galas, Spalding sugiere esta idea a partir del mito del origen de Pariacaca, en el que vestirse con el mejor traje es uno de los desafíos propuestos por el hombre rico al hijo de Pariacaca, Huatiacuri.

Cahuillaca se resiste a la idea de unirse a un huaccha, no obstante sí es capaz de aceptar la idea de haber dado a luz al hijo de uno de los ‘varones hermosos’; ya que, si bien un huaccha no aumenta las riquezas de una familia al no extenderse sus redes de reciprocidad, no es lo adecuado rechazarlo cuando ocurre la ocasión de que uno de los miembros se una a un pobre en matrimonio. La razón que motiva a aceptar en el ayllu, tanto a un rico como a un huaccha, se debe a que, como lo explica Silverblatt, el intercambio propio de la reciprocidad, en el caso matrimonial, es simbólico; por lo que no es necesario reciprocarse cosas de igual valor, solo importa la acción de reciprocarse en sí para cimentar los vínculos de parentesco y una nueva red de obligaciones recíprocas.

Volviendo al instante del relato en que Cahuillaca pregunta a cada uno de los huacas, con excepción de Cuniraya, sucede que “como nadie admitía que el niño era su hijo le dijo a este que fuera él mismo a reconocer a su padre; antes, les explicó a los huacas que, [si el padre estaba presente], su hijo se le subiría encima” (2, 25). El niño, que nace producto de la ingestión por parte de su madre de la lúcumá con el semen, debe tener el don de saber identificar quién es su padre, es decir, de quién es la semilla que le dio origen entre tantos huacas reunidos. El reconocimiento del padre es fundamental para el niño porque le traería beneficios sociales. Seguidamente, “El niño anduvo a gatas de un lado a otro [de la asamblea] pero no se subió encima de ninguno hasta llegar al lugar donde estaba sentado su padre” (2, 26), es decir, Cuniraya. Al ocurrir el reconocimiento, en el que nadie duda de que el niño ha acertado al señalar a Cuniraya como su padre, su madre dice muy molesta: “¡Ay de mí! ¿Cómo habría podido yo dar a luz el hijo de un hombre tan miserable?” (2, 28). Ella no admite como padre a Cuniraya y, por ende, no accede a unirse a él para formar una red de relaciones recíprocas; lo rechaza pues es incapaz de advertir el verdadero ser del poderoso Cuniraya y dejarse llevar por el disfraz de pobre y huérfano, adoptado por el mentiroso huaca. Por eso, huye hacia el mar llevándose a su hijo, que

aún es más parte de ella que de la comunidad ya que no ha participado del ritual que lo posicionará socialmente.

3.1.2. Persecución y petrificación

De este modo se da inicio a la persecución de Cahuillaca por parte de Cuniraya, quien dice: “¡Ahora sí me va a amar!’ y se vistió con un traje de oro y empezó a seguirla; al verlo todos los huacas locales se asustaron mucho. . . ‘¡mira aquí! Ahora soy muy hermoso’ y se enderezó iluminando la tierra” (2, 29). Otra vez la importancia de la vestimenta se aprecia en el momento en que Cuniraya se revela como huaca. Pero, Cahuillaca nunca lo llega a ver en su nueva apariencia, ya que en ningún momento voltea a mirarlo mientras él la persigue cuesta abajo.

En el camino por el que Cuniraya intenta alcanzar a la huidiza Cahuillaca, este se encuentra con diversos animales propios de la tradición oral andina: un cóndor, una zorrina, un puma, un zorro, un halcón y unos loros. A cada uno de ellos le pregunta “¿dónde te encontraste con esa mujer?” y unos le respondían que estaba cerca y los otros que ella ya se hallaba demasiado lejos: Cuniraya “cada vez que se encontraba con alguien que le diera buenas noticias, le establecía un porvenir dichoso y seguía su camino. Pero si alguien le daba malas noticias, lleno de odio le maldecía” (2, 45-46). De esta manera, según Gonzalo Espino, se constituye una red de oposiciones entre los animales, ya sean beneficiados o no, que formaría un equilibrio en el cosmos andino, “de allí que se puede señalar que se establece un orden tipo ritual, pero también sugiere el equilibrio ecológico por la participación de todos estos en el área andina” (Espino 91). En consecuencia, la presencia y el accionar de Cahuillaca “es clave porque el rechazo que le hace a Cuniraya da origen al reino animal” (Yáñez 76). La evasión de Cahuillaca propicia un reordenamiento del mundo animal, cada animal que se aparece obtiene, como don o maleficio, las características que lo representarán en el imaginario de la comunidad andina de Huarochirí, sobre todo en lo referente a la relación de cada animal con los hombres y sus ritos, debido a

que cada animal ostenta un significado particular en las prácticas religiosas y comunitarias. Por otro lado, la persecución en el mito brinda la imagen de dos huacas descendiendo ágilmente de las serranías hacia el costero mar; para Rostworowsky, este cuadro, evoca indudablemente a “las aguas de los ríos que bajan de las serranías y fecundan las tierras yungas. Quizás indicaba los movimientos migratorios de los pueblos serranos al litoral, en la eterna fascinación que ejercen las tierras bajas, fértiles y de fácil cultivo ante la aspereza de las quebradas serranas” (82).

Cahuillaca junto con su hijo arriban al mar de Pachacamac, posiblemente el dios más importante del panteón prehispánico costero,⁴⁴ con el fin de desaparecer en él y terminan petrificándose en medio del agua, así, uno de los enunciados da testimonio de la pervivencia de la huaca y su crío: “todavía se encuentran dos piedras semejantes a seres humanos, en Pachacamac mar adentro” (2, 30). Siguiendo las categorías propuestas por Rubina, la petrificación de Cahuillaca es una sanción negativa de tipo reflexivo. La huaca femenina “se dirigió hacia el mar con la intención de desaparecer para siempre por haber dado a luz el hijo de un hombre tan horrible y sarnoso” (2, 30). Así mediante este enunciado, se explicita el deseo de desaparecer de Cahuillaca, el cual responde a una desaprobación de sus propias acciones lo que explica su petrificación como sanción negativa o castigo. El caso de Cahuillaca es explicado así por Celia Rubina:

El programa sancionado negativamente por Cahuillaca es el del engendramiento por alguien que no sea *huaca* como ella. Esto nos devuelve al programa de la unión sexual pero de manera inversa: La unión sexual entre *huacas* está sancionada positivamente mientras que la unión sexual entre una *huaca* y un hombre pobre (*wakcha*) está sancionada negativamente. (76)

⁴⁴ Rostworowsky señala con respecto a Pachacamac que “A su templo acudían numerosos fieles y sus ofrendas llenaban los extensos depósitos del santuario. . . En tiempos anteriores a la conquista cusqueña, en las cuencas inferiores de los dos Lurín y Rímac existían varios curacazgos pequeños sujetos a la hegemonía del centro religioso de Pachacamac” (40).

Y aunque la unión simbólica que hizo concebir a Cahuillaca sí sucedió con un huaca, ella misma no lo sabe, y es por eso que es ella misma quien se inflige el castigo. La petrificación de Cahuillaca, aunque implica perpetuidad, no implanta ningún ritual en torno a esta huaca petrificada. Solo Urpayhuachac, quien era la única que poseía peces, visita a Cahuillaca y a su hijo ya petrificados; pero como consecuencia de este encuentro entre ambas huacas femeninas, Urpayhuachac es castigada con la pérdida de sus peces que moraban en un estanque dentro de su casa, el autor de esta punición no es otro que Cuniraya, quien “encolerizado porque Urpayhuachac había ido a visitar a Cahuillaca, los arrojó a todos al mar” (2, 55). Esta breve narración, inserta en el mito de Cuniraya y Cahuillaca, por un lado, tiene un fin etiológico de explicar la existencia de peces en el mar. Por otro lado, al ser castigada Urpayhuachac por su visita a Cahuillaca por parte de Cuniraya, se refuerza la idea de que la misma Cahuillaca merecía un castigo; revelando así que Urpayhuachac, a pesar de ser huaca, no está permitida de acercarse a este lugar sagrado y prohibido al mismo tiempo.

Cahuillaca se convierte en un islote estéril en medio del fértil mar que acaba de recibir los peces que poseía Urpayhuachac, la mamacocha, “la madre ubérrima de la mitología andina, fuente inacabable de alimentos necesarios al hombre” (Rostworowsky 82). El mar ejercía fascinación y respeto en los pobladores andinos, “aunque vivían lejos del océano, no dejaban de hacer ofrendas y ritos especiales al mar. . . La importancia del mar se evidenciaba en el mayor culto realizado a las cumbres nevadas o a los volcanes desde cuyas cimas se veía el mar” (Rostworowsky 82). Este contraste entre la huaca petrificada y la mamacocha es esencial ya que aclara la significación de la figura mítica de Cahuillaca entre las otras mujeres que pueblan las historias en los mitos de Huarochirí. Nótese, además, la contraposición entre el espacio creado por Cahuillaca que no produce un ritual en torno a ella y el santuario de Pachacamac, de suma importancia, frente al cual ella se petrifica.

3.2. Chaupiñamca y Rucanacoto

A continuación, se tratará sobre la huaca Chaupiñamca; pero antes de pasar al análisis de la huaca como figura mítica femenina será necesario identificar al sujeto de estudio. En primer término, es necesario destacar que en el Manuscrito se encuentran distintas versiones sobre la huaca femenina que difieren entre sí a causa de las distintas versiones sobre Chaupiñamca que se recolectaron en los distintos poblados de Huarochirí a inicios del siglo XVII. En todo caso, siempre se presenta como rasgo constante que se trata de una huaca de la fertilidad, elemento fundamental para el episodio que analizo ahora, perteneciente al capítulo 10 del Manuscrito; sin embargo, no se dejará de tomar en cuenta ciertos pasajes pertenecientes al capítulo 13, redactado a partir de las narraciones de los habitantes del pueblo de Mama.

Ahora, Chaupiñamca, en cuanto a vínculos de parentesco se refiere, cumple, sobre todo, el papel de hermana: ella es señalada tanto como hermana de Pariacaca como de otras cuatro huacas femeninas, pues “ella misma afirmaba que Pariacaca era su hermano” (10, 11). Estas fratrías son una relación relevante en el mundo andino, recuérdese que la pareja fundadora del Tahuantinsuyu es una pareja de hermanos. Ambos hermanos, Pariacaca y Chaupiñamca se oponen a la pareja conformada por Huallallo Carhuincho y Manañamca,⁴⁵ siendo esta última una pareja de huacas pertenecientes a un culto anterior al de los primeros; este cambio de dioses es representado en el Manuscrito por una lucha en la que se enfrenta Pariacaca contra Huallallo y su pareja, Manañamca. Al derrotar Pariacaca a dicha pareja de huacas, no solo él pasa a fungir como dios principal ocupando el lugar que Huallallo dejaba vacío; sino que también, el culto a Chaupiñamca destierra el de Manañamca, y aquella ocupa el espacio de la otra, “Chaupiñamca, siguiendo las instrucciones de Pariacaca se fue a morar a Mama de Abajo” (10, 8), lugar donde residía la huaca Manañamca. En este

⁴⁵ Taylor explica el nombre de Manañamca o Manañamoc (8, nota 38) señalando que tiene un significado aparentemente negativo: ‘la que no es ñamca’ (13, nota 51; mis subrayados), porque el sufijo significa ‘no’.

punto, cabe agregar que los pobladores de Mama cuentan que los hermanos Pariacaca y Chaupiñamca eran hijos de la huaca Macla de Arriba y del Sol.

Se practicaba en torno a estos hermanos similares rituales, cuando adoraban a Chaupiñamca “hacían carreras idénticas a las que practicaban cuando iban a adorar a Pariacaca, persiguiendo a sus llamas o a otros [animales]” (10, 13), entre otros ritos. Por otro lado, a Chaupiñamca se la considera hermana de otras cuatro huacas femeninas conformando entre ellas un conjunto de cinco diosas, entre las cuales, ella era “la mayor de todas” (10, 26). Estas huacas actuaban en conjunto, “cuando los hombres, afligidos por alguna preocupación, [iban a pedir consejo] solía decir: ‘Primero voy a consultar a mis hermanas’” (10, 32); además, el consejo lo recibían de las cinco nunca de una sola. No se puede obviar el significado relevante que implica el conjunto de cinco hermanas, ya que a lo largo del Manuscrito el número cinco es una cantidad que se repite constantemente, basta con compararla con los cinco hermanos que conforma Pariacaca. Yáñez argumenta sobre la importancia de dicha cifra: “Los habitantes de Huarochirí tenían su mentalidad orientada hacia la dualidad, la cuatripartición y su superación máxima representada en el número cinco” (117). El cinco es un número pleno que representa lo sagrado, por eso los cinco hermanos o hermanas huacas, para los casos de Pariacaca y Chaupiñamca, respectivamente y los cinco días como tiempo sagrado de cierto rituales⁴⁶ en Huarochirí.

3.2.1. En búsqueda de un ‘varón auténtico’

La huaca Chaupiñamca, durante la ñaupa pacha, “solía pecar con todos los huacas”, la palabra ‘pecar’ (en quechua hucha) alude en esta frase a la relación sexual, su uso es una muestra de influencia occidental cristiana en el Manuscrito, ya que la unión sexual no tiene una connotación negativa en la cosmovisión andina, con

⁴⁶ Un ejemplo de ellos sería el siguiente rito: “Para observar su culto, hacían una cerca de quishuar [¿alrededor de su santuario?] y permanecían allí cinco días, durante los cuales no dejaban pasearse a la gente” (7, 7). Además, durante la era de Huallallo Carhuincho los muertos tardaban cinco días en resucitar.

excepción de ciertas prácticas rituales que requieren la abstinencia de los participantes.

Entonces, a pesar de sus encuentros con diferentes huacas, “no encontraba ningún varón a su gusto” (10, 20), solo Rucanacoto “por tener un pene grande, consiguió una vez satisfacer enteramente a Chaupiñamca” (10, 23). Surge inmediatamente la interrogante sobre quién es este huaca que logra satisfacer a Chaupiñamca, él es un huaca “[cuyo santuario se encontraba] en el cerro que domina Mama” (10, 21), cuyo poder consistía en que “los hombres, que tenían un pene pequeño, le pedían a Rucanacoto que se lo agrandara” (10, 22), por lo tanto es un huaca relacionado con la sexualidad masculina, y eventualmente con la fertilidad, en oposición a Chaupiñamca relacionada con la sexualidad femenina. Además, el gran miembro viril que Rucanacoto ostenta, es la principal razón que explica la elección de Chaupiñamca para morar junto a él, pues el símbolo de una masculinidad en plenitud mientras que ella misma representa un máximo nivel de fertilidad. Ambos huacas, Chaupiñamca y Rucanacoto, se oponen y complementan en la dualidad cósmica de lo masculino/femenino, pero también en la dualidad del arriba/ abajo. Chaupiñamca mora en Mama de Abajo, así que ella es de ‘abajo’. Al buscar un varón que la satisfaga sexualmente, lo encuentra en el huaca Rucanacoto que tiene su santuario “en el cerro que domina Mama” (10, 21), en este caso es necesario agregar el texto en quechua ya que en la traducción no se halla explícito el término ‘arriba’: “chaysi huc carica canan mama hanancnin vrcopi huacatac rucanacuto sutioc” (10, 21; mis subrayados), donde claramente se alude al término hanan (‘arriba’) para referir al lugar de origen o procedencia de Rucanacoto. Este, entonces, se halla ‘arriba’ y se une con Chaupiñamca de ‘abajo’ formando una dualidad cósmica de opuestos y complementarios.

3.2.2 Petrificación y ritual

Posteriormente a su unión con Rucanacoto, Chaupiñamca “juzgando que él sólo era un varón auténtico y que sólo con él, de todos los huacas, iba a quedarse para siempre, se transformó en piedra y estableció su morada en Mama” (10, 24; mis subrayados). Según Rubina, esta petrificación entraría en la categoría de sanción positiva reflexiva, Chaupiñamca aprueba sus acciones y, como en otras ocasiones, la unión sexual antecede a la decisión de petrificarse de la huaca femenina y así señala:

El programa de la unión sexual está sancionado positivamente en el Manuscrito cuando la relación de tipo amoroso se establece entre dos huacas representados figurativamente como hombre y mujer. Esto se marca eufóricamente con las figuras de la satisfacción: Rucanacoto es el único varón que satisface a Chaupiñamca. (75)

Chaupiñamca petrificada, y ya en un plano ritual, es descrita como “una piedra con cinco brazos” (10, 12), sugiriendo así, el conjunto de hermanas que conformaba y su sacralidad simbolizada en el número cinco. Cuando se cuenta acerca de esta piedra de cinco brazos irrumpe en el texto información referente al tiempo de la llegada de los españoles: “cuando aparecieron los huiracochas, se escondió la piedra con cinco brazos, Chaupiñamca, debajo de la tierra en las inmediaciones del establo de la casa del padre de Mama, /y que/ aún hoy se encuentra allí debajo de la tierra” (10, 15-16). No solo encubrieron a la piedra sino también los rituales que se desarrollaban alrededor de esta huaca de la fertilidad con el fin de asimilarlas a las ceremonias católicas, “la gente celebraba el culto de Chaupiñamca en el mes de junio, en las cercanías del Corpus Christi” (10, 33).⁴⁷ Aunque el cambio de fechas y de periodicidad de sus ritos no solo se debe a la necesidad de enmascarar y camuflar sus ritos del control de la jerarquía eclesiástica, sino también a la capacidad de hacer confluir

⁴⁷ Este sincretismo se explica por su “filosofía local de aceptación de deidades más poderosas, y de más amplia cobertura, en la continuación de una práctica inclusiva muy antigua en el mundo andino” (Lumbreras cit. en Yáñez 10).

distintas creencias y de adaptar diversos elementos a su religión en un todo sincrético, como ya lo habían realizado luego de la conquista incaica.

La petrificación de Chaupiñamca—como había ocurrido en casos anteriores— implica la creación de un espacio donde se realizarán nuevas acciones, en torno a esta huaca se construye un ritual que, como indica Spalding, “was an occasion for great festivity, since it marked the maturation of the crops” (68). Se mencionó al inicio de esta sección que varias de las prácticas rituales en honor a Chaupiñamca están relacionadas con las de Pariacaca; no obstante, existen otros ritos dedicados solo a esta huaca femenina, los cuales incluyen tanto bailes como ofrendas de productos agrícolas y animales, “en su pascua, los que llamamos huacsas, preparando bolsas de coca, celebraban bailes que duraban cinco días” (10, 42). La coca—como se ha visto—es el elemento que marca la celebración de diversos rituales; el número cinco aparece nuevamente para delimitar un espacio-tiempo sagrado. Uno de los bailes que se danzaba en homenaje a la huaca de la fertilidad es el Casayaco,

este lo bailaban desnudos. Colocándose solo una parte de sus ornamentos y cubriendo sus vergüenzas con taparrabos [compuestos de] solo un paño de algodón, solían bailar. /Y es cierto que/ al bailarlos desnudos, creían que Chaupiñamca, viendo sus vergüenzas se regocijaba mucho. /Según cuentan, / la época en que lo bailaban era de gran fertilidad (10, 49-52)

A este baile—el Casayaco—se le atribuye la capacidad de incentivar el deseo de la huaca femenina mostrándole todos los danzantes sus órganos genitales, así se propiciaría la fertilidad de la tierra, ya que el deseo femenino de Chaupiñamca es el que asegura que la tierra produzca los alimentos que sustentan la vida de la comunidad: “The ethnographic enactment of female sex and desire excites Mother Earth and ensures fertility” (Isbell cit. en Yáñez 140).⁴⁸ De igual manera, se busca que,

⁴⁸ “La narración etnográfica del sexo y deseos femeninos excita a la madre tierra y asegura la fertilidad” (traducción de Yáñez)

al producir los alimentos necesarios para toda la comunidad, se mantenga el equilibrio cósmico.

Otro rito, que se efectuaba durante la fiesta de Chaupiñamca, específicamente por los habitantes de Mama, consistía en que “lavaban a Chaupiñamca con una pequeña cantidad de chicha” (13, 8). La chicha es el elemento principal de esta práctica ritual por la carga semántica que le confiere el maíz, el cual representa a la parte femenina que va a unirse a la parte masculina, el agua, para fecundar los frutos de la tierra; además, el maíz es también llamado mama sara por ser sustentador de la vida de los hombres. Entonces, la chicha no solo funciona como ofrenda a la diosa, sino que al mismo tiempo, simboliza la sexualidad femenina, en su doble función de fecundadora y madre.

Si bien Chaupiñamca recibe el apelativo de huaca de la fertilidad nunca se le atribuye hijo alguno; a pesar de eso, “todos los hombres llamaban a Chaupiñamca ‘madre’” (10, 17). La fertilidad y maternidad de Chaupiñamca como mujer van más allá, pues resulta claro que ella representa la fertilidad de la mitad femenina que compone el cosmos andino (dualidad masculino/femenino), la que provoca la fecundación y la producción asaz de la tierra, así como la madre de todos los hombres a los que sustenta con los frutos de la tierra.

3.3. Oposición y complementariedad

La fertilidad y la esterilidad son dos conceptos en torno a los cuales giran los mitos que se acaban de analizar. Chaupiñamca y Cahuillaca andan en su figura humana durante la ñauya pacha, en ese tiempo ambas actúan de manera opuesta. Mientras que Chaupiñamca busca a un huaca, un ‘varón auténtico’; Cahuillaca no busca pareja, más bien rechaza a todos los huacas y huillcas que la desean y solicitan, de este modo controla el deseo masculino en tanto que no acepta ni satisface a ninguno de los huacas que la requieren. Su deseo sexual está en potencia,

no desborda como el de Chaupiñamca, quien con el mero deseo fertiliza la tierra; por el contrario, a Cahuillaca su doncellez la caracteriza como una tierra yerma.

Cahuillaca, al no buscar su par, pone en peligro el eje sobre el cual se basa la sociedad andina: la dualidad de opuestos y a su vez complementarios. En este caso, la dualidad debía formar la pareja varón y mujer; pero Cahuillaca no parece estar interesada en unirse maritalmente, su rechazo a cambiar de estatus implica negarse a formar una red de obligaciones recíprocas que funda alianzas y genera beneficios comunales. Sin embargo, no puede evitar ser elegida por el huaca Cuniraya. En el preciso momento en que ambos huacas se unen se forma la dualidad de lo masculino y femenino, y del arriba y abajo. Esta unión se realiza por medio de un engaño sin que medie el deseo de Cahuillaca por varón alguno, más bien el deseo de la huaca femenina se transfiere hacia la lúcuma cargada de la semilla de Cuniraya, la cual come contenta. El engaño busca remediar el desorden que ocasiona Cahuillaca con su negativa a relacionarse con los huacas que la deseaban; por lo tanto, halla su justificación en la amenaza que representaba Cahuillaca para el equilibrio de su comunidad.

Chaupiñamca, actúa en sentido opuesto al de Cahuillaca, ella se sumerge en una búsqueda de su par, asimismo, controla el deseo masculino en tanto pone a prueba a los huacas masculinos, solo uno de ellos podrá obtener el título de “varón auténtico”. Así ella, si bien satisface el deseo sexual de todos los huacas, a diferencia de Cahuillaca, ninguno logra satisfacerla a ella, quien es poseedora de una energía sexual profusa. Su búsqueda termina con el hallazgo de Rucanacoto, y la elección de este como un “varón auténtico”, con el que formar una pareja y alcanzar una dualidad plena.

La búsqueda de Cahuillaca se inicia al ya tener a su criatura de un año, edad en la que la criatura, aún se halla al margen del sistema de reciprocidad, y es considerado asexual. En esta situación, requiere hallar al padre para integrarse a la comunidad en un nuevo estado de esposa y madre. Para restablecer el orden, el niño

debe realizar un rito de pasaje, este tipo de ritos “pueden considerarse formas de negociación de una nueva condición en el seno de una sociedad” (Segalen 52). La finalidad de este rito para con los que tienen la obligación de pasarlo es “sacarlo de su estado preliminar y conducirlos a su pleno estado social, que los hará idénticos a los demás miembros de la comunidad” (Segalen 53). El rito de pasaje a consumir es el del corte de pelo para lo cual es fundamental contar con la presencia del padre y su familia. No obstante, Cahuillaca no cambia de estado social ya que cuando por fin encuentra al padre, ella no lo acepta porque se guía por la apariencia de Cuniraya y lo cree un huaccha; de esta manera, su altivez le impide reincorporarse a su sociedad como esposa y como madre, lo que implicaría reorganizarse sexualmente en función de la fertilidad propia y de la comunidad. Cahuillaca busca el equilibrio al buscar al padre, pero no logra el ansiado orden; así que para obtener la armonía social debe desaparecer tanto ella como su hijo. Su destino final es la petrificación, así permanece recordando a los demás su conducta presuntuosa.

La petrificación de Chaupiñamca sucede más bien al decidir morar para siempre al lado de Rucanacoto, la piedra recuerda que ella sí eligió a su complemento. Así es que se convierte en la huaca de la fertilidad; es más, los ritos en su nombre son un llamado a la abundante producción de la tierra para el sustento del hombre. Los ritos mantienen el equilibrio ante el temido desorden de la esterilidad de la tierra, que Chaupiñamca compone al retribuirles sus ofrendas.

Mientras Cahuillaca ha provocado un desequilibrio en el cosmos, su contraparte Cuniraya lo soluciona al reordenar el mundo animal, no solo en sus propias características, sino incluso en su relación con los hombres y sus prácticas rituales. Estos animales a los que Cuniraya perjudica o beneficia según su respuesta son justamente los que han visto huir a Cahuillaca, en el momento en que se la consideraba un elemento desestructurador. Por lo tanto, si bien no han surgido ritos en torno al nuevo espacio que crea Cahuillaca al petrificarse, sí los ha ocasionado por medio de Cuniraya, quien con su palabra reorganiza el mundo animal mientras

intentaba alcanzar a Cahuillaca. El nuevo espacio que se crea con la petrificación de Cahuillaca simboliza la oposición fertilidad/esterilidad, dos elementos en tensión en el cosmos. El islote en que se ha transformado Cahuillaca es lo estéril y se halla circundado por el mar, la mamacocha, que es lo fértil, aunque en el mito el mar antes vacío se llena de peces con Cahuillaca ya petrificada y como castigo a Urpayhuachac.

Del mismo modo, Cahuillaca y Chaupiñamca representan la esterilidad y la fertilidad como fuerzas en tensión; así como presencias que se oponen, pero que, al mismo tiempo, se complementan ya que la existencia de ambos elementos mantiene el equilibrio en el cosmos.



Conclusiones

Tras finalizar el análisis de cada una de las figuras míticas femeninas, escogidas para su estudio en el Manuscrito de Huarochirí, procederé a esbozar a modo de conclusiones parciales algunas reflexiones sobre elementos tales como la dualidad y reciprocidad andinas, el sentido etiológico de algunos mitos presentes en el texto y la importancia del fenómeno de la petrificación como destino final de algunos de estos personajes femeninos. Además, me interesa destacar los puntos de contacto encontrados entre estos personajes femeninos y las historias en las que aparecen y proponer así como reflexión englobante la importancia que le otorgan estos mitos a los elementos femeninos como participantes en el orden y la renovación cósmica.

1. Dualidades y parejas míticas

Si bien el presente trabajo se ha concentrado en el estudio de los personajes míticos femeninos, esto se ha realizado en contrapunto necesario con sus pares masculinos, considerando que la dualidad es un mecanismo constituyente de la cosmovisión andina, manifiesta en el Manuscrito. Esto sucede ya que, como se ha venido remarcando durante el análisis de los mitos, la dualidad es el eje articulador del pensamiento andino; por lo tanto, la presencia constante del par masculino/femenino resulta principio rector de cada uno de estos mitos. Por ello, los personajes femeninos analizados se presentan a su vez en parejas —mediante vínculos oposicionales o de complementariedad— respecto a sus contrapartes masculinas. Así, la hija menor de Tamtañamca y Huatiacuri son una pareja de esposos, cuyo rol es contribuir al desenmascaramiento del falso dios—Tamtañamca —y al

encumbramiento del verdadero huaca Pariacaca, padre del aparentemente pobre Huatiacuri en el capítulo quinto. En ese mismo relato—la infidelidad de la mujer de Tamtañamca—ha sido la responsable de la enfermedad de su padre. En oposición a la hija menor de Tamtañamca y Huatiacuri, se sitúan la pareja formada por el cuñado rico y la hija mayor, quienes se oponen al surgimiento de la nueva era regida por Pariacaca. De igual manera, Pariacaca es seducido por las lágrimas de Chuquisuso, quien consigue agua y una acequia para su pueblo, mientras que su hermana seduce a Tutayquire—un hijo de Pariacaca—y evita que el huaca conquiste las tierras bajas. Por otro lado, la huaca de la fertilidad, Chaupiñamca goza de la virilidad de Rucanacoto y se queda a morar con él por siempre, mientras que Cahuillaca se resiste a formar una dualidad con el poderoso Cuniraya Huiracocha al desconocer su verdadero ser y negarse a aceptarlo como el padre del hijo que ha engendrado mediante un engaño del mentiroso huaca en su papel de trickster. Así, cada una de estas mujeres articula, mediante el vínculo con un huaca masculino, una dualidad, que favorece y sustenta la base de su sistema social.

2. Los mitos y su sentido etiológico

Los mitos sometidos al análisis en el segundo capítulo de esta tesis poseen ciertas funciones etiológicas para con su comunidad, y una de ellas es, como ya se ha visto, contribuir al surgimiento de un nuevo orden. En el mito del origen de Pariacaca, todas las acciones de sus personajes confluyen en un reordenamiento del cosmos que origina un nuevo ciclo cósmico en el que Pariacaca se erige como el dios principal.

En el caso de Chuquisuso y su hermana, el reordenamiento es más bien en la agricultura, una nueva acequia viene a cambiar las formas en que los cupara practicaban la agricultura; al igual que en el mito de la hermana de Chuquisuso, la nueva definición de los límites de las comunidades reparte las tierras de un modo diferente a la época previa a Pariacaca. De esta manera, se modifica la labranza al mismo tiempo que la organización de la actividad agrícola.

A veces se contraponen estas parejas femeninas en términos de fomentar o no la fertilidad—como ocurre con claridad en el caso de Chaupiñamca—suerte de diosa de la fertilidad—frente a Cahuillaca, quien termina convertida en estéril islote frente las playas de Pachacamac.

3. Unión sexual y reciprocidad

Las uniones sexuales que conducen a la conformación de una dualidad masculino/femenino siempre marcan un momento relevante en los mitos examinados a lo largo de este trabajo, debido a que determinan un lugar en tiempo y espacio. Además, se les atribuye un significado que, en la mayoría de los casos, linda con lo sagrado porque anuncia un cambio cósmico.

La unión de la hija menor del falso huaca Tamtañamca y Huatiacuri, el hijo del no nacido aún Pariacaca, quien aparece en la comunidad como un huaccha—se produce en el cerro Condorcoto, lugar donde permanecía Pariacaca en forma de cinco huevos. Esta unión—como se ha observado—significa el inicio de un nuevo ciclo, gracias al desenmascaramiento del falso dios Tamtañamca y el aglutinamiento de todos los pueblos en torno al huaca local Pariacaca. Paralelamente, la enfermedad del falso dios se debe a la

infidelidad de su pareja, expresada mediante el maíz que es ofrecido a un hombre indebido por su propia esposa, tras tocar las partes íntimas de esta mujer.

Queda claro, entonces, que el maíz—producto base en la preparación de la chicha—se identifica con lo femenino y será así un elemento presente en el accionar femenino. Como en el caso de la hermana de Chuquisuso, ella seduce a Tutayquire (hijo de Paricaca), al ofrecer descanso y chicha al huaca guerrero, quien detiene su paso, hecho que significa no proseguir con las conquistas. Lo cual revela el control sobre el deseo masculino del huaca Tutayquire, que ejerce la hermana de Chuquisuso. El obsequio de los mencionados dones no solo señala un ritual, sino que además alude a la unión sexual entre ambos, que está remarcada, a su vez, en la desnudez de la supay cuando sale al encuentro del huaca, que es hijo de Pariacaca. La relación de ambos huacas funciona, principalmente, como un pacto, que establece límites territoriales que equilibran la posesión de tierras para la agricultura.

Del mismo modo, Chuquisuso, al acostarse con Pariacaca en una peña, crea un espacio sagrado al que se le denomina Yanacaca. Esta unión es la consumación de una acción de reciprocidad, en la que primero Pariacaca dota de agua a la comunidad cupara para luego ser correspondido con los favores sexuales de Chuquisuso, quien controla el deseo del huaca principal retrasando el cumplimiento de su parte en el acto recíproco. El encuentro de estos dos huacas es recreado, por medio del “flirteo cósmico”, como lo denomina Yáñez: la unión de la chacra de Chuquisuso, donde ha sembrado maíz con sus lágrimas debido a la falta de agua, que constituye el elemento femenino, en espera del precioso líquido, donado por Pariacaca, como

elemento masculino. Así, la fusión del agua y la tierra representa la copulación de ambos huacas.

La huaca de la fertilidad, Chaupiñamca, decide habitar petrificada en el territorio de Mama donde se consumó su unión con Rucanacoto para así perpetuarla en el rito. Esta relación de Chaupiñamca y el huaca masculino alude expresamente al acto sexual y la satisfacción plena de la mujer gracias al miembro viril de Rucanacoto. Esta acción origina un espacio sagrado donde se honrará a la huaca femenina e impulsa el inicio de un ritual que se celebrará cíclicamente y que buscaría asegurar la fertilidad de la tierra.

La unión de Cahuillaca con Cuniraya Huiracocha define un espacio de suma importancia en el que se forman dualidades como la conformación de una pareja, aunque el desenlace de dicho encuentro no sea del todo feliz para la huaca femenina. Esta unión es advertida por Cahuillaca, al descubrir su sorpresivo embarazo sin mediar encuentro con varón alguno. Este se ha producido, al ingerir Cahuillaca una provocativa lúcuma madura, donde el huaca masculino había introducido su semen. Así, la lúcuma madura es el alimento provisto por la mamapacha que se vincula con los elementos femeninos, por tanto el fruto fecundado por Cuniraya refleja la consecuente fecundación de Cahuillaca.

Algunas de estas uniones sexuales van a ser necesarias para establecer una red de relaciones recíprocas con la divinidad. La reciprocidad es primordial en las comunidades andinas que presenta el Manuscrito porque así la riqueza fluye y se asegura el necesario equilibrio.

La hija menor de Tamtañamca, al ser entregada a Huatiacuri como esposa restablece la salud de su padre; se produce así un acto recíproco con

el hijo de Pariacaca. De igual modo, la unión de la nueva pareja, inicia una relación de reciprocidad con el dios Pariacaca, simbolizando, de esta manera, la relación entre el huaca acuático y los pueblos de Huarochirí que guardarán su culto.

En la comunidad cupara, Pariacaca establece un vínculo de reciprocidad al beneficiar con una acequia a todo el pueblo de Chuquisuso, a cambio de que ella satisfaga sus deseos sexuales. Esta unión da inicio a una red recíproca entre Pariacaca y los cupara, de igual manera, las ofrendas entregadas a Chuquisuso por los hombres de su comunidad crean un lazo en el que se espera que la huaca, guardiana de la acequia, continúe cumpliendo con proteger el agua, vital elemento para la supervivencias de la comunidad.

En el caso de la hermana de Chuquisuso se establece un vínculo con Tutayquire, hijo de Pariacaca, marcada por su unión sexual. Lo que intercambia la hermana son sus favores sexuales con el fin de mantener para su comunidad las tierras que el valiente guerrero quería arrebatarse del control de los yuncas.

En lo referente a Chaupiñamca, la huaca de la fertilidad, se instaura un ritual en torno a ella en el que la reciprocidad consiste en dar ofrendas a la diosa, ya sean alimentos o la realización de bailes y cantos, para recibir de ella la deseada fertilidad de la tierra para continuar sustentándose.

4. Petrificación y ritual

Como bien señala Celia Rubina, la petrificación, ocurrida en cada uno de los mitos que han sido objeto de análisis de la presente investigación, ha significado siempre la creación de un espacio ritual, un lugar resemantizado

que se sacraliza y toma un significado distinto en cada caso dependiendo de las acciones realizadas por estas mujeres míticas antes de su petrificación. Han sido cuatro las mujeres estudiadas, quienes se petrifican o son petrificados—como se ha señalado anteriormente, de distintas maneras y por diversos motivos.

Dos de las figuras míticas femeninas en cuestión, Chuquisuso y Chaupiñamca, toman dicho estado como una sanción positiva reflexiva. Chuquisuso se convierte en la guardiana de la acequia de Coccochalla, mientras que Chaupiñamca es celebrada como una huaca de la fertilidad. Ambas huacas adquieren un carácter sagrado en relación al trabajo agrícola y la producción de la tierra. Tanto la acequia como los rituales realizados por los hombres en honor de la huaca Chaupiñamca existen en función de lograr una abundante cosecha. Cabe añadir que estas huacas relacionadas con la fertilidad son señaladas como madres de los pueblos a los que protegen y benefician.

Por el contrario, las figuras femeninas que, fueron petrificadas como castigo, perennizan su acción cometida en rechazo de la divinidad. La hija mayor de Tamtañamca, casada con un hombre rico, no acepta reconocer al hijo de Pariacaca como parte de su parentela, de esta manera su rechazo se extiende hacia Pariacaca, la nueva divinidad que implantará su culto en todos los pueblos de Huarochirí. Es así que Huatiacuri decide petrificarla, de manera vergonzosa, en medio del camino para que la gente que transite por esa zona vea sus genitales, como se afirma en el Manuscrito, la huaca petrificada tiene forma de una pierna con una vagina. El otro ejemplo de sanción negativa es el caso de Cahuillaca, pues ella se impone a sí misma un castigo—una sanción

negativa reflexiva, según las categorizaciones de Rubina—pues no consiente en convertirse en la mujer de Cuniraya, al presentarse este bajo la apariencia de un huaccha. Aunque no es Cuniraya quien la petrifica, luego sí la castiga, al no permitir que la visite Urpayhuachac en su nueva morada en el mar.

Ni Cahuillaca ni la pareja del hombre rico son adoradas en grandes rituales como sí ocurre con Chaupiñamca y Chuquisuso, para quienes se realizan fiestas en las que no falta el baile, la bebida y la comida, así como las ofrendas dedicadas a ellas. Las huacas que han recibido una punición no se vinculan en redes de reciprocidad con comunidad alguna, solo permanecen para hacer recordar su conducta fallida y a modo de advertencia a los demás. Tampoco reciben el calificativo de madre; más bien, parecen simbolizar la esterilidad, a pesar del alumbramiento de Cahuillaca, y funcionar como huacas que equilibran a las comunidades de una excesiva fertilidad o riqueza. Ambos tipos de huacas petrificadas conviven en tensión, como opuestos y a la vez complementarios, asegurando la armonía entre la fertilidad y esterilidad en el cosmos, conceptos relacionados, sobre todo, con lo femenino.

5. El orden cósmico

El equilibrio cósmico es lo que se busca alcanzar en cada mito ya que los relatos se inician con una situación que amenaza el orden de la comunidad, la cual se proyecta a un escenario de desorden cósmico. Por tanto, los personajes de los mitos intentan escapar de extremos —tanto la escasez como el exceso— y ese es el caso de los personajes femeninos, quienes buscan el equilibrio mediante la reestructuración cósmica. Cada figura femenina representa diferentes ideas o principios, que se encuentran en tensión y que

son fundamentales para el pensamiento andino como la fertilidad/esterilidad o exceso/escasez. Estos elementos en tensión funcionan como oposiciones y complementos necesarios para salvaguardar la armonía cósmica.

En ese sentido, la hija menor cura a su padre Tamtañamca de la enfermedad causada por su esposa cuando este la entrega en matrimonio y establece un pacto y una red de reciprocidad con Huatiacuri. Entonces la mujer de Tamtañamca causa un desorden en su comunidad al no controlar su sexualidad siguiendo las normas sociales que debe cumplir una mujer casada de su sociedad; aunque, este descontrol es solucionado al ceder a su hija menor como mujer de Huatiacuri. Sin embargo, la oposición de ambas mujeres apunta a un mismo fin ya que, sin el engaño de la esposa, no se habría desenmascarado al falso huaca. Asimismo, el desequilibrio ocasionado por la sexualidad desordenada de una mujer en la huillca de abajo⁴⁹ y la mujer de Tamtañamca en la huillca de arriba manifiestan la necesidad de una renovación cósmica, ya que ambas son presentadas como exponentes de las dos partes del mundo (urin y hanan, 'abajo' y 'arriba' respectivamente). El matrimonio de la hija menor de Tamtañamca con Huatiacuri será el mecanismo que posibilite el reordenamiento del cosmos. En esta restauración cósmica, las hijas de Tamtañamca se muestran como fuerzas opuestas durante el desafío de sus respectivos maridos. Así, estas hermanas se convierten en elementos en tensión; en una disputa entre un mundo en decadencia y un nuevo orden que busca implantarse al amparo de Pariacaca. No obstante, esta tensión permanece en el tiempo con la eterna presencia de la hermana petrificada y el

⁴⁹ Recuérdese lo que enuncia el zorro de abajo sobre la huillca de la que procede: "Hay una mujer —la hija de ese gran señor— que, a causa de un pene, casi se muere" (5, 25)

nuevo cosmos conformado por los pueblos unificados por el culto hacia Pariacaca.

En el mito sobre la creación de la acequia de Coccochalla, Chuquisuso controla el deseo del dios Pariacaca para obtener el agua que brindará el equilibrio a su comunidad en el área de la actividad agrícola. Es así que Chuquisuso cumple con la solicitud del huaca Pariacaca al unirse sexualmente con él; pero, al mismo tiempo, se organiza la construcción de una nueva acequia que asegure la presencia del agua en las tierras de los cupara. Por otro lado, la hermana de Chuquisuso seduce a Tutayquire para evitar un exceso de tierras en una comunidad y escasez en la otra. La unión de estas mujeres, junto al ofrecimiento de alimentos, implica un acto de reciprocidad, pues el huaca masculino dará nuevas tierras a cambio. Así, tanto Chuquisuso como su hermana, actúan de manera que determinan el equilibrio agrícola de sus respectivas comunidades.

Así, se hallan en tensión Chaupiñamca y Cahuillaca, representando la primera la fertilidad y esterilidad la segunda como huacas pétreas. Aunque Cahuillaca produce un desbalance en su comunidad al no integrarse socialmente como esposa y madre, cuando huye y se refugia en el mar, al petrificarse reestructura el mundo animal porque provoca que Cuniraya al perseguirla mientras huía otorgue nuevos beneficios y maldiciones a los animales típicos de las tradiciones orales andinas, además el mismo Cuniraya arroja al mar, vacío en un primer momento, los peces de Urpayhuachac como una sanción a la visita que le hizo a Cahuillaca. Ella permanece mar adentro como un islote estéril que contrasta con la fertilidad del océano que la huaca misma ha propiciado; pero, así como Chaupiñamca, por contraste, representa

la fertilidad, ambas –escasez y fertilidad– se dan en el mundo como dos elementos que deben existir en armonía, porque el exceso o defecto de uno de ellos desequilibraría no solo una comunidad específica, sino podría eventualmente proyectar un desequilibrio cósmico mayor.

Finalmente y, a modo de resumen, se han analizado las acciones y el comportamiento característico de cada uno de los personajes míticos femeninos; el que ha concernido fundamentalmente su sexualidad. Chuquisuso se une sexualmente con Pariacaca y lo mismo ocurre mediante el matrimonio de la hija menor del falso dios Tamtañamca con el supuesto huaccha Hautiacuri, en verdad, hijo de Pariacaca. La hija mayor de Tamtañamca queda petrificada como castigo, en forma de un muslo con una vagina, por negarse a seguir a Huatiacuri y el nuevo orden que este y su padre representan. La hermana de Chuquisuso seduce a Tutayquire para impedir que realice más conquistas, mientras que la mujer de Tamtañamca enferma a su marido, mediante su adulterio. Cahuillaca, por su parte, queda embarazada y procrea un niño mientras que Chaupiñamca encuentra a Rucanacoto, al que califica como ‘varón auténtico’. Ahora bien, cada una de las acciones realizadas por estos personajes femeninos, antes recapitulados, tienen importantes consecuencias pues—como se ha visto—se produce en la mayoría de los casos una dualidad masculino/femenino, la creación de vínculos de reciprocidad que relaciona a un personaje o a una comunidad entera con la divinidad o, en ciertos casos, propicia la petrificación del personaje junto al surgimiento de un espacio sagrado y ritual. También se ha podido observar cómo, a primera vista, se perciben oposiciones entre los personajes

estudiados, pero al profundizar se advierte cómo cada una de ellas tiene la capacidad de reordenar y mantener un ansiado equilibrio que asegure la supervivencia de la comunidad que representan. Se trata, además, de un equilibrio en el cosmos donde actúan como fuerzas en tensión que las convierte en figuras complementarias a la vez que se exponen como figuras opuestas. Las siete mujeres elegidas pueden entenderse, por tanto, como principios organizadores que actúan a partir de su sexualidad femenina siempre en contraposición con personajes masculinos. Asimismo, los símbolos femeninos, relacionados con la actividad agrícola (maíz, chicha, lúcuma, tierra) y presentes en cada uno de los mitos, acompañan las acciones de las huacas y resaltan el elemento sexual femenino así como la fertilidad que cada una representa. Cada una de estas mujeres participa de ser una figura en tensión en un mundo que tiene como eje las dualidades y en el que es necesario relacionarse por medio de lazos de reciprocidad. Así estas huacas pertenecientes a una sociedad que, en cada mito, se presenta inicialmente en desequilibrio, y cuyo estado de desorden se proyecta al cosmos, funcionan como figuras que simbolizan la tensión entre fertilidad/esterilidad, antiguo/nuevo, exceso/escasez, elementos siempre presentes en una relación de oposición y complementariedad, como nuestras figuras míticas femeninas, para conservar o lograr un orden cósmico en el mundo que nos presenta este conjunto de mitos andinos.

Bibliografía

- Acosta, Antonio. "Francisco de Ávila". En: Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Ed. y traducción del quechua de Gerald Taylor. Lima: Instituto de estudios peruanos e Instituto francés de estudios andinos, 1987. 551-616.
- Ballón Aguirre, Enrique. "Un motivo etnoliterario andino: la deslealtad". Anthropológica 11 (1994): 155-172.
- . "Identidad y alteridad en un motivo etnoliterario amerindio e indoeuropeo: La doncella fecundada". Revista andina 13.1 (1995): 43-81.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. "Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino". Lexis XI.1 (1987): 71-104.
- . "The Concept of General Language in Garcilaso Inca". Garcilaso Inca de la Vega: American Humanist: A Tribute to José Durand. Ed. José Anadón. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998. 125-132.
- . Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008.
- Duviols, Pierre. "Francisco de Ávila, extirpador de la idolatría". En: Dioses y hombres de Huarochirí. Trad. de José María Arguedas. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2009. 215-228.
- . "Los manuscritos". En: Dioses y hombres de Huarochirí. Trad. de José María Arguedas. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2009. 230-237.
- Espino, Gonzalo. La literatura oral o la literatura de tradición oral. Lima: Pakarina Ediciones, 2010.
- Garcilaso de la Vega. Comentarios reales de los Incas. 1609. Ed. Carlos Aranibar. Lima: Fondo de cultura económica, 1991. 2 vols.

- González Holguín, Diego. Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca. 1608. Ed. Raúl Porras Barrenechea. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989 [Primera edición: Lima: Imp. de Francisco del Canto, 1608].
- Guaman Poma de Ayala. Nueva corónica y buen gobierno. Utilizo la versión digitalizada de la Det Kongelige Bibliotek, en la que Rolena Adorno intervino como consultora académica.
- (<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/>).
- Hartmann, Roswith. “El texto quechua de Huarochirí – una evaluación crítica de las ediciones a disposición”. Histórica V.2 (1981): 167-197.
- León-Llerena, Laura. “Historia, lenguaje y narración en el Manuscrito de Huarochirí”. Perspectivas latinoamericanas 4 (2007): 54-64.
- Lockhart, James. “Three Experiences of Culture Contact: Nahua, Maya, and Quechua”. Mester 21.2 (1992): 5-21.
- Molina, Cristóbal de. Relación de las fábulas y ritos de los incas. Edición crítica de Paloma Jiménez del Campo. Madrid: Iberoamericana, 2010.
- Orrego, Rita. “Rito del corte de los primeros cabellos en los Andes”. Ilustrados. (<http://www.ilustrados.com/tema/6556/Rito-corte-primeros-cabellos-andes.html>)
- Ortiz, Alejandro. “Matrimonio y cambio cósmico: Huatyacuri”. Anthropológica 9 (1991): 53-72.
- Platt, Tristan. “Espejos y maíz: el concepto de yanantin ente los machas de Bolivia”. En: Parentesco y matrimonio en los andes. Ed. Enrique Mayer y Ralph Bolton. Lima: Fondo editorial de la Pontificia universidad católica del Perú, 1980. Págs. 139-182.
- Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Ed. y traducción del quechua de Gerald Taylor. Lima: Instituto de estudios peruanos e Instituto francés de estudios andinos, 1987.
- Rodríguez, José Antonio. “La identidad del enunciador en los Comentarios reales”.

Revista Iberoamericana 61. 172-173 (julio-diciembre 1995): 371-383.

Rostworowsky, María. Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política.

Obras completas VII. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2007.

Rubina, Celia. “La petrificación en el Manuscrito de Huarochirí”. Mester 21.2 (1992): 71-82.

Saintyves, Pierre. Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos: ensayo de mitología comparada. Madrid: Akal, 1985.

Segalen, Martine. Ritos y rituales contemporáneos. Trad. de Alicia Martorell. Madrid: Alianza editorial, 2005.

Silverblatt, Irene. Luna, Sol y brujas. Género y clases en los andes prehispánicos y coloniales. Cusco: Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas”, 1995.

Spalding, Karen. Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule. California: Stanford University Press, 1984.

Taylor, Gerald. Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 2000.

Yáñez, José. Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochirí. Quito: Abya-Yala, 2002.

Zanelli, Carmela. “Tiempo y utopía en las primeras representaciones del mundo andino”. Mester 21.2 (1992): 97-108.