



PONTIFICIA
**UNIVERSIDAD
CATÓLICA**
DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

ORGANIZACIÓN TEMPORAL DE LA MITOLOGÍA INSCRITA
EN EL *MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ*

Tesis para optar el título de Licenciada en Humanidades con mención en
Estudios Teóricos y Críticos que presenta la Bachiller:

MARIELLA PATRICIA JUSTO UBILLÚS

ASESORA: CARMELA TERESA ZANELLI VELÁSQUEZ

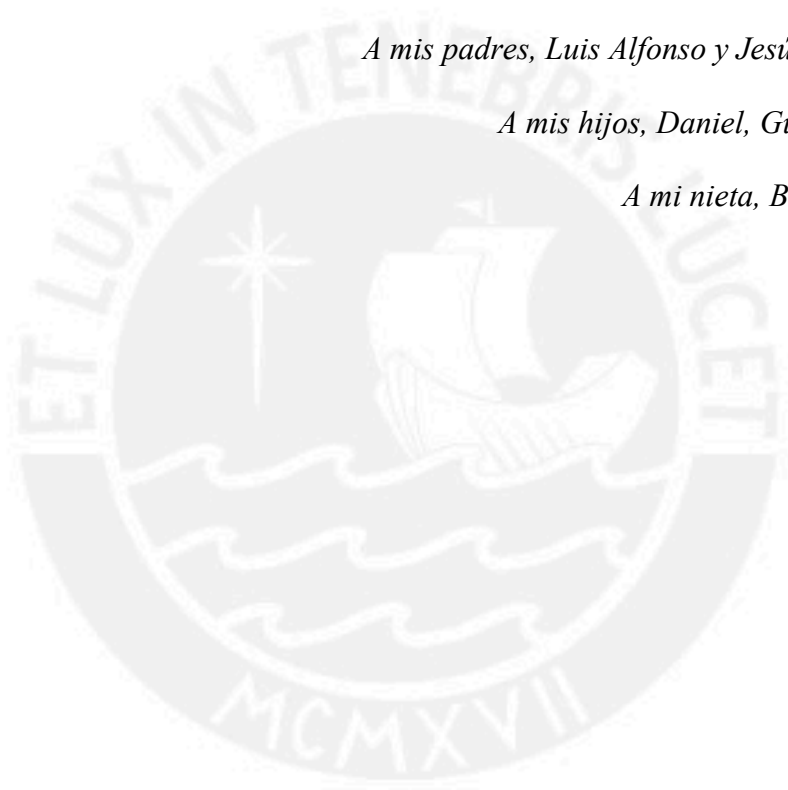
LIMA, 14 DE DICIEMBRE DE 2015

A mis padres, Luis Alfonso y Jesús del Carmen

A mis hijos, Daniel, Guido y Samuel

A mi nieta, Berenice Belén

A Max



ORGANIZACIÓN TEMPORAL DE LA MITOLOGÍA INSCRITA EN EL

MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ

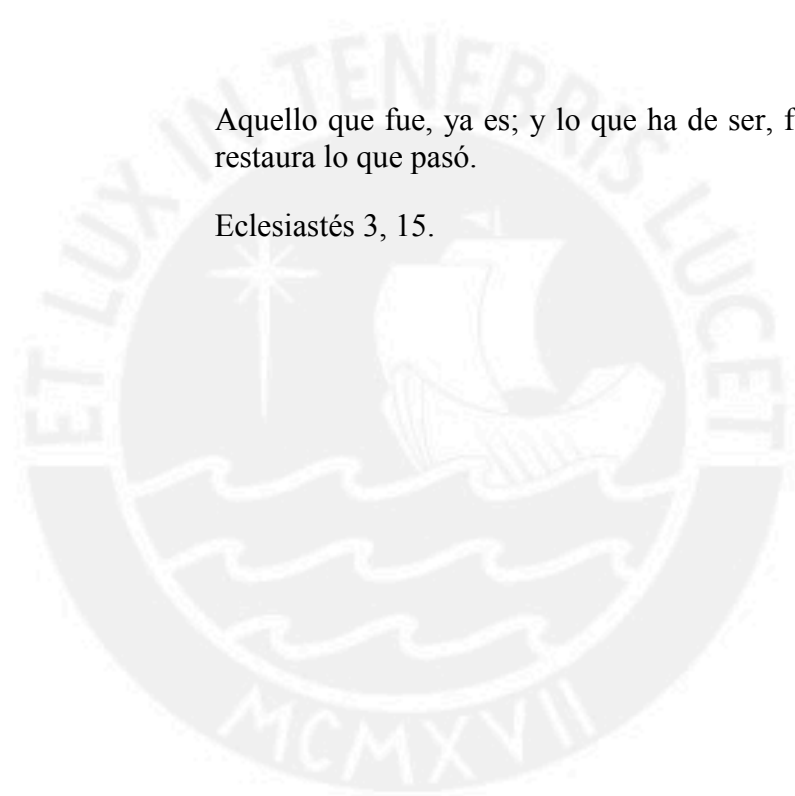
1.	<u>INTRODUCCIÓN</u>	3
2.	<u>PERSPECTIVA HISTÓRICA: PROBLEMÁTICA LINGÜÍSTICA,</u> <u>HISTÓRICA Y CULTURAL EN EL <i>MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ</i></u>	6
2.1.	Información general sobre la obra y su autoría	6
2.2.	Lenguas, transcripciones, traducciones e interpretaciones de la obra	10
2.3.	Contexto histórico y religioso en que fue escrito el <i>Manuscrito de Huarochirí</i>	13
2.4.	Francisco de Ávila, propulsor de la escritura del <i>Manuscrito de Huarochirí</i>	22
2.5.	Contexto cultural de las comunidades aludidas en el <i>Manuscrito de Huarochirí</i>	25
3.	<u>PERSPECTIVA MITOLÓGICA: DIVINIDADES Y ÉPOCAS MITOLÓGICAS</u> <u>EN EL <i>MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ</i></u>	29
3.1.	Dioses o huacas en el <i>Manuscrito de Huarochirí</i>	30
3.2.	Distinción de tiempos o épocas en el <i>Manuscrito de Huarochirí</i>	31
4.	<u>ORGANIZACIÓN TEMPORAL EN LA MITOLOGÍA DEL <i>MANUSCRITO DE</i></u> <u><i>HUAROCHIRÍ</i></u>	35
4.1.	Primera época: Yanañamca Tutañamca	36
4.2.	Segunda época: Huallallo Carhuincho	38
4.3.	Tercera época: Pariacaca	43
4.4.	Época <i>transtemporal</i> : Cuniraya Huiracocha	55
5.	<u>CONCLUSIONES</u>	63
6.	<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	72
7.	<u>ANEXO: ESTRUCTURA DE ÉPOCAS EN LA MITOLOGÍA DEL</u> <u><i>MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ</i></u>	83

Sicher wurde die Zeit von den Wahrsagern, die ihr abfragten, was sie in ihrem Schoße birgt, weder als homogen noch als leer erfahren. Wer sich das vor Augen hält, kommt vielleicht zu einem Begriff davon, wie im Eingedenken die vergangene Zeit ist erfahren worden: nämlich ebenso¹.

Walter Benjamin, 1967.

Aquello que fue, ya es; y lo que ha de ser, fue ya; y Dios restaura lo que pasó.

Eclesiastés 3, 15.



¹ La presente cita de Walter Benjamin se encuentra en el libro titulado *Ensayos escogidos*, publicado *post mortem* en 1967: “Los adivinos no consideraban el tiempo, ciertamente, como uno homogéneo ni vacío; trataban de extraer lo que se oculta en su seno. Quien tenga presente esto puede quizás llegar a hacerse una idea de la forma en que el pasado era aprehendido en la memoria, es decir, en sí misma”.

1. INTRODUCCIÓN

Resulta sugerente observar cómo en la mitología del *Manuscrito de Huarochirí*² se revela en conjunto la perspectiva social, política, teológica y cultural de los pobladores de las comunidades de Huarochirí, en relación a su origen y sus creencias a través del tiempo, a pesar de que el texto haya sido documentado en un momento de persecución y crisis debido a la violencia de la campaña de extirpación de idolatrías que sufrió la zona andina en las primeras décadas del siglo XVII.

Una mirada atenta permite identificar en los relatos una sucesión de épocas que se inician en un tiempo previo a todo vestigio de civilización – en una primera época de caos y oscuridad inicial – representado por Yanañamca Tutañamca, que continúa con un tiempo intermedio aún salvaje – en la segunda época de sobreabundancia y belleza – representado por Huallallo Carhuincho, hasta alcanzar un orden civilizatorio simbolizado por Pariacaca, representante de la tercera época y principal protector de las comunidades aludidas en la mitología local.³ A la cuarta época, representada por Cuniraya Huiracocha, se le ha denominado *transtemporal*, ya que la presencia de esa divinidad atraviesa distintos relatos del *Manuscrito de Huarochirí* e incluso podría decirse que ejerce influencia en todas las épocas narradas. Se considera que Cuniraya Huiracocha podría haber sido anterior a la existencia de todas las demás huacas, lo que lo volvería un antecesor de Huallallo Carhuincho e incluso de Yanañamca Tutañamca; algo que no llega a precisar el narrador y que trataremos de dilucidar en este trabajo.

² El documento quechua original no tiene un título específico que lo identifique en los folios que se encuentran en la Biblioteca Nacional de Madrid, por lo que es denominado de distintas maneras: *Manuscrito quechua*, *Textos quechuas de Huarochirí*, *Manuscrito de Huarochirí*; esta última denominación se utilizará en este trabajo.

³ Diversas comunidades indígenas, o parcialidades de indios denominadas *ayllus*, conformaron el Corregimiento de Huarochirí en la época de enunciación del texto: yuncas, yauyos, huancas, entre otros. Los hombres de Checa, Concha y Mama son también citados reiteradas veces debido a que son originarios de los pueblos protegidos por las principales divinidades del *Manuscrito de Huarochirí*: Pariacaca y Chaupiñamca.

Aunque la mención de las distintas épocas se revela desde el primer capítulo del *Manuscrito de Huarochiri*, se puede sin embargo notar que el narrador no afirma de manera contundente la ubicación de Cuniraya Huiracocha en el orden cronológico que establece con respecto a cómo las épocas se van sucediendo⁴. Por otro lado, la diversidad de nombres de huacas⁵ y héroes fundadores que en algunos casos corresponden a la vez a lugares geográficos, hace más compleja la comprensión del documento.

La siguiente lectura del texto propone por ello, imbuirnos en el mundo de las creencias de los antiguos pobladores de Huarochiri, reflejada en la mitología inscrita en el *Manuscrito de Huarochiri*, con la intención de ordenar las generaciones de dioses⁶ que surgieron en el imaginario colectivo de esas comunidades, dentro de las épocas a las que parecen pertenecer. El análisis del documento nos permitirá comprender cómo la presencia de cada huaca principal remite a una percepción distinta acerca del mundo y de concebir el funcionamiento del mismo, que se va imponiendo en cada época narrada. Teniendo previsto lo que podría llegar a ser una teogonía, se exponen las características y funciones de las divinidades tutelares de cada época, las cuales ofrecen una visión de la perspectiva de la comunidad, en contraposición a las enseñanzas que trató de imponer la Iglesia Católica con representantes como el padre Francisco de Ávila, primer

⁴ La primera referencia del narrador en el texto acerca de Cuniraya Huiracocha, se lee literalmente “Había también otro huaca que se llamaba Cuniraya. No sabemos muy bien si éste existía antes o después [de Huallallo] y de Pariacaca” (1, 14–15).

⁵ En la cultura andina, una *huaca* podía ser un hombre, un cerro, un río, un árbol o un objeto, porque el lugar donde ésta habitaba se sacralizaba. Su carácter divino se lo atribuían los pobladores de las comunidades. Según la Real Academia Española, el término *guaca* proviene del quechua *waca* que significa “dios de la casa” y se define en el diccionario como sustantivo femenino (1992: 1062). En el *Manuscrito de Huarochiri*, esta denominación es utilizada tanto para referirse a las divinidades masculinas como femeninas. Véase el capítulo 3.1 de este trabajo y las notas 44 y 65.

⁶ Se ofrece una aproximación a las principales divinidades y no a todos los personajes nombrados en el *Manuscrito de Huarochiri*.

extirpador del Corregimiento de Huarochirí y posible propulsor de la redacción del documento⁷.

Como fuentes de primera mano⁸ se utiliza la tercera edición de la traducción de Gerald Taylor titulada *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, publicada en 1987⁹ y la traducción de José María Arguedas titulada *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*, publicada en 1966¹⁰. Son valiosos también los textos introductorios de ambas ediciones y los estudios sobre Francisco de Ávila que se encuentran en las dos fuentes principales en los que se basa este trabajo: el estudio biográfico de Antonio Acosta¹¹ y el estudio biobibliográfico de Pierre Duviols¹².

⁷ Es probable que Francisco de Ávila estuviera interesado en la recopilación de los relatos que le permitirían ubicar los lugares donde los indios veneraban a sus huacas (Taylor 1987, 17–18). En 1608, realizó una interpretación del *Manuscrito de Huarochirí* que dejó inconcluso, pues sólo llegó a redactar los primeros siete capítulos y el título del octavo capítulo. El documento titulado por él: *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que viven antiguamente los indios de las Provincias de Huarocheri, Mama y Chaclla y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas*, evidencia un grado de análisis en los cuestionamientos y en las comparaciones que establece entre los relatos que va describiendo y su propia perspectiva teológica (Ávila 2009 [1608]: 191–213). Véase la nota 16.

⁸ Las traducciones del *Manuscrito de Huarochirí* que se utilizan como fuentes primarias en este trabajo llevan por título el que los traductores han elegido y consideran que mejor identifica su contenido. Véase la nota 2.

⁹ Se utiliza como fuente principal la edición de 1987 y como fuente de consulta la edición de 1999, ya que ésta última incluye las correcciones que hace Gerald Taylor en respuesta a las observaciones tanto de Roswith Hartmann en su artículo titulado “El texto quechua de Huarochirí. Una evaluación crítica de las ediciones a disposición”; como de Frank Salomon en su artículo titulado “Nueva lectura del libro de las huacas: la edición del *Manuscrito de Huarochirí* de Gerald Taylor (1987)”. La ventaja de utilizar la traducción de Taylor se basa en su trayectoria como lingüista y su conocimiento de algunos dialectos quechua y varios documentos coloniales. Para las referencias en este trabajo se colocará primero el número de capítulo y luego el número que corresponde al enunciado o enunciados. Para el texto sin enunciados se colocará el año seguido del número de página.

¹⁰ Se utiliza la reimpresión hecha en el 2009 de la segunda edición publicada en el 2007 por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, que contiene el estudio introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda. Se ha considerado útil revisar las ediciones de ambos traductores para constatar las similitudes y diferencias en la interpretación, pues aunque la edición filológica y científica de Gerald Taylor goza de prestigio en el ámbito académico, José María Arguedas fue gran conocedor de los ritos y tradiciones andinas de la cultura peruana. El propio Taylor considera que para la traducción de una obra como ésta, es muy valiosa la familiarización con el mundo que describe el texto para intentar descubrir sus secretos (1987: 20). Para las referencias en este trabajo se colocará el año seguido del número de página.

¹¹ El “Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila. Cusco 1573(?) – Lima 1647” de Antonio Acosta se encuentra en la edición 1987 de Gerald Taylor y muestra una postura crítica frente al personaje (Acosta 1987: 551–616).

¹² El “Estudio biobibliográfico Francisco de Ávila, extirpador de la idolatría” de Pierre Duviols se encuentra en la edición de José María Arguedas y contiene cartas y documentación histórica relativa a la época (Duviols 2009: 215–274).

Se utiliza además algunos textos doctrinarios del siglo XVI, así como otras fuentes históricas y teóricas que nos permiten identificar las particularidades inscritas en el texto, dentro del contexto histórico al que pertenece.

2. PERSPECTIVA HISTÓRICA: PROBLEMÁTICA LINGÜÍSTICA, HISTÓRICA Y CULTURAL EN EL *MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ*

2.1. Información general sobre la obra y su autoría

Aunque existe una gran cantidad de textos escritos durante la época colonial que denotan creatividad e ingenio de sus autores¹³, el *Manuscrito de Huarochirí* sobresale entre ellos; no sólo porque es el único texto escrito en quechua que narra las creencias de origen y tradiciones de una comunidad local andina, sino porque la complejidad del texto permite que sea analizado desde distintas disciplinas. Frank Salomon se refiere a la riqueza del texto de esta manera:

El *Manuscrito de Huarochirí*, único ejemplar en la literatura colonial en que se describe una tradición religiosa no cristiana en una lengua andina, es un libro notable [...]. Arguedas, Murra, Schaedel, Rostworoski y Zuidema son solamente algunos de los que lo señalan como el monumento escrito más importante de la cultura histórica andina. (Salomon 1991: 463)

¹³ Tan sólo en la primera década del siglo XVII se produjeron junto al *Manuscrito de Huarochirí*, textos como los *Comentarios Reales* del mestizo Inca Garcilaso de la Vega publicado en 1609 y otro manuscrito, la *Primer nueva corónica y buen gobierno* del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala, finalizado hacia 1615 y encontrado siglos después cuando el investigador Richard A. Pietschmann lo hallara en la Biblioteca Real de Copenhague en 1908, donde se encuentra actualmente. Estas son algunas de las obras más importantes de la literatura peruana en que se muestra el impacto cultural de la llegada de los españoles al mundo indígena.

Salomon señala además una perspectiva que, posiblemente, no había sido aún desarrollada, como es la literariedad del texto¹⁴, lo que sustenta con ejemplos basados en la transcripción del original quechua:

El manuscrito de Huarochirí parece conservar en efecto más retórica oral que la que Taylor eligió destacar [...] una serie de pasajes, que suelen ser invocaciones a las huacas u otras formas de discurso ceremonial, se presentan al parecer en parejas semánticas, una forma de verso común a muchas de las tradiciones orales que han existido. (Salomon 1991: 476)

La riqueza del *Manuscrito de Huarochirí* radica justamente en esa versatilidad que permite múltiples aproximaciones; lo fundamental sin embargo, es que en su escritura se ve reflejada la complejidad del proceso colonizador desde la percepción de una comunidad local del siglo XVI, que nos permite conocer su organización social, política y cultural, así como su perspectiva teológica manifiesta en sus creencias y costumbres, algunas de las cuales se practican incluso en la actualidad¹⁵.

Se puede advertir además, una voz narrativa responsable del conjunto¹⁶ – como sugieren Gerald Taylor y Alan Durston – que construye un relato en el que se traslucen las

¹⁴ Gerald Taylor se ha referido también al aspecto literario en su artículo inédito titulado “*El manuscrito quechua de Huarochirí, obra literaria de autor anónimo*”, leído en la Conferencia Inaugural del Simposio “El Manuscrito quechua de Huarochirí, circa 1608” que se organizó en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en septiembre de 2013. Las ponencias expuestas durante ese evento, por académicos de distintas especialidades serán publicadas en un libro que actualmente se encuentra en proceso de edición.

¹⁵ Son varias las costumbres que aún se conservan en las comunidades de Huarochirí, como la celebración por la limpieza de acequias, o la ceremonia descrita en el segundo suplemento del *Manuscrito de Huarochirí*, que consiste en la celebración comunitaria del primer corte de cabello de los niños que se realiza en las regiones andinas y en las comunidades costeñas de raíces andinas del Perú contemporáneo (Zanelli 2006: 89–107). Igualmente, la rememoración del amor entre Collquiri y Capyama, descrito en el capítulo treinta y uno del *Manuscrito de Huarochirí*, la cual Frank Salomon señaló como una de las costumbres que se siguen practicando en el presente, durante el Simposio sobre el *Manuscrito de Huarochirí* referido en la nota 14.

¹⁶ La idea de uno o más autores responsables de la escritura del *Manuscrito de Huarochirí* ha sido parte del debate académico. En un principio se pensó que eran varios los autores ya que el mismo Francisco de Ávila se refiere a “los informantes”; después se llegó a la conclusión que habría una voz responsable de los textos, debido a la ilación y coherencia del relato en conjunto. Véase el artículo de Alan Durston titulado “Notes on the Authorship of the Huarochirí manuscript” escrito en el 2007 y su rectificación al mismo en el 2011. Véase la introducción de Gerald Taylor al *Manuscrito de Huarochirí* (1987: 16–17) y

distintas voces que constituyen el complejo entramado textual y en el que se logra distinguir las tradiciones de los antepasados, a pesar de las nuevas creencias adquiridas durante el proceso evangelizador.

Aunque se desconoce la identidad del narrador, existen discrepancias respecto a si el escriba fue Cristóbal Choquecaxa, el protagonista principal de los capítulos veinte y veintiuno, como sugieren John Rowe¹⁷ y Alan Durston¹⁸. Lo que sí podemos identificar son las perspectivas que confluyen a través de la voz autorial, especialmente las dos que prevalecen y se alternan a lo largo del texto: la Iglesia Católica en pleno proceso de expansión evangelizadora y de extirpación de idolatrías y la comunidad por la que se expresa el imaginario colectivo donde también se ubica el narrador del *Manuscrito de Huarochirí*, aunque dominado o al menos supervisado, por la presencia de la voz cristiana.

El *Manuscrito de Huarochirí* conforma junto con otros documentos relacionados a la religión y a la organización de la sociedad peruana del período colonial, un volumen que lleva como título: MOLINA Fábulas y ritos de los Yngas, cuyo rótulo de identificación es Ms 3169, el cual se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (1987: 15). El documento quechua, cuya fecha de publicación oscila entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVII¹⁹, contiene la relación de creencias y tradiciones de las comunidades de San Damián (1987: 37), uno de los curatos del repartimiento de

su artículo inédito referido en la nota 14, donde sostiene la naturaleza unitaria del documento y su caracterización como una obra literaria.

¹⁷ La hipótesis de John Rowe se basa en la semejanza entre la grafía del texto quechua y la de un documento que lleva la firma y rúbrica de Cristóbal Choquecaxa y que conforma el archivo del proceso judicial a Francisco de Ávila (1987: 17).

¹⁸ Alan Durston lo propone como autor del *Manuscrito de Huarochirí* en su artículo inédito titulado “Cristóbal Choquecaxa, autor del *Manuscrito de Huarochirí*”, expuesto durante el Simposio referido en la nota 14 y en sus artículos mencionados en la nota 16.

¹⁹ Se desconoce la fecha exacta de redacción del *Manuscrito de Huarochirí*. En su traducción de 1966, José María Arguedas consideró como fecha posible el año de 1598, debido a una frase en el texto que hace referencia a la estadía de Francisco de Ávila entre los pobladores (2009: 61). La traducción de Gerald Taylor difiere en esa referencia (9, 85), por lo que se ha considerado además el año de 1608, fecha que figura junto al título de la paráfrasis que hiciera del *Manuscrito de Huarochirí* el propio Francisco de Ávila (1987: 15–16).

Huarochirí más ricos de la Audiencia de Lima, siendo el sexto en cuanto a número de tributarios y el tercero en cuanto a monto del tributo en 1581 (Acosta 1987: 562).

El *Manuscrito de Huarochirí* ha sido ordenado siguiendo ciertas características de la escritura de la época, puesto que las historias han sido subdivididas *a posteriori* en capítulos, lo que revelaría una impronta escrituraria europea. Gerald Taylor afirma que el texto guarda un orden que tiene similitud con los sermonarios católicos de la época:

La división del manuscrito en capítulos según el modelo de los sermonarios españoles y el desarrollo organizado de su temática muestra que el autor no estaba relatando aspectos seleccionados de la oralidad, sino que estaba formulando de manera coherente y sistemática la tradición histórica de sus antepasados, emulando en eso las obras que valorizaban el pasado glorioso y los hechos heroicos de los españoles, que éstos inmortalizarían en sus libros. (Taylor 2013: 1)

Efectivamente, el *Manuscrito de Huarochirí* se encuentra dividido en 31 capítulos, del mismo modo que el *Tercero Catecismo*²⁰, uno de los principales documentos utilizados en la evangelización de los indios desde 1585, que así mismo consta de 31 sermones. En cuanto a su contenido, se puede notar cierto orden en la organización de la narración, así como algunas características que definen las narraciones de la compleja época colonial: estrategia, ambivalencia, entre otros²¹; de allí que sea importante reconocer cómo ambas vertientes – la literaria y la histórica – operan simultáneamente.

²⁰ El *Tercero Catecismo y exposición de la Doctrina Christiana, por sermones* es uno de los tres libros que conforman la obra conocida como *Doctrina Christiana*, texto que fuera base de la evangelización de los indios, según las disposiciones del Tercer Concilio Provincial celebrado en Lima entre agosto de 1582 y octubre de 1583. Los otros dos libros, insertos en ésta, han sido titulados: *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los indios*; *Confesionario para los curas de indios*.

²¹ Por lo general, los textos coloniales evidencian una intención implícita y deliberada de los autores, quienes mediante el engrandecimiento de su propia imagen o de los suyos, buscan satisfacer necesidades personales o comunitarias, para lograr un reconocimiento en la sociedad y definir su propia identidad, entre otras razones. Esto se puede observar también en el narrador del *Manuscrito de Huarochirí* que privilegia a sus comunidades y engrandece a su divinidad principal Pariacaca. Véase la nota 3.

Debe notarse sin embargo, que a pesar que en el *Manuscrito de Huarochirí* se ofrece la descripción de las comunidades de indios que se supone debía ser leída por las autoridades españolas – dado el carácter del texto –, no se encuentran alusiones directas a éstas como en otras narraciones de la época, aunque sí ofrece una descripción de sucesos y una crítica implícita dentro del discurso, ya que el autor estaba narrando su propia tradición e historia. El texto contiene descripciones de ritos y de la organización social, así como de las denominaciones de los ayllus y otros lugares geográficos, como también de las divinidades y personajes históricos que reseña. El narrador parece querer dejar constancia de la concepción de la vida y del origen de su comunidad y para ello utiliza un lenguaje que incluye además símiles, sueños, analogías y metáforas. Gerald Taylor afirma que “es una obra literaria cuya finalidad era la conservación del recuerdo de las tradiciones indígenas [...] como un proceso histórico equivalente a aquel conservado por las crónicas españolas” (Taylor 2013: 1).

2.2. Lenguas, transcripciones, traducciones e interpretaciones de la obra

Respecto al lenguaje en que fue escrito el *Manuscrito de Huarochirí*, se ven indicios de dialectos diferentes, lo que se debe a que ésta era una zona de contacto de lenguas anterior a la llegada de los españoles e incluso a la de los incas. Una carta escrita por el jesuita Juan Gómez a Francisco de Borgia, a principios de 1571, es reveladora con respecto a la mixtura de variantes idiomáticas:

Esta lengua es general por todo el Reino, y llámase lengua del Cusco, la qual saben todos los indios, assi por ser ella tam buena y graciosa, como por que donde quiera que entraba el Inga, rey dellos, por vía de conquista, mandaba que se hablase ésta. No enbargante ésta, tiene cada provincia la suya, que es grande admiración, y pienso que ay provincia que tiene más de cinquenta lenguas diversas. (Duviols 2009: 248)

Son distintas las versiones acerca de la cantidad de lenguas que se hablaban en el Perú colonial. Raúl Porras Barrenechea menciona que el padre Acosta decía que en el Perú del siglo XVI las lenguas pasaban de setecientas, Alexander Von Humboldt estimaba en unas centenas las lenguas de América y, Rivero y Tschudi calculaban que éstas serían entre 280 y 340²² (Porras Barrenechea 1951: VIII).

Gerald Taylor reconoce también la diversidad de lenguas que se hablaban durante el imperio de los incas, que incluían variantes del quechua y el aymara²³ (Taylor 2000: 36–37). Según Taylor, el anónimo redactor del texto dominaba no sin errores, el castellano y la lengua general en la cual fue escrito el *Manuscrito de Huarochirí*, es decir, la variante colonial del quechua impuesta por el Tercer Concilio Limense²⁴, aunque se observan elementos del dialecto *aru* y de otros dialectos quechuas (1987: 17). Por otro lado, la inclusión de innumerables palabras en castellano en la transcripción del texto original parece corroborar cierto grado de aculturación ya existente en la lengua de los pobladores de Huarochirí. Se puede suponer que al principio de este encuentro de culturas, muchas palabras fueron entendidas y adaptadas según la propia visión que se tenía de las cosas²⁵. Según James Lockhart, esto suele ocurrir en sociedades recién colonizadas, es un fenómeno que él ha denominado *Double mistaken identity*²⁶.

²² Las afirmaciones de Raúl Porras Barrenechea se han tomado del prólogo agregado a la edición del *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* que Fray Domingo de Santo Tomás publicó en 1560, en Valladolid.

²³ Gerald Taylor considera sin embargo que “el conocimiento de una sola lengua, la ‘general de los incas’, daba la posibilidad de hacerse comprender en todo el país”, lo cual sugiere que “al lado de la ‘lengua imperial’ empleada por la élite del Cusco, otra variante de la lengua general se había difundido o, al menos, podía ser comprendida en una vasta región y principalmente en la zona costera” (Taylor 2000: 35–69).

²⁴ En el Tercer Concilio Provincial se ve la necesidad de utilizar un lenguaje de mayor alcance cuando se decide la redacción y difusión de la doctrina en las tres lenguas imperantes: castellano, quechua general y aymara (*Doctrina Christiana* 1584: 8–11).

²⁵ Debido a la dinámica del lenguaje en la continuidad de la vida en común, se puede entender que ciertos términos y conceptos hayan llegado a diferir de su significado inicial o al menos, del modo en que fueron entendidos en un principio.

²⁶ James Lockhart se refiere a las reacciones iniciales de los pobladores nahuas en México y la cultura española, pero su interpretación puede ser aplicable al contexto andino peruano, ya que su investigación ofrece una especie de genealogía de las palabras y conceptos utilizados en el contexto colonial.

Se puede notar en el *Manuscrito de Huarochirí* la metamorfosis de ciertos términos que referencian a conceptos fundamentales de la espiritualidad andina, cuyo significado ha sido modificado o no entendido en un principio, como en las palabras *supay*²⁷ y *cama* – *y*²⁸, lo que posiblemente sucedió con otras palabras del quechua colonial y de las otras lenguas en que fue escrito el documento.

Se debe tener en cuenta además, que el texto quechua contiene pasajes borrados y correcciones, así como letras, sílabas y frases ilegibles, letras o frases suprimidas o añadidas por el autor del documento, letras o grupos de letras escritas sobre otras, e incluso manchas. Por estas razones, la traducción contiene omisiones y adiciones con respecto al texto original²⁹, con la intención de darle coherencia, continuidad y sentido a los obstáculos encontrados en la transcripción (1987: 34–35).

Gerald Taylor ha considerado útil agregar una serie de fórmulas que, a pesar que “sobrecargan el estilo” según el mismo afirma, sirven como complemento de información (1987: 36). Para indicar el grado de conocimiento que posee el hablante de los acontecimientos que describe, utiliza partículas modales *testimoniales* en la traducción, con la finalidad de establecer una distinción. Si es propio conocimiento o

²⁷ El término *supay* ha sido traducido por Gerald Taylor como *demonio*, no obstante parece tener una connotación más amplia, como él mismo aclara. Significa también *sombra* o *alma de los antepasados* y podría incluso identificarse como *alma en pena*. La veneración que gozaba el alma de los antepasados es condenada por la Iglesia al fuego perpetuo e identificada con el demonio. Taylor identifica tres significados en los vocabularios de la época colonial: 1) el sentido oficial de demonio, como resultado de la evangelización y no el significado original del vocablo; 2) fantasma; 3) sombra. Domingo de Santo Tomás lo traduce como *ángel bueno* o *malo*, lo que para Taylor no representa un cuarto sentido porque “el demonio andino no es un personaje exclusivamente negativo” (Taylor 2000: 19–34).

²⁸ La raíz *cama* del término *camac* ha sido traducido en el capítulo quince del *Manuscrito de Huarochirí* como *crear*, pero en distintos pasajes se considera más bien el concepto de *animar*, dándole el valor múltiple que planteaba el Inca Garcilaso de la Vega: “transmitir la fuerza vital y sostenerla, proteger a las personas o las cosas que son sus beneficiarios” (Taylor 2000: 1–17).

²⁹ Gerald Taylor ha intentado superar las dificultades que el documento original presenta. Sobre la simbología utilizada en el *Manuscrito de Huarochirí*, precisa que los corchetes “indican una letra, grupo de letras o frases suprimidas por el autor del documento”, de lo cual se entiende que posiblemente ha sido tachado o es ilegible; o que lo escrito entre paréntesis indica “tal vez”, de lo cual podría deducirse que es posible pero no seguro que sea su verdadero significado (1987: 35). Confróntese, a modo de ejemplo, unas líneas del documento quechua en las cuales no aparece el nombre del personaje y ambos traductores lo agregan al texto, pero difieren en la identificación del mismo: Gerald Taylor asume que es la voz de Cuniraya (14, 12, nota 12) y José María Arguedas considera que es la voz del inca Huayna Cápac (2009: 83).

conocimiento directo, utiliza las que se pueden traducir en “sabemos que”, “lo cierto es”; si el conocimiento proviene de sus ancestros, utiliza las que se traducen en “se dice que”, “se cuenta que”; y, si es información de sucesos que el narrador no puede constatar por sí mismo ni por sus ancestros, hace el planteamiento a manera de hipótesis (1987: 36).

La lectura de ambas traducciones del *Manuscrito de Huarochirí* – la de Gerald Taylor y la de José María Arguedas – nos ha permitido constatar que se puede encontrar algunos pasajes en los que se da interpretaciones distintas, así como ciertos términos que los traductores reconocen no saber a qué se refiere el narrador³⁰, razones que fundamentan la conveniencia de comparar ambas versiones.

Cabe señalar además, que el *Manuscrito de Huarochirí* ha sido traducido a diversos idiomas: alemán, latín, francés, castellano, inglés, entre otros. Así mismo, existen algunos textos que son paráfrasis del documento original, como el *Tratado* de Francisco de Ávila escrito en 1608³¹, entre otros.

2.3. Contexto histórico y religioso en que fue escrito el *Manuscrito de Huarochirí*

Al igual que en otros pueblos del Perú, el proceso colonizador en las comunidades que conformaban el Corregimiento de Huarochirí estuvo marcado por etapas de conflicto y violencia de distinta magnitud, así como una abismal asimetría de poderes que se manifestó mediante la imposición de la cultura europea sobre la andina.

³⁰ Se puede observar, a modo de ejemplo, la diferencia de interpretación que dan los traductores a un pasaje del texto: mientras que en la versión de Gerald Taylor el narrador dice “y los morteros, así como los batanes, empezaron a comerse a la gente [...] las llamas comenzaron a perseguir a los hombres” (4, 5–6); en la versión de José María Arguedas el narrador dice “desde entonces se formaron los llamados morteros, es decir las *muchcas* y también los batanes. Los hombres empezaron a comer en esas cosas; las llamas de los cerros comenzaron ya a seguir al hombre” (2009: 25). Como se puede advertir, Taylor alude a una etapa de caos que es conocida como “la inversión del orden” o “el mundo al revés” y Arguedas se refiere a un orden civilizatorio. Sobre el desconocimiento de términos, existen algunos especialmente oscuros que no son explicados por los traductores, como el caso de *Llaullaya*. Véase además las notas a pie de página de Taylor (22, nota 20) y Arguedas (2009: 51, 85, 121 y 175).

³¹ Véase la nota 7.

El establecimiento de las colonias españolas en las comunidades andinas del Perú provocó una ruptura en la vida social, política y cultural de los indios que se manifestó de manera peculiar en el ámbito religioso. Aunque el modo en que se desarrolló la expansión colonial fue a través de la usurpación de la riqueza del país en beneficio del poder de la corona española – a pesar de la restitución parcial del poder mediante los ayllus y los curacas –, la principal herramienta que utilizaron fue la evangelización.

El quiebre del natural desenvolvimiento de la sociedad andina hizo que los indios tuvieran la necesidad de adaptarse al modo de regirse en los distintos ámbitos de la nueva organización social. En lo religioso, si bien hubo una implantación forzosa de las creencias del cristianismo, la resistencia cultural de lo autóctono trató de mantenerse, puesto que los indígenas conservaron junto a los ritos cristianos muchos elementos originales de su propia religión.

Por su lado, los conquistadores, ávidos por ganar prestigio ante los Reyes de España y ante la Iglesia Católica, tuvieron como principal tarea la de ejercer el derecho soberano y divino sobre las nuevas almas, para lo que contaban tanto con la aprobación política como eclesiástica, los dos grandes poderes de la época colonial. La situación para las comunidades de Huarochirí no fue diferente en ese sentido.

El proceso colonizador se ve también reflejado en la literatura colonial. Martín Lienhard, en su libro titulado *La voz y su huella*, enfatiza la importancia y conveniencia de la escritura en ese proceso:

Todo parece indicar que para los conquistadores, la operación de escribir, sea como gesto simbólico (herrar esclavos, cambiar la toponimia, atestiguar un derecho) o como metáfora (escribir en las almas de los indios) apunta siempre a una práctica de toma de posesión, “sanctificada” en última instancia por la religión del Libro en cuyo nombre se realiza. (Lienhard 1992: 40)

En ese contexto, el *Manuscrito de Huarochirí* no sólo habría servido para preservar en la memoria la historia de los antiguos pobladores de Huarochirí, como el propio narrador describe en el prólogo; habría sido también una especie de guía para Francisco de Ávila y otros representantes de la Iglesia Católica, puesto que les permitiría conocer los nombres de los indios rebeldes y la ubicación de sus divinidades. No obstante, resulta paradójico que un documento considerado como monumento cultural de una comunidad andina haya sido utilizado al servicio de la denuncia.

Si bien no se conoce exactamente la fecha en que se escribió el *Manuscrito de Huarochirí*, lo que sí puede notarse a través de éste y de otras fuentes históricas de la época es cómo se manifiesta la presencia de la Iglesia Católica, primero a través de la evangelización y luego mediante la extirpación de idolatrías.

Manuel Marzal identifica cuatro grandes períodos consecutivos en la evangelización peruana en su libro titulado *El sincretismo iberoamericano*, los que denomina: constitutivo, de consolidación, de deterioro y de renovación.

De acuerdo a esa distinción, el contexto en el que se redactó el *Manuscrito de Huarochirí* sería el del período constitutivo³² que abarcaría aproximadamente de 1550 a

³² El período constitutivo “abarca el primer siglo colonial, desde mediados del siglo XVI, en que terminan las guerras civiles, que permiten el desarrollo de la actividad misionera y la celebración del I Concilio Limense (1551), hasta mediados del siglo XVII, en que terminan las grandes campañas de extirpación de la idolatría en el arzobispado de Lima (1660). En este período constitutivo pueden distinguirse dos etapas. Una, de *cristianización intensiva*, centrada en el episcopado de Santo Toribio de Mogrovejo (1581 – 1606), quien celebró diez sínodos diocesanos y tres concilios provinciales, pero, sobre todo, el 3º Limense (1582 – 1583), que fue el más importante de la historia peruana colonial y estableció la base pastoral de la Iglesia hispanohablante de América del Sur, ordenando entre otras cosas la publicación del catecismo trilingüe (quechua, aymara y castellano). La segunda etapa de este período constitutivo se caracteriza por las campañas de *extirpación de idolatrías* que se hicieron en gran escala, al menos en el arzobispado de Lima. Aunque la religión oficial incaica había desaparecido, no ocurrió lo mismo con la religión popular andina. Muchos indios siguieron practicándola, al lado o debajo de la religión cristiana, como consecuencia de la poca preparación con que habían recibido el bautismo y como un modo de afirmar su propia identidad ante el derrumbe de su mundo cultural [...] el detonante de las campañas sistemáticas fue el descubrimiento, en 1608 por el cura cusqueño de Huarochirí Francisco de Ávila, de que los indios, que lo habían invitado a predicar en la fiesta de la Asunción de la Virgen, se habían reunido para celebrar también a Pariacaca, una de las ‘wakas’ más importante de la región. A partir de ese momento se organizaron campañas sistemáticas, que fueron una especie de inquisición para indios, pero que, a diferencia de los procesos de ésta, iban precedidos de misiones de evangelización de los indios y el castigo de los culpables sólo podía llegar al destierro y nunca a la pena de muerte” (Marzal 1988: 105–106).

1660 y en el que a su vez distingue dos etapas: una de “*cristianización intensiva*” que concluye justamente un año antes de que Francisco de Ávila empezara con el período más fuerte de su campaña de extirpación de idolatrías, que corresponde a la segunda etapa en que ha dividido Marzal ese período constitutivo.

Juan Carlos Estenssoro por su parte, distingue dos etapas: una primera evangelización que se habría iniciado con la llegada de los conquistadores españoles en 1532 y que concluiría con la promulgación del Tercer Concilio Provincial³³ de Lima en 1583; y, una segunda evangelización posterior a ese Tercer Concilio que abarcaría hasta 1649.

La primera evangelización, de la cual Estenssoro afirma habría poca información³⁴, estuvo integrada principalmente por la orden dominica, aunque se encontrarían también casi desde el inicio, mercedarios seculares, franciscanos y agustinos. En 1569 llegó la Compañía de Jesús, cinco años después del Concilio de Trento, por lo que los jesuitas ya estaban familiarizados con las nuevas disposiciones de la Iglesia Católica y llegaron a tener gran influencia en las decisiones del Tercer Concilio Provincial.

Al inicio de la evangelización y a falta de suficientes misioneros, se privilegió la conversión de los curacas y sus familias para que contribuyeran en la difusión de la prédica cristiana. Francisco Pizarro refiere el bautizo de 30 señores de la zona de Puerto

³³ El Primer Concilio Provincial, se celebra entre octubre de 1551 y enero de 1552 bajo el Arzobispado de Fray Jerónimo de Loayza y durante el gobierno de don Antonio de Mendoza, quien después de haber regido el Virreinato de Nueva España vino a organizar el de Perú. El Segundo Concilio Provincial, celebrado entre marzo de 1567 y enero de 1568, se realiza bajo el mismo Arzobispado pero durante el Virreinato de Lope García de Castro.

³⁴ Juan Carlos Estenssoro identifica seis textos como producto de esa primera evangelización anterior al Tercer Concilio Provincial, tres de los cuales incluso anteriores a 1555, lo que asevera es sólo un indicio de un corpus evidentemente mayor. De los seis textos, dos son resúmenes de la doctrina, una especie de pequeños catecismos incluidos en documentos episcopales: la *Instrucción que se ha de tener en la Doctrina de los naturales*, firmada en 1545 por el Arzobispo de Lima Jerónimo de Loayza y el *Primer Concilio Provincial* hecho público en 1552; la *Plática para todos los indios*, impresa en Valladolid en 1560 y la breve *Confesión general para los indios* del dominico fray Domingo de Santo Tomás; la propuesta personal de evangelización del mercedario Diego de Porres, a partir de las disposiciones conciliares a más tardar en 1565; dos documentos más fechados en 1567, la *Suma de la fe* de Juan de Matienzo en su *Gobierno del Perú*, meses antes de que el Segundo Concilio estableciera su propia versión en una publicación posterior (Estenssoro 2003: 33–34).

Viejo, lo que sin embargo traería dificultades de índole política para la Iglesia, porque con la conversión los indios pasaban prácticamente a ser súbditos del rey católico.

La evangelización estuvo también focalizada en los niños, quienes eran adoctrinados en los colegios y en los conventos, separados de sus familias y comunidades, para evitar la reproducción de sus creencias idolátricas (Estenssoro 2003: 36–38).

Las Leyes Nuevas dispuestas por Carlos V en Madrid, aplicadas por el Virrey Blasco Núñez Vela entre 1542 y 1544, buscaban establecer un vínculo más directo de la Corona con las poblaciones indígenas, para evitar los excesos de los encomenderos. En esa época, ya habría una segunda generación de naturales nacidos como cristianos (Estenssoro 2003: 39–41).

Las órdenes religiosas en la primera evangelización no se caracterizaron precisamente por actuar en unidad, lo cual causaba gran confusión entre los indios puesto que se daban cuenta que no eran las mismas doctrinas las que les enseñaban unos y otros sacerdotes.

El contenido de los catecismos en esa primera etapa mostraba cómo el cristianismo estaba tratando de amoldarse a la tradición indígena para ser acogidos por ellos (Estenssoro 2003: 26–27), lo cual se evidencia también con las afirmaciones de Manuel Marzal acerca de la actividad evangelizadora y los métodos utilizados por las órdenes religiosas ya asentadas en el Perú³⁵.

Los reiterados cambios en las enseñanzas cristianas podrían evidenciar una vacilación entre las que se aceptaban como válidas y luego eran rechazadas, por lo que podría decirse que desde sus inicios la historia de la evangelización fue una especie de

³⁵ Manuel Marzal explica que “aunque la etapa se inicia con ‘tábula’ rasa, por el carácter demoníaco que la teología imperante atribuía a la religión andina, se termina con el de sustitución o de ‘no destruir los templos que tienen de sus ídolos, sino solo sus ídolos [...] y de trocárseles (sus sacrificios) en alguna solemnidad como la dedicación del templo o el nacimiento de los mártires’, según el viejo consejo del Papa Gregorio a San Agustín de Canterbury, evangelizador de Inglaterra, que recoge Acosta en el primero y más importante tratado de pastoral indígena (1588). Durante esta etapa desaparece la religión oficial incaica, se bautiza a la mayoría de los indios y los misioneros implantan las líneas maestras del catolicismo peruano” (Marzal 1988: 105).

experimento de prueba y error, puesto que sobre la marcha se optaba por distintas estrategias. Sin embargo, ya desde el Primer Concilio se habría tenido la intención de establecer un catecismo único para subsanar las contradicciones y divergencias de las distintas versiones que circulaban³⁶ (Estenssoro 2003: 52).

Posiblemente, lo más perjudicial para la Iglesia haya sido la incoherencia entre las enseñanzas evangelizadoras y el modo de conducirse de los cristianos, razón por la que muchos de los indios se habrían disuadido de la nueva fe y de la esperanza que intentaba ofrecer la nueva religión. Eso será explícitamente manifiesto en el prólogo a su *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, en el cual Fray Domingo de Santo Tomás insta a los sacerdotes y ministros al uso de su libro para la predicación del evangelio y explica algunas de las razones por las que los indios no lograban convertirse a la nueva fe enteramente:

[...] Tanto que muchos de los indios hasta ahora tienen creído que cristiano quiere decir robador, matador, cruel. Porque viendo que los que tienen este nombre, son comúnmente tan crueles, tan mentirosos, tan carnales, tan codiciosos, y brevemente tan viciosos en todo género de vicios con tan gran libertad, y soltura, y tan desvergonzada, y osadamente, tienen concebido en sus entendimientos que Jesucristo, de quien los cristianos toman el nombre y les manda a hacer aquellas cosas. (Santo Tomás 1560: 9–10)

Algo similar escribiría años después el padre Pedro de Toro al Rey, en su carta de fecha 3 de marzo de 1567:

Vuestra Magestad debe mandar a los Prouinciales no embien los frailes que desechan los Priors de los conuentos que allá están, porque algunos

³⁶ En su libro titulado *Del paganismo a la santidad*, Juan Carlos Estenssoro indica que según el repertorio de Resines (1992), entre 1537 y 1580 más de treinta catecismos diferentes salieron de las imprentas mexicanas (Estenssoro 2003: 52, nota 60).

destos han dado malos ejemplos con sus descuidos, y para tierra tan ocasionada como ésta, son menester rreligiosos muy aprobados en toda virtud; y aún con todo esto, llegados acá es menester le dé Dios nuevas fuercas y espíritu, para que la tierra no los peruierta el buen propósito que de allá traen³⁷.

La incoherencia de los cristianos se ve reflejada además en algunos pasajes del *Manuscrito de Huarochirí*, como cuando el narrador refiriéndose a Pariacaca, dice: “cuando llegaron los huiracochas, le quitaron todo lo que poseía” (19: 9)³⁸, evidenciando así las transgresiones de los colonizadores contra la identidad andina.

Y de manera relativa, cuando describe el modo en que el sacerdote les permitía seguir solapadamente sus celebraciones a cambio de algún beneficio:

Esta fiesta, que ahora juntan con la Pascua cristiana más grande, la cantan y bailan mejor que en todos los pueblos estos hombres de Surco. Y por celebrarlo de tal manera, el padre [cura católico del pueblo] pide gallinas, maíz, todo cuanto elige, a la gente del pueblo, y ellos lo obsequian con mucha alegría. (2009: 59)³⁹

Siguiendo con la distinción de Juan Carlos Estenssoro, el *Manuscrito de Huarochirí* pertenecería a la segunda evangelización, posterior al Tercer Concilio Provincial, una etapa en que la Iglesia Católica ve la urgencia impostergable de normalizar los contenidos de catequesis y de adoptar una metodología sistemática para la enseñanza de la doctrina cristiana⁴⁰.

³⁷ Véase el artículo de Domingo Angulo titulado “Los concilios limenses”, publicado en serie por el Instituto Histórico del Perú entre 1936 y 1937, el cual tiene como referencia el Archivo de Indias.

³⁸ A partir de este párrafo se incluye dentro del texto las referencias a las fuentes primarias en los cuales se basa este trabajo.

³⁹ Véase la versión de Gerald Taylor (9, 63–64).

⁴⁰ Para evitar las contradicciones en los contenidos se decide redactar un nuevo catecismo, titulado *Doctrina Christiana y Catecismo para instrvccion de los Indios*, bajo la autoridad del Tercer Concilio Provincial, el que sería impreso y difundido en la Ciudad de los Reyes por Antonio Ricardo Piamontes, ante la presencia del padre Joan de Atienza, Rector de la Compañía de Jesús y el padre Joseph de Acosta de la misma Compañía, más dos personas que se hallaran presentes en la traducción a las lenguas quechua

La evangelización en el Perú tenía cerca de medio siglo cuando la Iglesia Católica asume una nueva postura que incluía el rechazo total a las idolatrías mediante la exhortación en los sermones. Los tres catecismos que conformaban la *Doctrina Christiana*⁴¹ se convirtieron en las principales herramientas de evangelización y fueron además los primeros libros impresos en el Perú⁴².

Sin embargo, la enseñanza católica no habría logrado ser lo suficientemente persuasiva y los indios volvían a sus ritos reiteradamente, como cuando ocurre la epidemia de sarampión⁴³.

Una realidad contundente sin duda, fue el carácter politeísta de la religión andina que los evangelizadores tuvieron que enfrentar debido a la diversidad de huacas que los indios veneraban⁴⁴, lo que variaba de comunidad en comunidad. Por ello, en la segunda evangelización se iniciarían las campañas de extirpación de idolatrías.

La necesidad de destruir los ídolos, sin embargo, fue tal vez la prueba más contundente de la ineficacia de la evangelización, ya que los indios guardaban a sus huacas en lugares escondidos y las adoraban en secreto. De igual modo, el hecho de colocar cruces

y aymara. Las indicaciones para la redacción, impresión y difusión fueron estrictas y bajo pena de la merced de *Su Majestad* y el pago de mil pesos de oro, a quien hiciera lo contrario (*Doctrina Christiana* 1584: 8–11).

⁴¹ Los tres catecismos contenían: la base doctrinal de la evangelización, el *Confesionario* para instruir a los sacerdotes en la confesión a los naturales y los 31 sermones que conformaron el *Tercero Catecismo*. Véase la nota 20.

⁴² Antonio Ricardo tuvo la primera imprenta en el Perú y fue designado bajo expresa Licencia de la Real Audiencia de la Ciudad de los Reyes para encargarse de la impresión de la *Doctrina Christiana*, decisión que fue tomada durante el Tercer Concilio Provincial (*Doctrina Christiana* 1584: 9).

⁴³ El narrador afirma que ya no se celebraban los rituales en la época del padre Cristóbal de Castilla y del curaca don Gerónimo Canchoguamán, porque ambos aborrecían estas cosas. La epidemia del sarampión hace que los indios retomen la práctica de su culto (20, 27–28).

⁴⁴ Un documento importante del siglo XVI es el de Cristóbal de Albornoz, quien ofrece una descripción minuciosa sobre los distintos tipos de huacas, así como información detallada sobre diversas costumbres de los indios. Pierre Duviols lo incluye en su artículo “Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas”. *Journal de la Société de Américanistes* (1967) 56.1: 7–39.

e iglesias sobre sus centros de adoración, ejercía posiblemente en los indios la impresión de estar adorando, al mismo tiempo, a sus divinidades y al dios cristiano⁴⁵.

Otra de las contradicciones de la Iglesia Católica fueron las limitaciones que se impuso a los indios que optaban por bautizarse. La Iglesia no llegó a reconocer a los indios completamente como sus fieles, pues éstos no pudieron acceder a todos los sacramentos. Se les negó desde un principio el ejercicio del sacerdocio y aunque después se dispuso su acceso a los mestizos, no fue así para los indios. Según Juan Carlos Estenssoro “la Iglesia constantemente tuvo que jugar el doble rol de estimular y enseñar la nueva fe, y al mismo tiempo, de construir y reconstruir (y por lo tanto inventar) las fronteras étnicas” (Estenssoro 2001: 457–458).

La Iglesia Católica introdujo así mismo, una serie de creencias que no fueron siempre entendidas por los indígenas⁴⁶, como la idea del infierno y el purgatorio, entre otras. Si bien algunas fueron enseñadas desde la primera evangelización, como consta en la *Plática* de Fray Domingo de Santo Tomás⁴⁷, éstas se ven también infiltradas en el *Manuscrito de Huarochirí*.

La Iglesia les enseñó además el concepto de pecado⁴⁸, lo cual era nuevo para ellos pues las celebraciones a sus divinidades estaban provistas de música, competencias,

⁴⁵ El *Manuscrito de Huarochirí* permite ver cómo los indios hacían coincidir las fechas de sus fiestas con la celebración del *Corpus Christi* (7, 11; 9, 66; 10, 33; 13, 8), el Pentecostés (9, 96) y el día de Todos los Santos (28, 1, 3, 19). Honrar a sus huacas en las mismas fechas les permitía mantener sus propios rituales y creencias, sin verse afectados físicamente, dadas las circunstancias del violento contexto.

⁴⁶ En el *Confesionario para los curas de Indios* se lee “comúnmente creyeron que las ánimas vivían después de esta vida y que los buenos tenían gloria y los malos pena. Más, de que los cuerpos hubiesen de resucitar con las ánimas nunca lo entendieron. Y así, ponían excesiva diligencia en conservar los cuerpos, sustentarlos y honrarlos después de muertos” (*Doctrina Christiana* 1585: 266).

⁴⁷ En la *Plática para todos los indios*, agregada a la *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*, Domingo de Santo Tomás explica algunas de las creencias católicas sobre el cielo y el infierno, sobre la separación del cuerpo y el alma, sobre los ángeles buenos que reinan junto a Dios y los ángeles malos que fueron echados debajo de la tierra, al infierno, donde hay fuego, oscuridad y hedor. El texto refiere además a la creación del mundo y a los primeros pobladores Adán y Eva; enfatiza la situación del hombre respecto a Dios, de pecado y culpa, de vergüenza y castigo, como consecuencia de la idolatría, e insta a los indios a dejar sus creencias y buscar el estado de salvación.

⁴⁸ Sobre el concepto de culpa, Gerald Taylor explica que “el sentido de base de *hucha* es deber, deuda, obligación, lo que debe ser realizado y, en el caso de no ser realizado, la falta, el no cumplir con la

borracheras y ofrendas que consistían en los sacrificios de las llamas más tiernas y de sus preferencias alimenticias como el *ticti* y la coca, así como danzas dirigidas a los ritos de fertilidad como las ofrecidas a la diosa Chaupiñamca, acciones por las que ellos no sentían culpa ni vergüenza.

2.4. Francisco de Ávila, propulsor de la escritura del *Manuscrito de Huarochirí*

La población de San Damián de Huarochirí estuvo bajo la tutela del padre Francisco de Ávila Cabrera entre 1597 y 1608, quien fue muy conocido en su época, tanto por su exitosa trayectoria académica y un tanto dificultosa carrera eclesiástica, como por su celo en predicar a los indios y en la extirpación de idolatrías. Fue además denunciado ante el Arzobispado de Lima en 1607, por los indios de su propia doctrina⁴⁹.

Al parecer, las investigaciones de idolatrías de Francisco de Ávila se habrían desarrollado a partir de 1608. La *Carta annua de 1609*⁵⁰, cuyo título es “*Mission a Indios Idolatras en la Comarca de Lima*”, contiene la descripción de la misión que efectuaron los padres Pedro de Castillo y Gaspar de Montalvo, quienes habrían acudido al Corregimiento de Huarochirí, en respuesta a la solicitud que hiciera el padre

obligación, el no pagar la deuda. De este último sentido proviene la acepción colonial de ‘pecado’” (22, nota 11).

⁴⁹ Francisco de Ávila obtuvo la Doctrina de San Damián el año de 1597, cuando tenía menos de 25 años de edad (Acosta 1987: 562). En un documento firmado el 21 de febrero de 1608, algunos indios de Sunichanca se retractaron de su acusación anterior y dejaron constancia que su queja se debía al enojo momentáneo contra Francisco de Ávila. Dichos documentos corresponden a los folios 100r y 102r y se encuentran en la Biblioteca Nacional de Madrid. El texto de retractación ha sido traducido por Gerald Taylor, e incluido en su libro titulado *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos* (Taylor 2000: 50–69). Un extracto del expediente judicial ha sido publicado además por Antonio Acosta en su artículo titulado “El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila, 1607” (Acosta 1987: 556, nota 8).

⁵⁰ La *Carta annua de 1609* da cuenta de la rápida conversión de los indios al catolicismo, como resultado de la misión efectuada por los tres sacerdotes. La misión duró 50 días y se hicieron 600 confesiones generales. La carta se encuentra en el Fondo Gesuítico N° 1488, 11, 9 y ha sido incluida por Gerald Taylor en su libro titulado *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos* (Taylor 2000: 76–87).

Francisco de Ávila al padre Diego de Álvarez de Paz, en su carta de fecha 23 de junio de 1609 (Duviols 2009: 250–251).

El documento parece confirmar el conocimiento que ya tendrían los dos jesuitas sobre el modo de proceder del padre Francisco de Ávila:

Llegados a la yglesia les dixeron la causa / de su venida la qual no era sus haciendas sino la saluacion de sus animas. y q(ue) no yban a hazer informaciones / ni castigos (como algunos pensauan) sino ayudarlos en q(uan)to pudiessen y q(ue) si el D(oct)or Auila tratasse de hacer algun / gran castigo ellos serian intercessores con el. (Taylor 2000: 77)

La *Carta annua de 1609* resalta la labor que recae en el padre Francisco de Ávila durante la misión de los jesuitas, como parte de un acuerdo entre los tres sacerdotes:

[...] confirieron entre si acerca del or-/den q(ue) auria p(ar)a acertar en negocio tan importante: Parecio conueniente predicarles de ordin(ari)o y començarles a / enseñar el modo de confessarse, y q(ue) los P(adr)es entendiessen en esto attendiendo el D(oct)or a todo lo demás / como es inquirir. y descubrir los ídolos, escriuir acusaciones, denuncias y sacar la verdad en limpio. (Taylor 2000: 80)

Francisco de Ávila habría hecho público un edicto que contenía una orden, un plazo para cumplirla y una promesa de perdón y/o amenaza de castigo, que resulta también contundente:

Hizo pues como Vicario de la prouj(nci)a pregonar vn edicto en lengua castellana. e indica en q(ue) les man{da} / daua a sus feligreses q(ue) viniessen dentro de seys dias manifestando lo q(ue) de si o de los demas supiessen de este crimen (f5v) perdonando. y reconciliando con misericordia a los q(ue) de su voluntad se manifestassen y amenazando con seuro / castigo a los q(ue) no lo hiciesen. (Taylor 2000: 77)

El edicto de Francisco de Ávila habría provocado conmoción en los pobladores de Huarochirí, quienes empezaron a traer sus ídolos y denunciarse entre sí, no sólo los

indios de su doctrina sino también los de otros pueblos. Y mientras tanto, Ávila “con algunos indios a quienes el Señor había movido andaba por los pueblos inquiriendo y desbaratando huacas y adoratorios” (Taylor 2000: 77).

Cabe resaltar el uso del término *crimen* para referirse a la conservación de tradiciones de los indios. Al parecer, el miedo fue una de las principales razones para la rápida conversión de los indios y lo que los llevó a dejar que los sacerdotes destruyeran sus huacas y sus objetos de adoración, en un escenario tan conflictivo como el de tener que manifestarse en contra de sus propias creencias y tradiciones, o rendir culto a sus dioses en secreto.

Con las amenazas de severo castigo, Francisco de Ávila provocó un clima de infidencia y acusación, puesto que los indios empezaron a ser desleales entre sí:

[...] y preguntándoles la causa de auerse / movido a ello, dixeron q(ue) auian sabido q(ue) el D(oct)or Auila auia puesto edictos. y hecho pregonar q(ue) todos dixessen lo q(ue) sa-/bian, y q(ue) ellos venian con desseo de salvarse sin ser acusados de nadie. y q(ue) dirian de si. y de otros todo q(uan)to supie-/sen. (Taylor 2000: 79)

Como primer extirpador de idolatrías en el Corregimiento de Huarochirí, Francisco de Ávila estuvo seguramente muy interesado en la recopilación de relatos orales de los indios, ya que eso le permitiría encontrar las huacas que habría de destruir y los lugares sagrados en que se erigirían las cruces del catolicismo⁵¹.

Algunos investigadores consideran que hubo otras razones que lo motivaron. Como hijo de padres desconocidos y en su condición de expósito y mestizo (Acosta 1987: 556–557 y Duviols 2009: 215), su necesidad de reconocimiento habría sido imperativa en tales circunstancias; por lo que el curato de San Damián, entre otros logros, fue un triunfo en su carrera eclesiástica. Años después sería amarga su decepción cuando a los 65 años y

⁵¹ Véase las notas 7 y 16.

después de la persistente convicción y perseverancia en su celo adoctrinador, el padre Antonio Vásquez le niega su deseo de entrar a la Compañía de Jesús justamente por su condición de mestizo (Duviols 2009: 227, nota 36).

2.5. Contexto cultural de las comunidades aludidas en el *Manuscrito de Huarochirí*

El contexto cultural de las comunidades de Huarochirí se expresa en el imaginario colectivo de los pobladores con respecto a las creencias sobre sus *apus*⁵², huacas y héroes, así como en su interacción con los animales y su percepción del cosmos, lo que se manifiesta en el texto como una voz enérgica y elocuente en los relatos sobre los ritos y tradiciones que son portadores del conocimiento de sus orígenes y sus antepasados.

De ese modo, podemos aprender a lo largo de la narración acerca de las pugnas por el poder que sus divinidades ejercen, luchas que se ejecutan mediante la fuerza imperiosa de la naturaleza: Pariacaca con el poder sobre el agua que proviene del cielo y Huallallo Carhuincho con el poder sobre el fuego que proviene de la tierra.

Así mismo, podemos comprender la comunión que en tiempos primordiales tuvieron los hombres con la naturaleza, tiempos legendarios en que era posible la comunicación entre hombres y animales, y en que los hombres confiaban en la sabiduría de éstos, tal como es descrito en el relato de la llama que avisa al hombre que el mar está por desbordarse, en el capítulo tres del *Manuscrito de Huarochirí*; o la certeza que los animales de la tierra tienen su referente en las constelaciones, en el capítulo veintinueve⁵³.

⁵² En el Vocabulario quechua de Diego Gonzáles Holguín, *apu* significa señor grande, juez superior, curaca principal, rey (1608: 31). En el vocabulario aymara de Ludovico Bertonio, significa señor, corregidor y príncipe (1612: 24).

⁵³ El narrador describe una mancha negra llamada *Yacana* que tiene forma de llama, la cual baja del cielo para beber el agua de mar, de otro modo el mundo se inundaría. Según el mito, la *yacana* podía además beneficiar al hombre que aplastara con su lana, porque si éste se compraba dos llamas, hembra y macho, al multiplicarse podían llegar a ser dos o tres mil. El capítulo veintinueve refiere además a otras conformaciones celestes que representaban figuras de animales como la perdiz, el cóndor, el gallinazo y

El *Manuscrito de Huarochiri* revela pues, el modo en que se conducían los pobladores de Huarochiri en su vida cotidiana, en la cual su finalidad principal era mantener un armonioso equilibrio, casi siempre en relación al agua vital e imprescindible para la fertilidad y las cosechas, porque las huacas eran las que sustentaban el mundo y aseguraban la supervivencia de todos.

En rasgos generales, los relatos en el texto remiten a distintos tipos de historias: historias de amores, de guerras, de celebraciones y de petrificaciones, en las cuales parecen prevalecer valores de la sociedad andina como la reciprocidad, la astucia, la generosidad, entre otros.

Se puede encontrar, sin embargo, referencias a creencias que forman parte del corpus cristiano en historias que se parecen y al mismo tiempo difieren en esencia de algunos relatos bíblicos, como el del diluvio universal en el capítulo tres – relato que es también narrado en el *Popol Vuh* y otros textos del siglo XVI⁵⁴ – en que describe como el mar se desborda y aniquila a todos los hombres a excepción de uno y deja vivos a “todos los animales sin excepción” (3, 9).

Otro relato es el del eclipse de sol en el capítulo cuatro, en que el propio narrador indica que tanto los cristianos como los idólatras consideran la posibilidad que se tratara de la oscuridad que acompañó a la muerte de Jesucristo (4, 7–8)⁵⁵. Gerald Taylor interpreta ese suceso como el tiempo que remite a la “inversión del orden de las cosas” (4, 5–6), mientras que José María Arguedas lo identifica como el inicio de un nuevo orden

el halcón, así como la llamada Collca, conocida como las cabrillas, cuya brillantez determinaba si sería un año fértil. Polo de Ondegardo y Bernabé Cobo, citados por Gerald Taylor (29 nota 2 y 24).

⁵⁴ Algunas de las creencias del siglo XVI y XVII relativas al Diluvio universal y otras historias del mundo occidental fueron difundidas por Pedro Sarmiento de Gamboa, Guamán Poma de Ayala, Agustín de Zárate y Francisco López de Gómara, entre otros autores.

⁵⁵ Sobre el eclipse de sol relacionado a la muerte de Jesucristo, Francisco de Ávila cuestiona la posibilidad de que sea el mismo suceso en su *Tratado*, pues considera que si en un hemisferio sucedió de día, en el otro sería de noche, por lo que se pregunta cómo podrían los indios saber que fueron cinco días si no tenían relojes para medir el tiempo, lo que sólo es posible saber por la presencia y la ausencia del sol (2009: 200).

civilizatorio (2009: 25)⁵⁶. La relación con el corpus cristiano puede verse también en las tres historias en que Pariacaca castiga⁵⁷ a los pueblos que muestran su indiferencia hacia los pobres⁵⁸ en los capítulos seis, veinticinco y veintiséis, lo que tal vez obedezca a una reiteración en los textos doctrinarios de la época acerca del relato en que el rico se va al infierno y Lázaro el pobre se va al cielo, que ya se encontraría en el Sermón XXX del *Tercero Cathecismo*⁵⁹.

Se puede considerar que algunas creencias católicas estarían en cierto modo arraigadas en el imaginario colectivo de los pobladores de Huarochirí⁶⁰, puesto que se venían escuchando desde tiempo atrás, en poco más de 60 años de evangelización. Es posible que los relatos respondan también a creencias ya narradas en las mitologías de otras culturas.

Como se ha podido advertir, el *Manuscrito de Huarochirí* ofrece diferencias remarcables sobre la concepción de la vida, los orígenes, costumbres y tradiciones de los indios, que denotan una enorme distancia respecto a la concepción católica que los evangelizadores quisieron inculcarles. Cabe sólo mencionar el modo en que los indios celebraban sus fiestas rituales, con música y ofrendas, en las que se despliega la vitalidad y astucia en las competencias y donde los pobladores podían expresarse sin prohibiciones ni prejuicios, bailando y embriagándose, sin sentir culpa por ello.

⁵⁶ Véase la nota 30.

⁵⁷ Para la concepción de Pariacaca como dios castigador, véase la Tesis de Licenciatura de Tania Torres Oyarce titulada *El trickster en el Manuscrito de Huarochirí: los casos de Cuniraya Huiracocha, Huatyacuri y Pariacaca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.

⁵⁸ Según Claude Levi Strauss, los mitos en que se pone a prueba la generosidad de los humanos bajo la apariencia de un viejo, un enfermo o un pobre, son conocidos de una a otra parte del mundo (Levi – Strauss 1972: 252). Manuel Marzal habla de un mito similar en un pueblo español, donde los únicos que se conducen del *harapiento* y se salvan, son el cura y la prostituta (Marzal 1979: 19).

⁵⁹ En el Sermón XXX se describen las terribles penas del infierno y se utiliza a modo de ejemplo la figura del rico avariento que fue indiferente ante Lázaro el pobre, razón por la que recibió el castigo de ir al infierno (*Doctrina Christiana* 1584: 732–753).

⁶⁰ Juan Carlos Estenssoro indica que “algunos aspectos de la idolatría indígena se parecerán demasiado a la religión católica como para no pensar en que coincidencias tan sospechosas sólo podían ser obra de un imitador de Dios, astuto y excepcionalmente dotado”, remarcando así la influencia cristiana en la sociedad andina de la época colonial, puesto que ese *imitador de Dios* era el demonio para los evangelizadores (Estenssoro 2001: 459).

El exhaustivo adoctrinamiento no llegó a cambiar en esencia las creencias y tradiciones andinas, ya que conservar el ritual era para ellos la manera de multiplicarse y trascender en la vida, pues, de otro modo ellos se hubieran extinguido (9, 104–107).

En efecto, eran más grandes las diferencias que separaban las creencias religiosas de ambas culturas, partiendo del hecho más básico de la religiosidad andina con una visión esencialmente politeísta frente al monoteísmo cristiano, razón por la que posiblemente no fue difícil para los indios incorporar a Jesucristo en el panteón andino de divinidades. Se podría afirmar entonces que hubo mayor distancia en su concepción de la vida que se expresaba en comunión con la naturaleza, frente a la división marcada de la perspectiva occidental, básicamente antropocéntrica, y que no valoraba tal dimensión.

Vemos así que las historias ofrecen enseñanzas sobre distintos aspectos de la sociedad andina, donde la religiosidad recibe particular atención mediante la descripción de los rituales y actos de adoración que denotan el profundo respeto que los indios tuvieron hacia sus huacas.

Al parecer, la sociedad de aquella época era muy reverente pero también temerosa, pues efectuaban sus rituales tanto a manera de agradecimiento como de prevención y seguridad futura,⁶¹ debido a la incesante vulnerabilidad y el grado de incertidumbre al que estuvieron expuestos los pobladores del siglo XVI frente a los acontecimientos naturales. Se trata pues de sociedades agrícolas que se regían mediante un calendario estacional no carente de accidentes como las heladas, inundaciones o sequías que perturbaban la sostenibilidad de los pueblos. De ahí el hecho de venerar a una divinidad acuática que traía el vital elemento pero que también podía producir las peligrosas torrenteras o huaycos, como lo explica María Rostworosky (2007:48).

⁶¹ Son diversas las circunstancias y los elementos a los que los indios rinden reverencia, honra y agradecimiento; el ritual se hace tanto por ser beneficioso, como para aplacar la ira de las huacas y solicitar su misericordia y benevolencia, así como para prevenir algo que no debe suceder: la escasez de agua o los temibles huaycos. Había en ese entonces mucha precariedad en el control de los calendarios agrícolas.

3. PERSPECTIVA MITOLÓGICA: DIVINIDADES Y ÉPOCAS MITOLÓGICAS EN EL MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ

La lectura del *Manuscrito de Huarochirí* resulta ser una experiencia enriquecedora, pese a que puedan presentarse ciertas dificultades en su comprensión debido a la diversidad de huacas o divinidades, héroes fundadores, hombres y mujeres, así como de ayllus, pueblos y parajes míticos, cerros, ríos y lagunas, entre otros que son descritos. A ello debe agregarse el hecho que algunas denominaciones son al mismo tiempo antropónimos y topónimos, pues refieren tanto a personajes como a lugares geográficos⁶².

Una dificultad adicional es que el narrador no afirma en qué lugar del orden cronológico se sitúa Cuniraya Huiracocha en relación a las divinidades que representan las otras épocas, lo que manifiesta desde el primer capítulo y de lo cual nos hace partícipes en distintos pasajes de la narración. Lo cual resulta aún más problemático dada la condición del texto, pues la narración se encuentra en un permanente vaivén entre el presente y el pasado remoto, así como en esos tiempos en los que aparecen simultáneamente distintos personajes, sin que su propia cronología pueda conservar un orden con respecto a su nacimiento, ascendencia, descendencia, vida y petrificación.

Para ofrecer un ordenamiento preliminar respecto al lugar que ocupan las huacas dentro de las épocas concebidas, ha sido de mucha utilidad contar con el valioso esfuerzo de algunos traductores para organizar los nombres dentro de índices analíticos⁶³. De acuerdo a esos índices, se puede observar que Gerald Taylor distingue 101 *huacas*,

⁶² Rodolfo Cerrón Palomino ofrece una aproximación a la etimología de los nombres de algunas huacas del *Manuscrito de Huarochirí* en su artículo titulado “Dioses y héroes de Huarochirí”. Inédito.

⁶³ En los índices de las fuentes primarias utilizadas en este trabajo, se puede ver que la clasificación de Gerald Taylor es por términos quechuas o localismos conservados en la traducción castellana; hispanismos; topónimos y etnónimos; huacas huillcas, héroes; nombres de ritos y fiestas; nombres rituales; personajes históricos (1987: 531–549); mientras que la clasificación de José María Arguedas es por nombres de animales; ayllus; danzas y cantos; dioses y héroes; fiestas; índice geográfico; instrumentos musicales; meses; personas; plantas y frutos; pueblos y parajes míticos; sacerdotes (2009: 275–281).

*huillcas*⁶⁴ y *héroes* y 33 *personajes históricos*, Frank Salomon considera los nombres de 100 *huacas* y más de 30 *personas* identificables y José María Arguedas distingue 85 *dioses* y *héroes* y 35 *personas*.

3.1. Dioses o huacas en el *Manuscrito de Huarochirí*

Dioses y *huacas* son términos distintos que remiten a lo mismo en algunos contextos. El concepto de *huaca* es extremadamente complejo y podría decirse que tiene una significación múltiple⁶⁵ con un denominador común: la noción de sagrado. El término *huaca* puede referir al ser y al lugar sagrado que éste ocupa, pero también a objetos del culto de adoración. Según Frank Salomon “una huaca era cualquier cosa material que manifestaba lo sobre humano”, lo que trata de conceptualizar al describir su constitución “el mundo que imaginaban los checas no parece estar compuesto de dos tipos de materiales – materia y espíritu – como el de los cristianos; las huacas están hechas de materia energizada” (Salomon 1991: 17–19).

Dentro del universo mitológico andino existe una diversidad de tipos de huacas⁶⁶; una manera de ordenarlas es circunscribirlas geográficamente, de modo que se puede distinguir entre huacas locales, regionales y pan andinas. Las principales divinidades en la mitología de Huarochirí, según Rodolfo Cerrón Palomino, son huacas locales⁶⁷, protectoras de las poblaciones que las veneran, aunque en ciertas circunstancias esa

⁶⁴ Según Diego Gonzáles Holguín, *Villca* refiere a un árbol cuya fruta como chochos es purga y es también la medicina hecha de ese árbol (1608: 352). Para Ludovico Bertonio, es adoratorio dedicado al sol o a otros ídolos e incluso es el sol mismo, pero también es purga para dormir a alguien y robarle su hacienda, por lo que es “embuste de hechiceros” (1612: 386). José María Arguedas lo define como “nombre antiguo del sol, cosa sagrada”, denominación que Tutayquiri les da a los pobladores checa (2009: 69).

⁶⁵ El significado del término *huaca* ha ocupado la atención de varios investigadores desde la época colonial hasta la actualidad: Juan de Betanzos, Cristóbal de Albornoz, el Inca Garcilaso de la Vega, Pierre Duviols, María Rostworosky, Frank Salomon, Sabine MacCormack y Marteen J. D. van de Guchte, son algunos de ellos (Astvaldsson 2004: 87–110). Véase las notas 5 y 44.

⁶⁶ Véase la nota 44.

⁶⁷ Se puede encontrar en el texto referencias a Pachacamac, quien al parecer era una divinidad de mayor alcance geográfico. Las divinidades a las que nos referimos en este trabajo son las cuatro principales con las que se puede establecer una organización temporal en el *Manuscrito de Huarochirí*: Yanañamca Tutañamca, Huallallo Carhuincho, Pariacaca y Cuniraya Huiracocha.

protección llegará a convertirse en amenaza. No puede afirmarse que Cuniraya Huiracocha haya sido una deidad local, pues, al parecer, se trataría de una divinidad de mayor alcance geográfico⁶⁸. Sin embargo, lo que nos convoca en este trabajo es la singularidad de cada una de las principales huacas dentro de la sociedad que representan, lo que develaría un menor o mayor grado civilizatorio, lo cual no implica necesariamente un avance lineal en el tiempo, sino más bien la existencia simultánea de algunas divinidades en las épocas de las otras.

3.2. Distinción de tiempos o épocas en el *Manuscrito de Huarochirí*

Sobre el análisis del tiempo en el *Manuscrito de Huarochirí*, se puede preliminarmente establecer tres distinciones: 1.– El análisis que se prefigura desde la posición del narrador en el contexto histórico, es decir el referido al tiempo de los antepasados y al tiempo de la enunciación del *Manuscrito de Huarochirí* en el período colonial, distinción que hace Gerald Taylor (1987: 22–23); 2.– El análisis que se propone desde la alternancia de tres niveles temporales que parecen prevalecer a lo largo del texto: un tiempo del mito, un tiempo del rito y un tiempo histórico, distinción que hace Carmela Zanelli (1992: 97–108);

3.– El análisis que puede establecerse en la propia mitología⁶⁹ del *Manuscrito de Huarochirí*, sin guardar un estricto orden cronológico; distinción que además no es del todo exclusiva ya que los personajes mitológicos se relacionan e interactúan con los personajes históricos a lo largo de la narración.

⁶⁸ Sobre Cuniraya Huiracocha, Rodolfo Cerrón Palomino considera que “se trata de una divinidad cuyo culto estaba estrechamente vinculado, cuando no replicado, al de Huiracocha” y agrega que “la divinidad local adquiere, por lo menos parcialmente, el nombre del dios lacustre ordenador del mundo”. Inédito.

⁶⁹ Se incluye una propuesta gráfica sobre la organización temporal de la mitología en el *Manuscrito de Huarochirí*, donde puede identificarse las principales divinidades en las épocas a las que corresponden. Véase el Anexo: Estructura de épocas en la mitología del *Manuscrito de Huarochirí*.

1.– En la primera distinción, Gerald Taylor identifica en los textos dos épocas: una es la *Ñaupá pacha* o tiempos antiguos, época remota e imprecisa que corresponde a los tiempos míticos y al momento de origen de los relatos ancestrales de los pobladores de Huarochirí, en que se sitúan las historias sobre las hazañas y andanzas de los dioses y héroes de sus antepasados u hombres antiguos llamados *machucuna*⁷⁰, que es también el tiempo en que se instauran las costumbres referidas a los rituales de adoración a sus principales divinidades. La otra época es el tiempo histórico y preciso en que fue escrito el *Manuscrito de Huarochirí*, que refiere a la presencia de los colonizadores españoles, a la implantación del cristianismo y más precisamente, al propio proceso de extirpación de idolatrías.

De modo que, en la complejidad del contexto al que alude el documento, se puede advertir que en la *Ñaupá pacha* se encuentran identificados los antepasados, seres venerados por los pobladores de Huarochirí, que luego serán transformados en *condenados* y en *demonios* por los sacerdotes cristianos del presente colonial, como plantea Gerald Taylor (1987: 22).

En esa primera perspectiva se observa que los sucesos de los antiguos tiempos son narrados desde el presente de un individuo que se encuentra dentro del contexto colonial y que simultáneamente hace referencia a ambos tiempos, por lo que la narrativa muestra ese vaivén entre el pasado remoto heredado por la tradición oral de los mitos anteriores a los incas y el tiempo de enunciación del texto, que a su vez alude a varios tiempos: un pasado histórico relativamente cercano, el del imperio de los incas y el presente del narrador que es contemporáneo a la extirpación de idolatrías, y que incluye el contexto de la conquista y la colonia.

⁷⁰ Según Gerald Taylor, el término *machucuna* es la denominación que se utiliza para referirse a los hombres de la antigüedad (Taylor 1987: 22).

Vemos así, cómo el narrador se afianza en los distintos tiempos, pues se vale del pasado colonial para sustentar un suceso verificable pero remoto, lo que certifica históricamente cuando nombra a una autoridad nativa conocida dentro del contexto colonial en que está inscrito el *Manuscrito de Huarochirí*, tal es el caso del fallecido curaca de Sisicaya don Diego Chaucaguamán⁷¹ (13, 22). O, cuando sugiere la veracidad del suceso andino con un relato etiológico, al señalar metafóricamente que el agua logró mojar el extremo del rabo del zorro y por eso quedó desde entonces ennegrecido (3, 13–14).

2.– Por su parte, Carmela Zanelli propone un ordenamiento en el que subsisten tres niveles temporales: un tiempo del mito, en el que se ven las manifestaciones de poder de Pariacaca desde su nacimiento hasta su triunfo sobre otras huacas, que es además el tiempo antiguo que articula el plano ritual y el tiempo presente; un tiempo del rito, en el que se describe la expansión territorial y la organización del culto de Pariacaca, que es un tiempo pasado con respecto al presente narrativo, pero más reciente que el tiempo mítico; y un tiempo histórico, contemporáneo a la enunciación del narrador y del propio texto, que corresponde al proceso de extirpación de idolatrías y presenta dos perspectivas contrapuestas sobre la legitimidad de los rituales ancestrales (Zanelli 1992: 97–108).

3.– La propuesta de este trabajo acerca del tiempo en el *Manuscrito de Huarochirí* se fundamenta en los relatos sobre la propia mitología, en la cual la epopeya de los dioses y hazañas que se narran remiten a cuatro épocas, tres de ellas podrían de alguna manera

⁷¹ En esta parte del relato, el narrador se encuentra describiendo cómo era Chaupiñamca y cómo la gente de Mama celebraba a esta divinidad y a sus hermanas, para luego referir que esto se hacía mientras todavía vivía don Diego Chaucahuamán, el finado curaca de Sisicaya.

circunscribirse como consecutivas⁷²: la de Yanañamca Tutañamca, Huallallo Carhuincho y Pariacaca. La cuarta época se ha denominado *transtemporal*⁷³, porque Cuniraya Huiracocha parece encontrarse en todas las épocas de la mitología, así también en el tiempo de los incas y de los colonizadores españoles, que es a su vez, el tiempo de la enunciación del texto. Sin embargo, la secuencia de las épocas en la mitología del *Manuscrito de Huarochiri* no implica necesariamente una percepción del tiempo lineal⁷⁴, o del tiempo circular⁷⁵. Más bien, se vislumbra una perspectiva del

⁷² Gerald Taylor considera que “un héroe cultural no se sitúa dentro de un esquema cronológico preciso, más bien irrumpe la linealidad de la descendencia” (1987: 28).

⁷³ A la época de Cuniraya Huiracocha se le ha denominado *transtemporal*, porque es una divinidad que, a diferencia de las otras, no se desenvuelve en una época parcialmente demarcada por el tiempo, más bien se podría decir que trasciende el tiempo – trasponiéndose entre una y otra época –, pues se encuentra al principio de los tiempos, a lo largo de la narración y en todas las épocas. Etimológicamente, el término *trans* significa “al otro lado de”, “a través de”; *temporal* es un vocablo perteneciente o relativo al tiempo (Real Academia Española, 1992: 2008). En su libro titulado *Gott, Welt, Mensch: Raimon Panikkar's Gottesdenken. Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive*, Bernhard Nitsche expresa “Im metaphysischen Sinne kann es so etwas wie eine *Transtemporalität* geben, physikalisch hingegen ist die Zeit linear”, “En el sentido metafísico, puede existir algo semejante a la *transtemporalidad*; en el sentido físico, por el contrario, el tiempo es lineal” (2008: 224).

⁷⁴ En la teoría del tiempo lineal se concibe que los hechos se suceden uno tras otro, lo que permite establecer una dirección, un sentido que se expresa en la idea de progreso de la historia. La concepción de una visión lineal de la historia converge con la irreversibilidad del tiempo y refiere a una secuencia que va “de acuerdo con el transcurso natural del tiempo y con escasa o ninguna acción paralela o secundaria”, “que tiene efectos que se consideran en una misma dirección” (Real Academia Española, 2015). En su libro titulado *Zeit und Verlust in Nietzsches Philosophie*, Susanne Fernandez expresa “Der lienare Zeitfluss ist ohne Unterbruch, jeder Moment wird von kommendem gefressen”, “El flujo lineal del tiempo no tiene interrupciones, cada momento es devorado por el que le sigue” (2015: 24).

⁷⁵ Friedrich Nietzsche plantea la teoría del tiempo circular en su obra titulada *Die fröhliche Wissenschaft*, teoría que tiene su fundamento en la filosofía del estoicismo. Nietzsche considera que no sólo los acontecimientos, sino también los pensamientos, sentimientos e ideas retornan en una repetición infinita e incansable. Sobre su hipótesis acerca del tiempo circular o del eterno retorno, Nietzsche reflexiona “Das grösste Schwergewicht. Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: "Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!" – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: "du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!" Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmern; die Frage bei Allem und jedem "willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?" würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?”, “El peso más grande. ¿Qué ocurriría si un día o una noche un demonio se deslizara furtivamente en la más solitaria de tus soledades y te dijese: «Esta vida, tal y como tú ahora la vives y como la has vivido, deberás vivirla aún otra vez e innumerables veces, y no habrá en ella nada nuevo; sino que cada dolor y cada placer, y cada pensamiento, y cada suspiro, y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida deberá retornar a ti, y todas en la misma secuencia y

tiempo que puede concebirse como *multidimensional*⁷⁶, pues por momentos se percibe la existencia de dos e incluso tres divinidades en una misma época, o indistintamente interactuando en los tiempos mitológicos e históricos; así como en distintos sucesos por los que discurre la mitología del *Manuscrito de Huarochirí* y que permite concebir así a la dinámica del tiempo, lo cual será analizado con más detalle a continuación.

4. ORGANIZACIÓN TEMPORAL EN LA MITOLOGÍA DEL MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ

La mitología del *Manuscrito de Huarochirí* nos permite identificar tres épocas bien diferenciadas⁷⁷ y una que se ha denominado *transtemporal*; cada una se encuentra representada por una huaca que remite a una percepción distinta del mundo y del funcionamiento del mismo, que se impone con respecto a la anterior y que intenta mostrar una sociedad cada vez más civilizada.

sucesión: y así también esta araña y esta luz de luna entre las ramas, y así también este instante y yo mismo? ¡El eterno reloj de arena de la existencia se invierte siempre de nuevo y tú con ella, granito de polvo!». Si esto sucediera, ¿no te arrojarías entonces al suelo, rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que te ha hablado de esta forma? O quizás has vivido ya alguna vez ese instante infinito, y tu respuesta entonces fue la siguiente: «Oh, tú eres un dios y jamás oí nada más divino!» Si ese pensamiento se apoderase de ti, te haría experimentar, tal y como eres ahora, una transformación y tal vez te trituraría; acerca de cualquier cosa te plantearías siempre la pregunta «¿quieres esto otra vez e innumerables veces más?», y ello pesaría sobre tus acciones como el peso más grande. Y además, ¿cuánto deberías amarte a ti mismo y a tu vida para no desear ya otra cosa que esta última y eterna sanción, este sello?» (2013: 173).

⁷⁶ Se hace referencia a una concepción *multidimensional* del tiempo en la mitología del *Manuscrito de Huarochirí* porque se puede advertir que las divinidades de las distintas épocas interactúan en general, en dimensiones disímiles; las huacas se encuentran presentes no sólo en los referentes míticos, pues se relacionan con los personajes históricos; así mismo, éstas por momentos, actúan simultáneamente en más de una época. Por otro lado, hay tiempos metafóricos que remiten a la realidad y distintas perspectivas que parecen conceptualizarse sin tiempo. Etimológicamente, el término *multi* significa *muchos*; el vocablo *dimensional* es perteneciente o relativo a la *dimensión*, palabra que refiere a “aspecto o faceta de algo”, “cada una de las magnitudes de un conjunto que sirven para definir un fenómeno”. Este último término, al conjugarlo, refiere generalmente a algo inmaterial (Real Academia Española, 2014). En el libro titulado *A different God?: Dionysos and ancient polytheism*, cuya editora es Renate Schlesie, se lee sobre la deidad griega “Dyonisos ist jedoch multidimensional und steht für ein Spiel zahlreicher, sich laufend ablösender Perspektiven und dynamischer Gedankenexperimente”, “Pero Dionisos es *multidimensional* y representa un juego de numerosas perspectivas que se separan continuamente y de experimentos mentales dinámicos” (2011: 341).

⁷⁷ Desde el primer capítulo del *Manuscrito de Huarochirí* son anunciadas las cuatro divinidades que remiten a cuatro épocas.

La primera época, la de Yanañamca Tutañamca, evoca a un tiempo de caos y oscuridad inicial, mas no es descrita esta época en el documento.

La segunda época, la de Huallallo Carhuincho, alude a un tiempo de productividad y abundancia que ya permite vislumbrar cierto grado civilizatorio, pero que colapsa debido al exceso, la sobrepoblación y la escasez imperante, aunque tal vez también por las costumbres antropófagas de su divinidad.

En la época de Pariacaca, la principal divinidad del *Manuscrito de Huarochirí*, se advierte la apertura a un tiempo de ordenamiento civilizatorio que parece más equilibrado, y representa un punto medio entre la ausencia de vida de la primera época y el exceso de la segunda época.

La cuarta época es la de Cuniraya Huiracocha, quien no ocupa un sitio exclusivo en la cronología local sino más bien representa un tiempo particular, ya que trasciende en las otras épocas. Por ese motivo, se le ha denominado *transtemporal*, pues esta divinidad se encuentra al parecer en los momentos más relevantes de la mitología referida a todos los tiempos. El análisis acerca de estas cuatro épocas es lo que se intenta desarrollar a continuación.

4.1. Primera época: Yanañamca Tutañamca⁷⁸

La primera época corresponde a Yanañamca Tutañamca, una divinidad dual conformada por los *ñamcas* negros y los *ñamcas* de la noche, representantes de una época arcaica que es identificada con el caos y la oscuridad. Estas huacas evocan un pasado u origen remoto y tal vez ausente de vida, que es también descrito en las cosmogonías de algunos pueblos y en ciertos relatos que parecen coincidir en sus descripciones acerca de un tiempo de caos y oscuridad inicial.

⁷⁸ Según Gerald Taylor, los *yanañamca* (*ñamcas* negros) y los *tutañamca* (*ñamcas* de la noche) serían los “representantes de una primera época de caos y oscuridad, descrita también en las tradiciones cósmicas narradas por Betanzos, Pachacuti Yamqui Salcamaygua y otros” (Taylor 1987: 1, nota 1).

Respecto a la probable dualidad o pluralidad de Yanañamca Tutañamca, Gerald Taylor opta por la multiplicidad inserta en una clase de *ñamca*⁷⁹:

La presencia de *huc* en el manuscrito quechua no indica que se trate de un dios múltiple [...] *huc* puede significar no solo “uno” y “otro”, sino también “unos” u “otros”⁸⁰ [...] es probable que se refiera aquí no a dos seres sagrados específicos, sino a una clase de *ñamca*. (1987: 1, nota 1)

“En los tiempos muy antiguos había unos huacas llamados Yanañamca Tutañamca. A éstos, en una época posterior, los venció otro huaca llamado Huallallo Carhuincho” (1, 1–2), dice el narrador. La referencia a esta divinidad remota sólo se encuentra en los dos primeros enunciados del primer capítulo del *Manuscrito de Huarochirí*, lo cual no permite realizar un análisis exhaustivo, puesto que no hay un asidero de información al cual remitirse. Por ello, examinaremos otros escritos relativos a un tiempo de caos y oscuridad inicial.

Los pasajes que abordan la creación en las escrituras bíblicas aluden también a un tiempo de caos y oscuridad inicial (Génesis 1: 1)⁸¹. Algo similar se puede advertir en la cosmogonía griega narrada por Hesíodo en su obra titulada *Teogonía. Trabajos y días*, cuando las musas refieren que fue Caos quien existió antes de todas las cosas y quien engendró a Érebo y la negra noche (Hesíodo, fragmentos 115 a 125).

Manuel Marzal recuerda un mito de Urcos sobre las tres eras de la creación – Padre, hijo y espíritu santo – que al parecer ya denotaría una influencia cristiana, pues narra

⁷⁹ No hay una traducción específica para el sufijo *ñamca* en los vocabularios quechua de Domingo de Santo Tomás y de Diego González Holguín; sólo aparece *Ñam* que ambos traducen como *ya*, afirmación que por ejemplo en *Ñam rina* significa *afirmando que es tiempo de ir*. Tampoco figura el término en el Vocabulario de la lengua aymara de Ludovico Bertonio. Véase Taylor 1987: 13, nota 51.

⁸⁰ José María Arguedas se refiere a Yanañamca Tutañamca tanto en singular como en plural (2009: 13).

⁸¹ La cita del Génesis dice textualmente: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas, y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz. Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas”. Se utiliza la antigua versión de Casiodoro de Reina titulada *Santa Biblia*, que fue publicada en 1569 y revisada por Cipriano de Valera en 1602. Cuenta con otras revisiones en 1862, 1909 y 1960. Para las citas se utiliza el nombre del libro, seguido del capítulo y del versículo o versículos.

también un inicio caótico donde todo se encontraría mezclado “La primera es la era del Padre. [...] El primer día de la creación todo estaba mezclado, por lo que no se distinguían los ríos, los árboles, la luz, ni la noche” (Marzal 2000: 27–28).

Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui también se refiere a *ccallacpacha* o *tutayacpacha* como la “época del origen u obscurecer” que corresponde al *purun pacha*. El término *purum* ha sido traducido tanto por Fray Domingo de Santo Tomás como por Diego Gonzáles Holguín como *despoblado*. En cuanto a *pacha*, el primero lo traduce como *tiempo y espacio* y el segundo como *tiempo, suelo y lugar*.

El *purun pacha* parece ser entonces un tiempo o lugar inhóspito, al parecer anterior a la *ñaupa pacha* – pues en ésta ya habitaban los hombres de los “tiempos muy antiguos” – lo que nos lleva a pensar en un tiempo tal vez anterior a la creación del hombre.

Vemos así que estas divinidades representan un tiempo inicial yermo y despoblado donde reina el caos y la oscuridad, deidades que son vencidas por Huallallo Carhuincho, el representante de la segunda época, el cual analizaremos a continuación.

4.2. Segunda época: Huallallo Carhuincho⁸²

La segunda época en la mitología del *Manuscrito de Huarochirí* está representada por Huallallo Carhuincho, quien vence a Yanañamca Tutañamca en un tiempo posterior (1, 2). Esto nos permite identificar en la narración una sucesión de tiempos – anterior y posterior – entre la primera y segunda divinidad, aunque ambos personajes pertenecieron a los previamente denominados tiempos antiguos.

⁸² Cristóbal de Albornoz describe a Huallallo Carhuincho como el “guaca principal de toda la provincia de Yauyos y Guancas [...] un cerro alto y nevado hazia los andes de Xauxa” (Albornoz [1581]: 183, citado por Rodolfo Cerrón Palomino. Según Cerrón Palomino, es acertado el significado que el cronista de Lucanas le da al nombre: “cordillera de nieve amarillenta”. Inédito. Otros cronistas de la época, como Guamán Poma y Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, le dan a Huallallo Carhuincho distintas denominaciones: *Caruancho Uallullo*, *Uallollo* y *Uallallo*).

Huallallo Carhuincho habitó el lugar llamado “Pariacaca⁸³ de arriba”, que luego llegó a ser la laguna Mullococha⁸⁴ debido a las inundaciones que devinieron de las luchas con Pariacaca (8, 4–7). Esta era una zona de tierras cálidas poblada de grandes serpientes, caquis y toda clase de aves muy hermosas y de diversos colores (1, 11), descripción que parece corresponder más a la ceja de selva que a la zona andina.

Cuenta el narrador que Huallallo Carhuincho era animador de hombres⁸⁵, pero no consentía que engendrasen más de dos hijos: de los cuales “el preferido era criado por sus padres” y el otro era devorado por la divinidad (1, 3–5). Se lee también en el *Manuscrito de Huarochirí* que en esa época la gente resucitaba a cinco⁸⁶ días de haber muerto (1, 6)⁸⁷ y que los cultivos maduraban a cinco días de haber sido sembrados (1, 7). Sin embargo, a pesar que la divinidad buscaba ejercer un control sobre la natalidad comiéndose a gran parte de la población, se generaron dificultades de espacio que los hizo vivir en los cerros, en las cumbres y en gran estrechez (1, 9). No llegaba a ser suficiente la recolección agrícola para la sobrepoblación existente, ya que los ciclos de

⁸³ Geográficamente, el nevado Pariacaca es parte de la Cordillera de los Andes donde nacen los ríos Cañete y Mantaro, y tiene dos picos de 5724 y 5571 metros sobre el nivel del mar, razón por la que se le ha caracterizado como una divinidad dual y como nevado bicéfalo. Según el *Manuscrito de Huarochirí*, este lugar fue primero la sede de Huallallo Carhuincho, al parecer la cumbre más alta. César Astuhamán González considera que el cerro San Cristóbal, que se encuentra cerca a ambos picos, es el que representa a Huallallo Carhuincho (2008: 100).

⁸⁴ De más de dos kilómetros de largo, la laguna Mullococha tiene un islote en su interior y cada cierto trecho se pueden observar rocas que contienen en la parte superior representaciones líticas que se asemejan a los cerros que se ven a su alrededor. Según César Astuhamán, esta laguna da origen al río Cañete y su topónimo refiere a su forma redondeada (2008: 106), lo que podría deberse más bien a que se llevaban ofrendas de “concha colorada del mar chaquira, o coral de la tierra”, definición que da Diego González Holguín al término *mullu* (1952 [1608]: 249).

⁸⁵ Véase la nota 28.

⁸⁶ El número cinco aparece de manera reiterativa en el *Manuscrito de Huarochirí* y ha motivado curiosidad e interés por entender su significado. Sin embargo, no existe un estudio exhaustivo que lo analice.

⁸⁷ El deseo de inmortalidad y la necesidad de trascendencia implícita en el regreso de los muertos será modificada en el capítulo veintisiete, en el que se narra el relato de un muerto que regresó al sexto día en lugar del quinto, lo que ocasionó el enojo de su familia que lo esperaba con comidas y bebidas especialmente preparadas para recibirlo. Su mujer lo trató de perezoso y le tiró una coronta de choclo al “ánima”, suceso que podría señalar la importancia de cumplir con los compromisos asumidos en la idiosincrasia andina. El relato concluye en que el ánima emitiendo un silbido se va y desde ese entonces ningún hombre regresa después de morir (27, 7–20).

vida eran tan repentinos que no permitían un equilibrio entre los muertos que resucitaban y la producción que los abastecía, a pesar de la abundancia de cosechas.

Vemos así que el orden de Huallallo Carhuincho colapsa, pues la divinidad no logra armonizar las fuerzas productivas con las necesidades de la población, y los excesos finalmente lo desequilibran. Seguramente eso sucede también por las costumbres antropófagas de su divinidad.

Sin embargo, Huallallo Carhuincho se resiste a dejar el poder y se convierte en el oponente del nuevo orden que habría de imponer Pariacaca, la huaca tutelar y principal divinidad del *Manuscrito de Huarochirí*, con quien se enfrentará en una lucha que es narrada en distintas variantes y en la que se vale principalmente del poder del fuego “un fuego gigantesco, cuyas llamas llegaban casi hasta el *cielo*” (8, 27), dice el narrador.

Pero Huallallo Carhuincho amenaza a Pariacaca en otras ocasiones y de distintas maneras: con una enorme serpiente de dos cabezas conocida como *amaru* (16, 15–18)⁸⁸ que Pariacaca convertirá en piedra clavándole un bastón de oro en medio del lomo; así como con un loro llamado *caque*⁸⁹ que tenía sus alas en forma de lanzas y que Pariacaca se las quebró antes de convertirlo en piedra (16, 21–22).

Finalmente, cuando hizo aparecer el *hugi*, un animal que no ha sido aún identificado pero al parecer se trataría de una especie de roedor que podría ser nefasto, ya que podría corroer las estructuras que mantenían la estabilidad del nuevo orden civilizatorio. Pariacaca llegó a atacarlo con sus lluvias y rayos, pero no logró vencerlo, por lo que “mandó a los hombres del Tahuantinsuyo que capturen al *hugi*” (17, 7). Pero el inasible *hugi* no se dejó capturar fácilmente (17, 16–24), el propio narrador dice “al sobrevivir el

⁸⁸ Cristóbal de Albornoz describe “una beta de mármol blanco de longitud larga que los naturales dicen es la culebra *amaro*, la cual salió de la laguna, se enfrió y se tornó en piedra cuando llegaron los españoles, y a la cual todas las provincias la *mochan* con mucha reverencia cuando pasan por ahí” (Albornoz 1584: 201–202). Esta veta se encuentra entre la laguna Mullococha y el abrigo rocoso la Escalera, tiene 20 centímetros de ancho y se desplaza paralelamente al camino inca (Astuhamán 2008: 105).

⁸⁹ Según Gerald Taylor, *caque* se traduce por *loro grande* en el diccionario ayacuchano de Perroud y Chouvenc, mientras que en el de Ludovico Bertonio se traduce como *paxaro grande y negro* (1, nota 11).

hugi habría podido quitarle algo a la vida de Pariacaca” (17, 18). Según Gerald Taylor pareciera ser “un peligro para la marcha eficaz del mundo y la armonía del orden establecido por Pariacaca” (17, nota 18).

Por más que Huallallo Carhuincho se resistió vehementemente a ser vencido, resultaron inútiles sus esfuerzos, no sólo porque Pariacaca junto a sus hermanos e hijos era más poderoso, sino porque se había vuelto necesaria la institución de un orden que brindara cierto equilibrio y que fuera capaz de ofrecer mayor seguridad a las comunidades de Huarochirí. Huallallo Carhuincho terminó finalmente huyendo hacia la región de los *antis*⁹⁰, mas no se encontraba solo: la mujer llamada Manañamca⁹¹, quien ha sido identificada como *supay*⁹², le mostró su lealtad al luchar también convertida en fuego contra Pariacaca. Ella logró herir en el pie a Chuquihampo, el hijo de Pariacaca, pero al igual que Huallallo fue vencida y huyó hacia la laguna (8, 38–44).

A esa segunda época podría pertenecer también Tamtañamca, a quien en el capítulo cinco se describe como el hombre poderoso que se hizo pasar por sabio, adivino y dios y mantuvo engañada a muchísima gente (5, 11–16), pero su verdadera identidad fue descubierta cuando contrajo una enfermedad cuya causa fue la infidelidad de su mujer, supuestamente la madre de las dos hijas de Tamtañamca, filiación que el narrador no precisa. La alusión a una época de riqueza material parece corroborar el nexo o pertenencia del falso dios Tamtañamca y su familia a la segunda época⁹³. Así mismo, la descripción del entorno natural de ese tiempo podría revelar que se trataría de la época de Huallallo Carhuincho (5, 119–121). Lo cual resulta contrastante con la austeridad de

⁹⁰ El topónimo *Andes* que se utiliza para designar a la cordillera proviene del término *antis*, vocablo que significa el límite o frontera con el mundo amazónico, pero no incluye la Amazonía (Zanelli 2012: 27).

⁹¹ El nombre *Manañamca* contiene la partícula de negación *mana*, por lo que literalmente significa “la que no es ñamca”. Véase la nota 78.

⁹² Véase la nota 27.

⁹³ El grupo familiar de Tamtañamca estaba conformado por la mujer adúltera, la hija mayor con su esposo rico y la hija menor, que es la que se une a Huatiacuri. La familia de Tamtañamca y su pueblo son destruidos por Pariacaca y sus hermanos después de nacer. Al parecer, sólo la hija menor del hombre rico y Huatiacuri pasan al nuevo orden civilizatorio que se instauraría con Pariacaca, la divinidad protectora de las comunidades de Huarochirí, algo que tampoco llega a confirmar el narrador.

Huatiacuri, el hijo de Pariacaca, quien pone en evidencia la falsedad de ese orden y con quien se une la hija menor de Tamtañamca, quien lo acompañará en las pruebas a las cuales Huatiacuri es retado por el cuñado de la mujer y en las que queda vencedor, con la ayuda de su padre Pariacaca y de los animales (5, 63–110). El narrador no explica el motivo por el cual Huatiacuri se une a la hija menor del falso dios (5, 61–62), siendo él predecesor del nuevo orden que instauraría su padre Pariacaca.

No resulta del todo admisible considerar que la hija menor de Tamtañamca y la diosa Chaupiñamca, hermana de Pariacaca, puedan haber sido la misma entidad, como por momentos parece sugerir el texto, ya que no existe una afirmación o negación contundente por parte del narrador⁹⁴. Sin embargo, se lee igualmente en el texto que el zorro de abajo le comenta al zorro de arriba: “Hay una mujer – la hija de ese gran señor – que, a causa de un pene, casi muere” (5, 25), de lo cual el propio Gerald Taylor indica “tal vez se trata de la hija de Tamtañamca; es decir de Chaupiñamca”⁹⁵; un relato que promete contar el narrador pero no llega a hacerlo (5, 26). No obstante, este pasaje permite advertir cierta tendencia de erotismo en esa otra mujer y en Chaupiñamca, la diosa principal de la tercera época, quien “andaba con forma de ser humano y solía

⁹⁴ En el capítulo diez pareciera que a Chaupiñamca se le atribuyese la posibilidad de ser la misma entidad mencionada en el capítulo cinco, pues literalmente se lee: “Ahora vamos a describir a Chaupiñamca. / Se dice que/ Chaupiñamca era hija de un hombre nombrado Tamtañamca, señor de Anchicocha, y mujer del hombre pobre Huatiacuri. Esta historia ya la contamos en el quinto capítulo” (10, 4–6). En el capítulo cinco, sin embargo, el nombre *Chaupiñamca* se encuentra como una nota marginal que ha sido añadida al texto original quechua (34, nota 34). Por ello, resulta revelador hurgar en la etimología del nombre *Chaupiñamca* en los diccionarios de la época colonial. Según Domingo de Santo Tomás el vocablo *chaupi* significa *medio*; Diego González Holguín lo traduce como *mitad, el medio de cosas, lugares o tiempos, u obra*. No se ha encontrado la acepción en el Vocabulario aymara de Ludovico Bertonio. Sobre el significado de *ñamca*, véase la nota 79. El significado del nombre *chaupi* permite, de esta manera, formular una interpretación tentativa en la cual la mujer del capítulo cinco podría ser identificada como la diosa Chaupiñamca. El motivo de esta propuesta permitiría la apertura a una nueva interpretación de dicha mujer, en la cual se convertiría en el vínculo entre ambas épocas, cumpliendo la función de mediadora en la transición de una época materialista basada en el engaño y los excesos, a una época de equilibrio más organizada, armoniosa y civilizada. Si bien, no parece posible pensar en la pertenencia de una divinidad a dos órdenes contrarios, uno profano y uno divino; no obstante, tratándose de mitología, no es posible tampoco afirmarse lo contrario.

⁹⁵ Sobre este enunciado, Gerald Taylor refiere que “La adición de *chay* indica tal vez que se trata de la hija de Tamtañamca; es decir de Chaupiñamca” (5, nota 25 del texto quechua). Lo cual nos lleva a pensar en que la diosa Chaupiñamca es identificada además con la hija de ese gran señor de la huilca de abajo, de lo cual Taylor sugiere la posibilidad de que podría ser la misma entidad que la hija de Tamtañamca.

pecar con todos los huacas” (10, 19) mas “no encontraba un varón a su gusto” (10, 20), hasta que conoció a Rucanacoto que sí logró satisfacerla (10, 23) y por quien decidió petrificarse y morar en Mama cerca de él (10, 24). Sin duda, hay muchas interrogantes por dilucidar en el *Manuscrito de Huarochirí*, con respecto a las divinidades y a la temporalidad implícita en distintos sucesos.

Vemos así que la época de Huallallo Carhuincho evoca un tiempo donde la civilización ya se encuentra instalada, pero el exceso de productividad y de superpoblación no le permite mantener un equilibrio. No parece tampoco ser una época donde los valores de la sociedad se encuentren favorablemente delimitados para beneficio de la población, porque las comunidades vivían en permanente zozobra debido a las costumbres antropófagas de su divinidad.

De ese modo, podemos identificar a Huallallo Carhuincho como el representante de un régimen autoritario que no intenta satisfacer las necesidades de sus súbditos, sólo busca imponer su voluntad sin importarle contar con el consenso de la población, lo que como consecuencia hace que irrumpa la necesidad del nuevo orden que se vislumbra con Pariacaca.

Finalmente, podemos apreciar que ya desde la segunda época se muestra la posibilidad y vigencia de la tercera época, puesto que las luchas entre Huallallo Carhuincho y Pariacaca nos remiten a la tercera época de la mitología narrada.

4.3 Tercera época: Pariacaca⁹⁶

La tercera época en la mitología del *Manuscrito de Huarochirí* está representada por Pariacaca, huaca tutelar y principal divinidad de las comunidades de Huarochirí y de

⁹⁶ En su artículo titulado “Dioses y héroes de Huarochirí”, Rodolfo Cerrón Palomino dice que el nombre de Pariacaca está compuesto por los vocablos *paria* que significa *bermellón* y *caca* que significa *peña, roca, cerro*; por lo que podría traducirse como *peñón colorado*. Inédito.

Yauyos. Es también la época de la diosa Chaupiñamca⁹⁷, a quien en algunos pasajes se le identifica como hermana de Pariacaca⁹⁸. Por tanto, en esa tercera época se hace referencia a los cuatro hermanos⁹⁹ y varios hijos de Pariacaca¹⁰⁰, así como a las cuatro hermanas de Chaupiñamca¹⁰¹, entre otras deidades.

Sobre la concepción de *origen* de esta divinidad, Enrique Ballón Aguirre explica que en los relatos etiológicos del *Manuscrito de Huarochirí*, el término es lexicalizado tanto en su significado de *animación*, como de *creación*. Propone así, que los relatos bajo la denominación *origen* contienen dos configuraciones semánticas: el inicio, surgimiento o causa patente de algo; y la potencia perdurable de algo. Lo cual puede ser identificado en los treinta y un capítulos y los dos suplementos que conforman el documento quechua (2006, 2: 15–20). En el caso específico de Pariacaca, ambas posibilidades se evidencian: el origen, principio o fundación de la divinidad, como su potencial perdurable en el tiempo. Esto se debe a que en el contexto colonial en que fue escrito el *Manuscrito de Huarochirí*, los rituales a esta divinidad se encontraban en plena vigencia, de modo que su potencia vital era una realidad para los pobladores de tales comunidades.

⁹⁷ José María Arguedas describe a Chaupiñamca como “una piedra yerta con cinco alas” (2009: 65). Véase las notas 79 y 94.

⁹⁸ Cuenta el narrador que algunos hombres decían que Chaupiñamca era la hermana de Pariacaca, algo que ella misma afirmaba (10, 10–11); otros pensaban que ambos eran hijos del sol y de Hanan Maclla (13, 62–65); y otros que era la hija de Tamtañamca (5, nota 25 del texto quechua; 10, 5). Véase la nota 94.

⁹⁹ Estos son los nombres de los hermanos de Pariacaca: Churapa, Puncho y Pariacarco. El narrador dice “no sabemos el nombre de uno de ellos” y agrega “aquí quedará en blanco para que lo escribamos cuando lo sepamos” (16: 5–7). En el texto original quechua aparece el nombre de Sullca Illapa, aunque tachado (8, 37 y nota 49; 16, nota 7).

¹⁰⁰ Huatiacuri es el hijo que precede el nacimiento de su padre Pariacaca (5, 8). Chuquihampo es el hijo que lucha junto a Pariacaca y es herido en el pie por Manañamca (8, 43 y 45). Macahuisa es el hijo que Pariacaca envía al Cusco en respuesta a la convocatoria que hace el Inca Tupac Yupanqui (23, 1 y 12). Los nombres de los otros hijos de Pariacaca, empezando por el mayor son: Chucpaico, Chancharuna, Huariruma, Utcochuco, Tutayquiri, Sasenmale (9, 13). “Otro hijo [...] emergió de la tierra. Su nombre era Pachachuyro” (9, 15–16). Los nombres de Sulluyallap y Huarquinri sólo aparecen en la traducción de José María Arguedas (2009: 51 y 55).

¹⁰¹ Estos son los nombres de las cuatro hermanas de Chaupiñamca: a) Según los pobladores de Mama: Cassallaca o Llacsahuato (13, 16), Urpayhuachac y Huichicmaclla (13, 17); b) Según los pobladores Checa: Llacsahuato (13, 20), Mirahuato (13, 24), Lluncuhuachac (13, 38) y Urpayhuachac (13, 48); a estas dos últimas en algunos pasajes se les confunde con Cahuillaca (13, 38–44, nota 45).

Se puede encontrar en el texto tres variantes¹⁰² sobre la fundación u origen de Pariacaca que remiten a distintos tiempos durante la tercera época. La primera variante aparece en el capítulo cinco, cuando, precedido por su hijo Huatiacuri, nace Pariacaca junto con sus hermanos de cinco huevos que se convierten en cinco halcones y luego llegan a ser cinco hombres, los cuales, como seres alados, luchan desde cinco distintas direcciones, utilizando las fuerzas acuíferas de la naturaleza contra Tamtañamca y los pobladores de esa segunda época, a quienes arrastran hacia el mar sin que ninguno se salve (5, 116–118; 8, 24–26).

La segunda variante se halla en los capítulos diez y trece, en los que se sugiere el origen y filiación entre Pariacaca y Chaupiñamca, quienes en la línea ascendente de la genealogía, eran hijos del Sol y de *Hanan Macla*¹⁰³ (10, 10; 13, 4–6). Lo cual supondría una época distinta a la de la primera variante pues la existencia de ambas divinidades remitiría a un tiempo anterior al representante de la segunda época y tal vez incluso que al de la primera época, pues al ser hijos del sol, se constituirían en entidades que proceden de los tiempos primordiales de creación del mundo.

Finalmente, la tercera variante se encuentra en los capítulos catorce y dieciséis, en los que se sugiere que Pariacaca y sus hermanos eran hijos de Cuniraya Huiracocha (14, 4; 16, 4), filiación que no llega a ser afirmada por el narrador de manera contundente.

En la tercera época se describen las facultades de Pariacaca y de las otras deidades que junto con él forman parte de ese tiempo; facultades en las cuales se ven reflejadas las características del nuevo orden civilizatorio que implantaría Pariacaca. Vemos

¹⁰² El narrador del *Manuscrito de Huarochirí* solo describe en detalle la primera variante del acontecimiento fundacional de Pariacaca, el que es atestiguado nada menos que por su hijo Huatiacuri. Carmela Zanelli también se refiere a esa primera variante del nacimiento u origen de Pariacaca descrita en el capítulo cinco, en su artículo aún inédito titulado “Hacia la delimitación de un ciclo mítico. El caso de Pariacaca en el *Manuscrito de Huarochirí*”, el cual expuso en el Simposio sobre el *Manuscrito de Huarochirí*, referido en la nota 14.

¹⁰³ En la traducción de Frank Salomon y George Urioste, titulada *The Huarochirí Manuscript: a testament of ancient and colonial andean religion*, se sugiere que la denominación *Hanan Macla* o “Macla de arriba” refiere a una deidad celestial (1991: nota 339).

manifestarse así a Pariacaca, junto a sus hermanos e hijos, en diversas situaciones en las que puede notarse la valoración que se da a sus cualidades, las cuales son notorias en sus distintas facetas – como valiente guerrero, como organizador de rituales, como dios castigador y educador; así como su preferencia por la astucia en las competencias, su exigencia en la celebración y su tentativa en el amor –, características que serán explicadas detalladamente a continuación.

La faceta de guerrero se evidencia cuando Pariacaca se muestra en imponentes manifestaciones de poder sobre la naturaleza, destacando su superioridad mediante el control de las lluvias torrenciales, los truenos, los relámpagos y tempestades, en las luchas narradas varias veces contra Huallallo Carhuincho (8, 24–44; 16, 14–25; 17, 16–24); así también, en el capítulo cinco, contra los representantes del orden falso de Tamtañamca (5, 118).

Como hemos visto en el capítulo anterior, Pariacaca no llega a destruir a su opositor Huallallo Carhuincho, sólo logra expulsarlo de su espacio con la ayuda de su hermano Pariacarco y su hijo Chuquihuampo, quienes se quedan vigilando la frontera de los *antis* para evitar el regreso de Huallallo (8, 8); así como resguardando la laguna a la cual Manañamca terminó huyendo (8, 46). Lo cual permite situar a ambas divinidades en la segunda y tercera época de la mitología.

La faceta de guerrero se hace visible también en su descendencia, cuando los hijos de Pariacaca se despliegan por la geografía andina durante la expansión territorial sobre los distintos ayllus y comunidades que van conquistando. Sus hijos guerreros más admirados son: Tutayquiri, quien es especialmente reconocido y temido por su fuerza y valentía (12, 12), y finalmente es frenado en su afán de expansión por la hermana de Chuquisuso (12, 15–18); Macahuisa, quien vence a las comunidades que se sublevan contra el inca Tupac Yupanqui y con sus actos llena de gloria a su padre e incluso es

venerado por el propio inca (23, 19–36); Huatiacuri, quien muestra su valentía, determinación y obediencia a su padre, al desenmascarar al falso dios Tamtañamca, representante también de la segunda época. Son ellos quienes dan a conocer a los pueblos la primacía de su padre, que ya nos habría advertido el autor en el prólogo, cuando dice que su intención es narrar las tradiciones de los antiguos hombres, todos protegidos por el mismo padre.

Pero la naturaleza guerrera de Pariacaca podía ser devastadora cuando se indignaba, ya que podía tomar decisiones radicales¹⁰⁴. Eso sucede en los capítulos seis, veinticinco y veintiséis, en los cuales los pobladores se muestran impasibles ante la presencia de la divinidad y lo ignoran en su condición de pobre; más cabe la posibilidad que no lo hayan reconocido¹⁰⁵. Ante tales circunstancias, Pariacaca reacciona condenando su insensibilidad y sin dar una advertencia ni la oportunidad de arrepentirse decide su destrucción repentina, con la excepción de dos personas¹⁰⁶.

Con esos hechos, Pariacaca se muestra en dos facetas: como divinidad educadora, ya que enseña la obligación que hay de atender al prójimo en condiciones de pobreza; y como divinidad castigadora, ya que demuestra lo que sucede cuando se es indiferente al prójimo y al extranjero. Pariacaca parece querer dejar como ejemplo experiencias que marquen la conciencia de los pobladores y les permita recordar valores fundamentales de las comunidades andinas, tales como la empatía y la generosidad.

¹⁰⁴ Tal vez los hechos sucedieron de modo contrario: al ver los indios las implacables tempestades y huaycos, buscan una razón que justifique tales desgracias y hacen referencia al castigo por indiferencia que les ha sido enseñado con la evangelización cristiana. Véase la nota 59.

¹⁰⁵ Pariacaca destruye a los pobladores de las comunidades yuncas de Huayquihusa (6, 9), a los colli de Yarutine (25, 2–3) y a la gente de los cinco pueblos de Pichcamarca en los que también vivían los sutca (26, 3–5), cuando todos se encontraban celebrando y embriagándose. Pariacaca se presenta como mendigo y se sienta en un lugar no muy visible, a esperar que los pobladores compartan con él los alimentos y la bebida, pero ellos no se conducen del prójimo y son destruidos por su indiferencia. Véase las notas 57, 58 y 59.

¹⁰⁶ Véase las notas 57, 58 y 59.

Sin embargo, esa situación pudiera ser más benevolente con Jesucristo y las nuevas creencias que traen los evangelizadores (Juan 3:16)¹⁰⁷, quienes ofrecen la oportunidad de conocer a su Dios mediante la enseñanza de la doctrina cristiana, así como la posibilidad de arrepentirse de su vida anterior y obtener la vida eterna¹⁰⁸, situación que alude además a una existencia futura.

Después de haber apartado a Huallallo Carhuincho y de disponer de cierta seguridad para la organización de las comunidades elegidas¹⁰⁹, Pariacaca instaura su culto religioso e indica cómo los pobladores debían celebrar el ritual: con tres fiestas al año (9, 31). Los nombres de las fiestas con las que guardarían sus tradiciones eran: *Auquisna*, que significa “para nuestro padre”, era la celebración de la pascua de Pariacaca (9, 49 nota 49); *Chaycosna*, que significa “para nuestra madre”, era la celebración de la pascua de Chaupiñamca (9, 50); y finalmente, en el mes de noviembre, celebraban el baile llamado *chanco* que hacían coincidir con la fiesta de San Andrés (10, 39).

En las fiestas prevalecía la música, el canto y la danza, y en éstas se hacían también las ofrendas de los alimentos y animales preferidos de la divinidad. Bailar era una obligación en dichos rituales y ausentarse a las celebraciones era tomado como una falta (9, 56–57).¹¹⁰ Las fiestas estaban precedidas de competencias en las que Pariacaca favorecía a quien llegara primero a la cumbre de un cerro persiguiendo a sus llamas. Y

¹⁰⁷ En el versículo 16 del capítulo tres del evangelio del apóstol Juan se lee “Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo Unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, más tenga vida eterna”.

¹⁰⁸ Santiago López Maguiña propone una evaluación de las creencias cristianas y las expresadas en algunos relatos del *Manuscrito de Huarochirí*, específicamente en alusión a la intolerancia de Pariacaca hacia la indiferencia de los hombres y considera que algunas de dichas creencias ofrecen cierta seguridad, mientras que en otras los hombres se encontrarían más expuestos a los acontecimientos. Estas reflexiones las dio a conocer en la Casa de la Literatura, dentro del ciclo de conferencias sobre el *Manuscrito de Huarochirí*, que se llevó a cabo en junio de 2015.

¹⁰⁹ Pariacaca es el protector principal de la comunidad checa, aunque es venerado también por los yauyos (24, 17) y los concha (31, 43–45). La comunidad checa estuvo conformada por distintos ayllus: Coñasancha de los allauca, Yurinaya de los satpasca, Chupayacu de los sullcpachca, Pacomasa de los yasapa y Chaucachimpita de los muxica (24, 8). Incluso los pueblos yuncas venían con ofrendas rituales desde distintos lugares (9, 101).

¹¹⁰ Véase la nota 48.

como premio, recibía no sólo el aprecio de Pariacaca; la divinidad, además, “atribuía a esa llama el nombre que debía llevar” (9, 45–47).

En su tentativa en el amor la divinidad no resulta ser tan exitosa. Pariacaca se enamora de la hermosa mujer llamada Chuquisuso quien debido a la escasez de agua regaba los campos con sus lágrimas, situación de la cual Pariacaca se aprovecha para acostarse con ella. Pero Chuquisuso, con astucia y determinación, logra conseguir más para su comunidad de lo que había convenido con Pariacaca en los acuerdos previos a que se consolide la unión (6, 30–43).

La relación con Chuquisuso es valiosa para la ubicación del lugar de petrificación de Cuniraya Huiracocha, así como del tiempo que representa. Chuquisuso decide convertirse en piedra en la bocatoma de la acequia Cocochalla (6, 60–64). El narrador agrega: “Cuniraya también se había convertido en piedra y se encuentra más arriba en otra acequia, de nombre Huinconpa” (6, 65), lo cual es una alusión a un tiempo pasado y permite situar a Cuniraya Huiracocha en una época anterior a la de Chuquisuso. No obstante, el texto permite pensar a su vez en la contemporaneidad de los tres personajes en la tercera época¹¹¹.

La época de Pariacaca es también la de Chaupiñamca. A ambos se les llegó a conocer como animadores de hombres¹¹²: él tenía la facultad de alentar a los hombres y ella a las mujeres (13, 7). Mientras que en Pariacaca se ve la sucesión de los seres humanos ya que él tuvo descendencia; en Chaupiñamca se ve la posibilidad y continuidad de los medios de subsistencia, aunque ella no llegara a tener hijos.

¹¹¹ En la traducción de José María Arguedas, la petrificación de Cuniraya Huiracocha parece suceder en una época contemporánea o posterior a la de Chuquisuso, ya que en su traducción se lee: “Y cuando hicieron otro acueducto, por una zona más alta, también en ese tiempo y en ese lugar llamado Huinconpa está ahora Cuniraya, helado e inerte (2009: 43).

¹¹² Se puede observar en el capítulo 4.2 que a Huallallo Carhuincho también se le conocía como animador de hombres. Véase la nota 28.

Chaupiñamca era pues la diosa de la fertilidad y su satisfacción plena la encuentra en Rucanacoto, la divinidad a la cual “los hombres, que tenían un pene pequeño, le pedían [...] que se lo agrandara” (10, 22–24). Luego ambos se petrificaron, sacralizando de esta manera el lugar de culto y los actos relativos a la siembra y a la cosecha, así como los actos de procreación, tanto de seres humanos como de animales.

Chaupiñamca disfrutaba de manera especial el baile llamado *Casayaco*, que los hombres lo danzaban desnudos y todos pensaban que ella se regocijaba de verles “sus vergüenzas”¹¹³ (10, 47–51). Las preferencias de Chaupiñamca permiten identificarla como una divinidad espontánea en su sexualidad y quien animaba a los pobladores a disfrutarla con naturalidad y libre de prejuicios, en concordancia a su función como protectora de la preservación de la vida en las comunidades. Su caracterización permite además situarla en los tiempos primordiales de constitución del mundo, puesto que representa la simiente que posibilita la procreación de todos los seres vivientes.

Chaupiñamca era la mayor de cinco hermanas: Llacsahuato, Mirahuato, Urpayhuachac y se desconoce el nombre de la cuarta. Sin embargo, algunos confundían a Cavillaca¹¹⁴ con la posible cuarta hermana (13, 38–47).

Los hombres preferían exponer sus culpas¹¹⁵ ante Llacsahuato y Mirahuato, porque pensaban que Chaupiñamca les mentía (13, 33–34). Tal preferencia refleja una tensión entre las divinidades, quienes ejercían la función de juzgadoras a diferencia de la función celebratoria que sustentaba Chaupiñamca, lo cual remitiría a un tiempo en que ya se percibía la influencia cristiana.

¹¹³ La concepción de *vergüenza* deviene de la que la moral cristiana le atribuye a la sexualidad y que en el texto es expresada también en el término *hucha*. Véase la nota 48.

¹¹⁴ Al igual que los hermanos de Pariacaca, se desconoce el nombre de una de las hermanas de Chaupiñamca.

¹¹⁵ La noción de culpa en esta parte del relato está relacionada con alguna enfermedad o algún daño sufrido (13, 27).

Cuniraya Huiracocha eligió a Cavillaca para tener descendencia, pero fue rechazado cuando ella convocó en Anchicocha a todos los huacas y huillcas para conocer quien la había embarazado. Todos se presentaron con sus trajes más vistosos, menos Cuniraya que se presentó con un atuendo de mendigo (2, 20–24). Al enterarse de quien era el padre de su criatura, ella huye desesperada hacia el mar donde se petrifica junto a su *wawa*, para evitar un futuro sin los vínculos necesarios para una vida en la que prima la reciprocidad (2, 19–31).

Urpayhuachac tuvo dos hijas con Pachacamac y fue conocida como la mujer que pare palomas y por criar peces en un estanque. Cuando Cavillaca se petrificó en el mar, Urpayhuachac fue en busca de su hermana y en su ausencia, Cuniraya violó a su hija mayor y la menor logró huir (2, 49–51).

Vemos así que Urpayhuachac y sus hijas, así como Cavillaca, son personajes de la tercera época, pero a su vez, son contemporáneas al tiempo de Cuniraya Huiracocha, quien como veremos parece ser anterior a las demás divinidades. Por otro lado, el hecho que en aquella época no hubiera ni un solo pez en el mar, remite también a los tiempos primordiales de Cuniraya Huiracocha, en los que se encontrarían también Urpayhuachac y Cavillaca (2, 53–58).

Pachacamac¹¹⁶ fue una de las dos divinidades más importantes del imperio de los incas, la otra era el sol (22, 4–6). Conocido por su facultad de hacer temblar la tierra cuando se encolerizaba, era muy respetado y temido pues se creía que si movía todo el cuerpo, el mundo se acabaría (22, 24). Los incas le ofrendaban hombres y mujeres que eran enterrados vivos junto a otras ofrendas, en las noches de luna llena (22, 11–13). Pachacamac aparece tangencialmente en la tercera época de la mitología del *Manuscrito de Huarochirí*. En el capítulo dos sólo es nombrado como parte de la historia relativa a

¹¹⁶ Según Rodolfo Cerrón Palomino, Pariacaca es un personaje asociado a Pachacamac. Inédito. No se puede concluir, sin embargo, que Pachacamac sea una divinidad exclusiva de la tercera época; más bien su tiempo parece abarcar otras épocas.

los excesos de Cuniraya Huiracocha con sus hijas, lo que remitiría su existencia a la época de esa divinidad, la cual como referimos, parece ser anterior a las otras deidades; de modo que Pachacamac trascendería también las distintas épocas.

En los capítulos veinte y veintiuno se narra la historia de Llocllayhuancupa¹¹⁷, a quien se identifica como hijo de Pachacamac y quien es demonizado en el relato cuando se aparece ante Cristóbal Choquecaxa, un personaje del contexto colonial, quien vence a la divinidad en sus sueños y en su supuesta realidad. Esa situación sólo confirma de manera fehaciente la creencia del poder de las huacas durante el tiempo de enunciación del texto.

En el capítulo veintitrés se revela nuevamente el poder de Pachacamac, cuando es convocado por el inca Tupac Yupanqui, quien había solicitado la ayuda de las huacas para luchar contra algunas comunidades que se habían sublevado. Pachacamac llega en una litera a Haucaypata, al igual que las otras deidades del Tahuantinsuyo, pero cuando el inca les comunica su preocupación, ninguno de ellos contesta (23, 9–15). El inca amenaza entonces con hacerlos arder y Pachacamac, en forma diplomática, más amenazante, se excusa y le explica que no podía ayudarlo, porque si se movía todos morirían (23, 17–18). Ese relato confirma a su vez, la presencia de los distintos personajes míticos en el tiempo del imperio de los incas.

En esa parte del relato se percibe una tensión de poderes entre el inca Tupac Yupanqui y las distintas divinidades de las comunidades. La amenaza del inca podría hacernos cuestionar los poderes de las huacas como deidades. La renuencia de éstos a luchar contra los pueblos sublevados al inca, les devuelve su jerarquía.

Pariacaca no llega a asistir a la convocatoria del inca, pero envía a su hijo Macahuisa, quien es el único en atender el llamado del inca y salir a conquistar a los rebeldes (23,

¹¹⁷ Rodolfo Cerrón Palomino considera que es más acertado utilizar el nombre de Llocllayhuancu para referirse al hijo de Pachacamac, en concordancia con el que propone José María Arguedas. Inédito.

7–19). La inasistencia de Pariacaca sugiere que como divinidad no podía aceptar una posición de subordinación. Sin embargo, el inca tenía en buena estima a Pariacaca, porque incluso se hizo su *huacsa*¹¹⁸ y ordenó a treinta hombres de Hanan Yauyo y de Rurin Yauyo “servir a Pariacaca en la época de la luna llena” (18, 2–4). Lo cual confirma, asimismo, la jerarquía de las divinidades de la tercera época y otras épocas con respecto a los tiempos de los incas.

Con la llegada de los conquistadores españoles, Pariacaca se enfrentaría a una nueva época que devendría en la conclusión de su orden, porque ellos ignoraron la percepción y perspectiva del mundo andino. El presagio de esa nueva época es vislumbrado por el *llacuas* Quita Pariasca, quien al observar el hígado y el corazón de la llama ofrendada dice “La suerte no es buena hermanos; en el futuro nuestro padre Pariacaca será abandonado” (18, 6–21).

Como hemos podido observar, la tercera época remite a un orden civilizatorio en el cual se instaura un culto ya organizado que contiene pautas específicas para la celebración de los rituales y en el cual Pariacaca, como protector de los distintos ayllus a los que representa, establece las normas y valores que han de regir los aspectos sociales, políticos y culturales de los pobladores de Huarochirí.

El cumplimiento de las normas conlleva a una convivencia más armoniosa y segura, puesto que las comunidades protegidas por Pariacaca fueron menos vulnerables que las que dependieron de Huallallo Carhuincho. Su experiencia de vida llegó a ser además menos azarosa, ya que con Pariacaca se encontraban supeditados a una divinidad que no les pedía a cambio ofrendar a sus hijos.

¹¹⁸ La denominación de *huacsa* en el *Manuscrito de Huarochirí* refiere a una clase de sacerdotes que Pariacaca elige y a quienes les encarga “organizar las pascuas según las tradiciones” que él había establecido (1987: 9, 29, nota 30). Según el Vocabulario de la lengua quechua de Diego González Holguín, el término *huacsa* significa “el colmillo” (1952 [1608]: 172).

Pariacaca sólo espera que los pobladores bajo su protección cumplan con los deberes sustanciales de las comunidades de Huarochirí; deberes que tienen su fundamento en la generosidad, la empatía, la reciprocidad, el compromiso asumido con responsabilidad y la celebración de los rituales que les permitirían conservar sus tradiciones y lograr la trascendencia a través de la conmemoración de sus creencias (9, 104–107).

Vemos pues que Pariacaca es una divinidad que se regocija con el bienestar y el gozo de sus fieles, aunque eso signifique la continuidad no sólo del baile y el canto, sino además de las exultantes y extenuantes borracheras.

Hasta aquí nos hemos referido a las tres épocas de la mitología inscrita en el *Manuscrito de Huarochirí* que se pueden identificar como tiempos sucesivos, en el sentido que contemplan un orden cronológico que el propio narrador establece desde el primer capítulo, sin que sea totalmente excluyente, ya que las divinidades de las distintas épocas interactúan entre sí a lo largo de la narración.

Vemos así que en los tiempos mitológicos de Huallallo Carhuincho y de Pariacaca, representantes de la segunda y tercera época, se puede advertir esa perspectiva *multidimensional* del tiempo a la que nos hemos referido anteriormente, en situaciones tales como el momento, en el que Pariacaca – quien ocupa el lugar primordial de la tercera época – trata de expulsar de su ámbito de influencia a Huallallo Carhuincho, ya que la amenaza de su retorno sigue vigente, y con ello el inminente peligro que Huallallo vuelva a ocupar el territorio, el poder y el lugar preeminente en el imaginario colectivo de las comunidades. Así mismo, se entiende que la época de Huallallo Carhuincho implica la anterioridad de Cuniraya Huiracocha, quien “con su sola palabra [preparaba la tierra para] las chacras y consolidaba los andenes” (2, 5). Igualmente, la época de Pariacaca, la cual es posterior a la de Huallallo Carhuincho, se concibe también como coexistente con la de Cuniraya Huiracocha, de quien se dice podría ser el

padre de Pariacaca (14, 4; 15, 5; 16, 4). Se puede advertir además que en la época de Pariacaca se percibe la presencia de los incas e incluso se vislumbra la llegada de los conquistadores con la lectura que hace Quita Pariasca de los sucesos futuros, percepción que revela una realidad temporal aún inexistente.

El panorama temporal se hace aún más complejo cuando se trata de esclarecer la época de Cuniraya Huiracocha que hemos denominado *transtemporal*, de la cual nos ocuparemos a continuación.

4.4 Época *transtemporal*: Cuniraya Huiracocha

Siguiendo con la cronología de la mitología inscrita en el *Manuscrito de Huarochirí*, la época que se propone como *transtemporal* es la referida a Cuniraya Huiracocha, debido a que esta divinidad no ocupa un sitio exclusivo en la dimensión temporal de la narración y aparece circunstancialmente en los capítulos uno, dos, seis, catorce, quince, dieciséis y treinta y uno – los cuales refieren a distintas épocas – como veremos a continuación.

Cabe resaltar de antemano que no existe una versión definitiva sobre la etimología del nombre de Cuniraya Huiracocha¹¹⁹. Rodolfo Cerrón Palomino se pregunta si Cuniraya hace referencia a un dios regional o más bien “se trata probablemente de la asimilación del héroe civilizador del sur, Huiracocha”, como sostiene Gerald Taylor. Lo que sí parece claro es que “la divinidad local adquiere, por lo menos parcialmente, el nombre del dios lacustre ordenador del mundo”.

¹¹⁹ Para Julio C. Tello, el nombre de Cuniraya estaría compuesto por los vocablos *Con* e *Iraya*. El primer elemento cuyo significado es *vínculo* estaría aludiendo al dios costeño del mismo nombre; Tello no explica el significado del segundo nombre. Gerald Taylor descarta esa hipótesis pero no propone tampoco una etimología de ese término. Rodolfo Cerrón Palomino sostiene que *Coni* no es sólo la versión abreviada de la forma quechua del término *Coñ – titi*, sino que éste sería el derivado de *q'utñi titi* que significa *sol ardiente* y que se habría remodelado como *quni – raua – p* para significar “el que mantiene el calor”, el decir, “el fuego eterno”. Inédito.

Cuniraya Huiracocha era una divinidad cuyo culto estuvo estrechamente unido al de Huiracocha. Al elevar sus plegarias, los hombres agregaban el nombre de Huiracocha al de Cuniraya (1, 16–17), nombre que se encuentra unido también al de otras divinidades en los escritos de varios cronistas: Tiksi Wiracocha y Qaylla Wiracocha de la cultura Wari, en las narraciones de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615); Tonapa o Tarapaca Wiracochanpachayachichachan y también Tonapa Wiracochampacachan, en los escritos de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1613).

González Holguín traduce el vocablo *Cuni* como *cosa larga, o alta* (1591 [1608]: 88) y hace pensar inevitablemente en el dios *Con*, descrito por Francisco de Gómara, como el personaje sin huesos que vino de regiones septentrionales al principio del mundo y quien “en su rápido y ligero recorrido, disminuía las distancias aplanando las sierras y cortando los valles con el solo poder de sus palabras”¹²⁰.

O en la descripción de Bernardo Cobo, quien se refiere a *Con* como el “Criador que no tenía coyuntura en todo su cuerpo, que era ligerísimo, que rompía las tierras con la punta de vara y luego quedaban cultivadas y dispuestas para sembrarse, y que, con sola su palabra, hacía nacer el maíz y las demás legumbres”¹²¹.

La descripción que hace el narrador acerca de Cuniraya Huiracocha en el *Manuscrito de Huarochiri*, permite encontrar cierta similitud con el dios *Con*: “con su sola palabra [preparaba el terreno para] las chacras y consolidaba los andenes” (2, 5)¹²², la cual lleva a considerar la oralidad de un dios hacedor que por medio de su palabra realiza funciones agrícolas, lo que permite advertir cierta coincidencia con el Dios de la

¹²⁰ Francisco de Gómara, citado por Gerald Taylor (2, nota 5).

¹²¹ Bernardo Cobo, citado por Gerald Taylor (2, nota 5).

¹²² Según Rodolfo Cerrón Palomino, el término *Huarochiri* significa “el que hace o construye canales”, aunque se trata de “un epíteto que a simple vista no se condice con el nombre de un lugar o espacio geográfico”, puesto que “hace referencia a un agente implícito responsable del producto de su acción”. Añade que no es inusual encontrar tales nombres en la geografía andina, lo que puede corroborarse con las denominaciones *Pampachiri*, topónimo registrado en Apurímac y Cusco cuyo significado es “el que allana la tierra”; ó *Umachiri*, topónimo de Ayaviri, Puno que se traduce en “el que aprovisiona el agua”. Inédito.

Biblia¹²³, quien organiza la naturaleza al hablar. La palabra de Cuniraya Huiracocha, sin embargo, parece tener una función ordenadora de lo ya existente en el mundo. “Antes que él existiera, no había nada en este mundo” (15, 3), dice el narrador; de lo que se puede entender que el mundo ya existía aunque no hubiese nada en éste.

La importancia de Cuniraya Huiracocha se evidencia desde el primer capítulo del *Manuscrito de Huarochirí*, en el cual el narrador lo identifica como animador de la tierra y del hombre. La veneración que los hombres le tuvieron era expresada en las oraciones que le ofrecían “todas las cosas son tuyas; tuyas son las chacras, tuyos son los hombres” (1, 17), otorgándole así la capacidad de dominio sobre la creación.

En el capítulo quince – al cual Gerald Taylor se refiere como el más “aculturado” – el narrador le atribuye explícitamente la creación de los seres vivos y del propio Pariacaca, así como la creación de la naturaleza. De ese modo, se asemejan sus atributos con los del Dios cristiano, lo que según Taylor no parecería tener correspondencia, puesto que el significado andino implícito en el término *cama – y*¹²⁴ es el de *animar y sustentar*. Sugiere más bien, que la metamorfosis en la interpretación del término se debería a la influencia del cristianismo (15, nota 1).

Se puede encontrar en Cuniraya Huiracocha ciertos atributos que permiten reconocer su capacidad creadora. Como señalamos, era conocido como el constructor de canales de riego y responsable de preparar las andenerías que serían utilizadas para la producción agrícola (2, 5–7); y era fuente de admiración a los ojos de los hombres y de las otras deidades, tanto por su perfectibilidad (1, 18), como por su esplendor y destreza.

Los relatos en el *Manuscrito de Huarochirí* muestran, sin embargo, que Cuniraya Huiracocha es un personaje contradictorio que genera desconfianza e incertidumbre en

¹²³ La oralidad del Dios cristiano trasciende lo cósmico al separar la luz de las tinieblas, las aguas de las aguas y las aguas de la tierra, para formar el cielo, la tierra y el mar (Génesis 1: 1)

¹²⁴ Respecto al concepto del término *cama – y*, se entiende más bien como el de divinidad animadora o sustentadora y no el de un dios que crea *ex nihilo*, como el Dios cristiano. Véase la nota 28.

su condición de *trickster*¹²⁵, como demuestra el capítulo dos. En ese capítulo se le identifica como un ser que pasa por alto las necesidades de los demás: se aprovecha de la bella huaca Cavillaca y la deja embarazada siendo aún doncella (2, 8–10). Así mismo, viola a la hija mayor de Pachacamac – la hija menor logra escapar volando como paloma – (2, 48–51) y humilla a los demás huacas con su astucia y su saber (2, 7; 15, 7). Su carácter voluntarioso se ve reflejado en el destino que atribuye de improviso a los animales (2, 45–46), determinando un mayor nivel de valoración para los que responden lo que él espera escuchar y uno menor para los que no le dan esperanza de alcanzar a Cavillaca, quien huye desesperada al creer que su hijo procede de un mendigo con el que no es posible establecer vínculos de parentesco, una condición imprescindible para la seguridad de la familia y la necesaria reciprocidad del mundo andino.

Vemos así esa otra faceta de la personalidad de Cuniraya, en su modo de reaccionar que parece ser sintomático de una entidad que se conduce sin planificación ni sensatez, como un ser inconsciente que define los destinos desde su egoísmo e impulsividad.

Sin duda, nos enfrentamos a un personaje complejo y versátil que está cargado de una fuerza simbólica, avasallante y constructiva, y que al mismo tiempo es una entidad destructiva que genera desconfianza y confusión.

No obstante, la duda que surge en el lector con respecto a Cuniraya Huiracocha no es sólo una cuestión relativa a su personalidad. Resulta difícil identificar la época de esta divinidad, pues desde el primer capítulo del *Manuscrito de Huarochirí* el propio narrador afirma no saber si Cuniraya Huiracocha habría existido antes o después de Huallallo Carhuincho y de Pariacaca (1, 15).

¹²⁵ El término inglés *trickster* es comúnmente utilizado para describir divinidades mitológicas, religiosas o del folklore, cuya principal característica es ser una especie de personaje pícaro, burlador o embaucador que no respeta las normas de comportamiento. Una investigación sobre el *trickster* en el *Manuscrito de Huarochirí* la hace Tania Torres Oyarce en su Tesis de Licenciatura, 2014.

La duda se acrecienta cuando en la versión de José María Arguedas el narrador dice “en aquel tiempo existió un huaca llamado Cuniraya, existió entonces” (2009: 13), donde la precisión “aquel tiempo” y “existió entonces” parece aludir al tiempo mitológico de Pariacaca ya que previamente el narrador se refirió a éste; no obstante, pudiera también tratarse de ese tiempo ancestral y remoto.

La comprensión se torna aún más compleja para el lector cuando se lee el título del capítulo quince¹²⁶ de la edición de 1999 de Gerald Taylor, en el que literalmente dice “aquí vamos a escribir sobre lo que hemos mencionado en el segundo capítulo, es decir: si Cuniraya existía antes o después de *Carhuincho*” (1999: 15, 1)¹²⁷. El narrador no llega a revelar como válida ninguna de las opciones, pero del propio texto se puede deducir la precedencia de Cuniraya Huiracocha con respecto a Huallallo Carhuincho, de lo cual se entiende que en la segunda época funcionase óptimamente la agricultura, pues las cosechas se recogían a cinco días de haber sido sembrados los campos (1, 7).

De la descripción que hace el narrador en el capítulo quince, sobre la capacidad de Cuniraya Huiracocha como *creador*, se podría inferir que esta divinidad sería incluso anterior a Yanañamca Tutañamca, la deidad dual de la época del caos y la oscuridad. Sin embargo, la comprensión se complejiza más cuando en los capítulos catorce y dieciséis, el narrador indica que Cuniraya Huiracocha era al parecer el padre de Pariacaca y de sus hermanos, aunque no llega a afirmar dicha filiación “algunos dicen que, según la tradición, Pariacaca era hijo de Cuniraya Huiracocha” (14, 4; 16, 4).

Asimismo, cuando al final del capítulo seis el narrador señala la extinción de Cuniraya en un acueducto ubicado en la zona más alta de la acequia Huincompa, así como su

¹²⁶ El título del capítulo quince de la versión original quechua también refiere a Huallallo Carhuincho, se lee textualmente: “kaymantam iskaynin capitulo rimasqanchikta cunirayap caruinchumanta ñawpaq kasqantapas o quipan kasqantapas quillqasun” (15, 1).

¹²⁷ En su edición de 1987, Gerald Taylor coloca el nombre de *Pariacaca* en lugar de *Carhuincho*, es decir, no como figura en el documento quechua. José María Arguedas omite ambos nombres y traduce así: “[...] de cómo Cuniraya fue muy antiguo o posterior, seguiremos escribiendo” (2009: 87).

conversión en piedra¹²⁸ cercana a la de Chuquisuso, petrificación que parece ocurrir en aquel tiempo o antes de ella, en la versión de Gerald Taylor (6, 65–66); o, en aquel tiempo o después de ella, en la de José María Arguedas (2009: 43). Este pasaje causa desconcierto – esta vez en relación a si su extinción habría sido antes o después de Chuquisuso, o contemporánea a ésta –, ya que en el capítulo catorce el narrador afirma que Cuniraya existía desde tiempos muy antiguos (14, 2) y José María Arguedas agrega “más antiguo que Pariacaca y que todos los demás huacas” (2009: 83), remitiendo su existencia a los tiempos primordiales.

En ese mismo capítulo catorce, se puede advertir que Cuniraya Huiracocha se halla presente en la intersección del mito y la historia, cuando el narrador anuncia que describirá el fin de esta divinidad (14, 5) y a continuación relata cuando esta divinidad se dirigió al Cusco para hablar con el inca Huayna Cápac. De ahí ambos se dirigieron al Titicaca, donde el huaca le contaría al inca sobre su existencia (14, 7) pero no lo hace. Le indica, más bien, que dé instrucciones a sus brujos, a sus sabios y mensajeros, para que se dirijan a las tierras de abajo y le digan a su padre¹²⁹ – refiriéndose al padre de Cuniraya – que le entregue a una de sus hermanas. De los mensajeros se dice que unos eran animados por el cóndor, otros animados por el halcón y finalmente, el que podía volar animado por la golondrina llegó primero y dio el mensaje al padre de Cuniraya Huiracocha. A cambio recibió una *taquilla* que contenía “una señora muy elegante y muy hermosa, su cabello era como oro crespo; estaba vestida con ropa finísima y su tamaño era minúsculo” (14, 8–30). Con esta mujer, a quien el inca Huayna Cápac llamó

¹²⁸ Ese petrificarse y perseverar en la piedra no parece implicar la no existencia, parece ser más bien una manera de trascender como objeto de culto para no quedar en el olvido como divinidad y como huaca, porque en el simbolismo se garantiza la continuidad del ritual. Celia Rubina clasifica los tipos de petrificación que se presentan en el *Manuscrito de Huarochirí*, el que diferencia según los tipos de sanción: positiva o negativa, reflexiva o transitiva, y sus diferentes combinaciones, en su artículo titulado “La petrificación en el *Manuscrito de Huarochirí*”. *Mester* 21.2 (1992): 71–82.

¹²⁹ Gerald Taylor supone que tal vez se ha asimilado aquí a otro hijo de Pachacamac. Es posible que en la alusión a su padre se refiera al propio Pachacamac, ya que Cuniraya Virachocha indica que se dirijan a las tierras de abajo y le soliciten una hermana a su padre (14, 12 nota 12).

su *ñusta* y su *coya*, según Gerald Taylor (14, 29); y su *princesa y amor*, según José María Arguedas (2009: 85), terminaría desapareciendo bajo la tierra.

Sin embargo, antes de abrir el cofre que inundaría de luz el lugar (14, 27–28) Cuniraya le habría dicho a Huayna Cápac “Inca, sigamos este *pachac*¹³⁰. Yo, sí, yo entraré a este *pachac*; y tú entra a ese otro *pachac* con mi hermana. Ni tú ni yo debemos encontrarnos, no” (2009: 85). Luego de esas palabras, ambos desaparecen en distintas direcciones. Y el narrador agrega “Así estaban las cosas cuando los huiracochas aparecieron en Cajamarca” (14, 32), circunscribiendo así los sucesos en el tiempo de la conquista.

Dadas las circunstancias, la inmersión en un *pachac* distinto parece sugerir un período de resguardo para ambos debido al peligro inminente, ya que la época de la conquista devendrá en el ocaso del imperio incaico y, por ende, se vislumbraba el peligro de la desaparición de Cuniraya quien, como divinidad, sería extirpado.

Al evitar una muerte segura, ambos personajes se sitúan en el plano de la leyenda, pues al no llegar a confirmarse su derrota, la heroicidad se impone, ya que el inca podría continuar inmutable e invencible en la historia. Lo cual es confirmado por el propio inca Huayna Cápac, quien da instrucciones a un hombre que era miembro de su ayllu, de continuar su gobierno en su ausencia, diciéndole: “Tu vete; vuelve al Cusco y di en lugar mío que eres Huayna Cápac” (14, 29).

De lo cual podría inferirse que la muerte no afecta al inca Huayna Cápac, es a su doble a quien aniquilan los conquistadores, ya que él se encuentra en una dimensión de tiempo y espacio que lo hace inmortal en la historia (14, 31, nota 31).

¹³⁰ En su *Lexicón*, Fray Domingo de Santo Tomás traduce *pachac* como *ciento y número*. José María Arguedas ha preferido no traducir *pachac* porque “*cien* no es coherente con el sentido de dirección, área geográfica o agrupación social” que parece aludir el texto. La traducción de Gerald Taylor dice “*Inga*, vamos a trazar una línea aquí en el suelo; yo entraré en la tierra por este lado; por ese otro lado tú entrarás en la *tierra* con mi hermana; tú y yo no nos volveremos a ver” (14, 26).

De modo similar, Cuniraya Huiracocha se desliza bajo la tierra (14, 26), a través del misterio de las profundidades, dejándolo en esa otra dimensión que lo hace inmortal: el mito y, por ende, permanece abierta la posibilidad de su retorno.

Como hemos podido advertir, no es posible situar a Cuniraya Huiracocha en una época determinada, ya que se le atribuye la capacidad de romper el orden temporal y atravesar distintas eras. No obstante, no es posible tener certeza absoluta sobre su época primigenia, su presencia se impone y tiene relevancia en distintos pasajes a lo largo de la narración. Cuniraya Huiracocha se encuentra, al parecer, desde el inicio de los tiempos o tiempos primordiales del constituirse de las cosas, pues es creador de los cerros, los ríos, las fuentes, e incluso tal vez de los hombres. Es también él, quien se encarga de la designación de atributos de los animales, lo que determinará su mayor o menor grado de valoración como especie dentro del mundo animal y como consecuencia influirá en su forma de vida. Asimismo, es quien con su sola palabra implementa la conformación de andenerías y circuitos de irrigación en las cuales se sucederán los ciclos de las siembras y cosechas (2, 5–6). Y quien sirve de estímulo a los maestros tejedores en el perfeccionamiento de sus telares y a todos los hombres en la optimización de sus actos y labores (1, 18–19). Todo lo cual, permite a su vez, demarcar su presencia dentro de un tiempo de ordenamiento civilizatorio.

Cuniraya Huiracocha se encuentra asimismo, en los sucesos previos al ocaso del imperio de los incas, tiempo en que se resalta el valor de su existencia y se da énfasis a la importancia de establecer vínculos familiares con el inca Huayna Cápac, lo cual confirma además su presencia en la interacción entre el mito y la realidad.

Finalmente, ha de hallarse presente incluso en la posteridad, ya que Cuniraya Huiracocha promueve la institución del culto que ha de perdurar hasta nuestros tiempos,

en el relato en el cual se describe el amor entre Collquiri y Capyama¹³¹, que se celebra cada año en las comunidades de Huarochirí, por lo que podría decirse que el culto continúa vivo a pesar del paso del tiempo¹³².

Vemos así que Cuniraya Huiracocha es una divinidad que no ocupa un lugar único en la dimensión temporal de la mitología, sino más bien él se encuentra en cada cambio de paradigma, y por tanto, su existencia rompe en forma evidente cualquier teoría acerca del tiempo. Esta divinidad parece perpetuarse en esa especie de tiempo *multidimensional* difícil de definir, por no ser un tiempo estático e inmutable, sino, más bien una conjunción de momentos que se superponen, coinciden, se alargan y entrelazan entre el pasado y el presente, e incluso el futuro, y en los cuales, de alguna manera, la deidad actúa simultánea y alternativamente junto a las divinidades de las diferentes épocas.

5. CONCLUSIONES

El *Manuscrito de Huarochirí* puede ser considerado un testamento andino, ya que en él se revela, cómo en las comunidades del Corregimiento de Huarochirí – periféricas al mundo incaico del Cusco y al centro colonial de la Ciudad de los Reyes – se configura una identidad, articulada en los relatos que recuerdan las creencias y hazañas de sus dioses protectores, sus rituales y celebraciones. Lo cual sin duda resulta sobremanera paradójico, pues al ser escrito en un tiempo tan conflictivo como el proceso de extirpación de idolatrías, llevado a cabo por la Iglesia Católica bajo la autoridad del padre Francisco de Ávila – quien tuvo a su cargo la Doctrina de San Damián de

¹³¹ El relato sobre Collquiri y Capyama, narrado en el capítulo treinta y uno del *Manuscrito de Huarochirí*, muestra ciertas similitudes con la historia de Cuniraya Huiracocha y Cavillaca, mas parece ser una versión del relato hecha para Cuniraya, puesto que Collquiri sí demuestra su belleza ante Capyama y obtiene la reciprocidad afectiva.

¹³² Frank Salomon reflexiona acerca de la vigencia contemporánea del relato sobre el amor entre Collquiri y Capyama en su ponencia titulada “Los manuscritos actuales de Huarochirí”, en el Simposio realizado en el año 2013, referido en la nota 14.

Huarocharí –, el documento muestra una insistente situación de delaciones y transgresiones que afectaron profundamente el normal desenvolvimiento de las comunidades indígenas.

Como sujeto histórico, el narrador revela los relatos orales heredados y compartidos por la comunidad de su tiempo, los cuales refieren al momento en que se estructura la concepción sobre sus orígenes; momento en el cual se instauran los rituales y las divinidades que prevalecen y continúan siendo veneradas en el presente del narrador. El *ahora* de ese entonces es pues susceptible a las tres épocas que convergen en el presente del narrador: la época prehispánica, aquella del imperio de los incas y la época de los colonizadores. Esta última, a su vez, estaría conformada por dos etapas que también coexisten: una de evangelización y otra de extirpación de idolatrías, ya que a pesar que la extirpación haya sido asimilada posteriormente, la evangelización subsistirá en los tiempos de la destrucción de ídolos.

No obstante, es imposible conocer los acontecimientos históricos tal y como realmente sucedieron, sea por la distancia del tiempo transcurrido o porque esta es narrada desde la perspectiva de un sujeto inmerso en un momento conflictivo, en que se condena de manera rotunda las antiguas creencias, debido al renovado celo de las campañas de extirpación que pretende satanizar a los ancestros, seres antes profundamente venerados en la comunidad. Precisamente, debido a esa conflictividad, el retrato de la memoria de las comunidades, expresado en el *Manuscrito de Huarocharí*, hace de éste uno de los documentos más valiosos de la cultura andina, pues permite acceder a las creencias de origen de una comunidad en las que se sostienen las tradiciones de su presente histórico, las cuales trascienden las distintas percepciones del tiempo inscritas en la propia mitología.

La religiosidad de las comunidades andinas descrita en el *Manuscrito de Huarochirí* diviniza un sinnúmero de seres y lugares, ya que los cerros, las lagunas, las constelaciones; incluso plantas y animales, entre otros, pueden ser por igual deificados¹³³. Sus ancestros son también venerados y los muertos los acompañan en sus celebraciones. El potencial energético se concentra en las divinidades que ellos denominan *huacas* y que se consagran en su petrificación. Las huacas tienen para las comunidades indígenas un carácter sagrado pues les ofrecen protección y esperanza, pero a su vez pueden indignarse y destruir la vida humana. Por lo que pueden ser vistas como potencias a la par benevolentes y amenazantes (Ortiz 1995: 165).

La cosmovisión andina incluye entre sus divinidades tanto a seres vivos como a elementos inertes que confluyen en aquel todo impredecible que es su existencia, ya que la vida de los pobladores transcurre al unísono con los elementos de la naturaleza. Pero, así como las divinidades exigen veneración, honra y ofrendas, los hombres también exigen a sus divinidades que les brinden agua para sus tierras y la fertilidad de sus sembríos. El agua es un elemento indispensable para la vida y Pariacaca, la divinidad principal del *Manuscrito de Huarochirí*, la representa. Ante la incertidumbre de la naturaleza, los habitantes de Huarochirí crean a sus dioses como dadores del agua y el sustento para la continuidad de la vida.

Con la llegada de los conquistadores españoles la religiosidad andina se ve afectada por la exclusividad del culto cristiano, pues no se les permite venerar a sus propias divinidades. No obstante, ellos se ingenian para adorarlas en secreto y en simultáneo con las fiestas cristianas, lo que a su vez les brinda la oportunidad de asimilar al Dios cristiano dentro del panteón de divinidades andinas.

¹³³ Véase la nota 44.

En este trabajo se ha proporcionado evidencia que demuestra que en la mitología del *Manuscrito de Huarochirí* es posible establecer una organización temporal en la cual se logra identificar tres épocas bien diferenciadas que parecen ser épocas sucesivas, pues se imponen con respecto a la anterior y muestran una sociedad cada vez más civilizada: la primera es la época de Yanañamca Tutañamca; la segunda es la época de Huallallo Carhuincho y la tercera, aquella de Pariacaca, huaca tutelar y principal divinidad de las comunidades aludidas en el texto quechua. Adicionalmente, se observa una época que se ha denominado *transtemporal*, la cual trasciende en el tiempo, ya que Cuniraya Huiracocha no remite a un tiempo específico; su presencia irrumpe la secuencia de los distintos relatos y parece hallarse presente en cada cambio de paradigma y en los momentos más relevantes de la mitología del *Manuscrito de Huarochirí*. Cada una de estas épocas se encuentra representada por una divinidad principal que remite a una visión distinta del mundo y a maneras disímiles de concebir el funcionamiento del mismo.

Las tres épocas sucesivas denotan un orden que sugiere continuidad, ya que se puede entrever una secuencia que va desde el tiempo de Yanañamca Tutañamca, un pasado inmemorial, privado de cualquier vestigio de civilización e inserto en una etapa de caos y oscuridad inicial, a la cual el texto quechua no hace alusión. Se atraviesa después por una segunda época de mucha productividad, caracterizada por una superabundancia y por excesos en distintos ámbitos. Pero paradójicamente, ese tiempo de auge no perdura, ya que los hombres sienten un irreparable dolor al verse obligados a ofrecer en sacrificio la vida de uno de sus hijos al dios Huallallo Carhuincho. La explosión demográfica es tal que, pese a la abundancia reinante, las innumerables dificultades con dicha deidad conllevan a un tiempo de escasez, de desequilibrio y desarmonía. Esa segunda época denota una aparente contradicción que toma forma en una dicotomía recurrente entre el

exceso y la exigüidad, entre la belleza de los pájaros y el horror de la antropofagia de su huaca protectora que no logra converger en la proporción necesaria para la subsistencia y la seguridad de las comunidades. El orden de Huallallo Carhuincho representa pues el ideal innato y la añoranza por una utópica inmortalidad, solo realizable en el deseo más profundo e intrínseco de los seres humanos¹³⁴. En la tercera época, por el contrario, se consolida la institución de un orden civilizatorio que contiene normas de conducta y al parecer resulta ser más seguro y al mismo tiempo tolerable, a través de las ceremonias rituales entre las que se encuentran entrelazados las competencias de llamas, el baile y la alegría desbordante, con extenuantes momentos de embriaguez. Sin embargo, la vulnerabilidad de las comunidades de Huarochirí en la época de Pariacaca es también una realidad contundente, pues incluso la divinidad más ecuánime, otorga castigos funestos (26, 1–22). El orden civilizatorio de Pariacaca no los exenta tampoco de la implacable naturaleza que destruye sus cosechas con las terribles sequías y los temibles huaycos que alteran la sustentabilidad de su economía. Lo imprescindible de confiar en sus creencias y revivir sus tradiciones es que eso les permite equilibrar – junto al deseo implícito en los rituales y sacrificios – sus expectativas de supervivencia. En esas tres épocas es como si se pasara del vacío del caos y oscuridad inicial a un tiempo intermedio – aún salvaje – que termina desbordándose por la sobreabundancia, para dar paso a un sistema más admisible y medido con la llegada de Pariacaca.

Si bien esas tres épocas son al parecer consecutivas no se les entiende necesariamente como cerradas o cancelatorias, ya que una no concluye cuando empieza la otra, sino más bien parece coincidir la presencia de dos e incluso tres divinidades de manera simultánea en una misma época. Eso se puede notar en el caso de Huallallo Carhuincho

¹³⁴ El deseo de inmortalidad ha sido motivo de muchos estudios en la historia de la filosofía y la literatura. En la Biblia también se puede hallar referencias que aluden a este tema: “Todo lo hizo hermoso en su tiempo; y ha puesto eternidad en el corazón de ellos, sin que alcance el hombre a entender la obra que ha hecho Dios desde el principio hasta el fin” (Eclesiastés 3, 11).

que interactúa en distintas ocasiones con Pariacaca y aunque es vencido por él no llega a morir, sólo es desterrado a la región de los *antis*; lo cual supone además la presencia previa del padre de Pariacaca, quien podría ser Cuniraya Huiracocha.

Por otro lado, la vigencia de Cuniraya Huiracocha parece remontarse a los tiempos primordiales de creación del mundo y de los hombres, pues se encuentra tanto en el tiempo de ordenamiento de los medios de productividad como en el de designación de atribuciones de las especies animales, y porque sirve también de guía o ejemplo para la perfectibilidad en el arte de los tejedores. Aleatoriamente, vemos que Cuniraya Huiracocha se halla presente en el tiempo de los incas, justo antes de la llegada de los españoles y posiblemente en el tiempo de enunciación del texto, que es el presente del narrador del *Manuscrito de Huarochirí*. Por tales motivos, a la época de Cuniraya Huiracocha se le ha denominado *transtemporal*.

Sin embargo, al observar la naturaleza del tiempo mitológico del mundo andino en el *Manuscrito de Huarochirí* se ha podido advertir una relación de sucesos que sobrepasan la comprensión humana y que nos permite sugerir una percepción *multidimensional*¹³⁵, la cual se refleja por ejemplo, en la interacción entre las huacas de la segunda y la tercera época, porque si bien la historia se va desarrollando paulatinamente en una suerte de encuentros y desencuentros que son como estímulos que modifican los estados anteriores, se logra producir la síntesis que permite el paso a un orden más equilibrado, como propone Pariacaca, quien finalmente condena a Huallallo Carhuincho a comer perros – como este antes solía comer niños – dándole el mismo castigo a los huancas¹³⁶, a quienes se les conoce desde entonces como “huancas come perros” (9, 4–7).

¹³⁵ Véase la nota 76.

¹³⁶ Los hombres denominados *huancas* son pobladores de algunas comunidades de Huarochirí, específicamente conforman los pueblos que estuvieron bajo la protección de Huallallo Carhuincho, el representante de la segunda época.

Esa *multidimensionalidad* se ve reflejada aleatoriamente en diversas situaciones, tales como, cuando en el capítulo cuatro el narrador refiere que “en los tiempos antiguos, murió el sol y la oscuridad duró cinco días” (4, 2–3), y en otros momentos metafóricamente oscuros, como los cinco días de muerte que los hombres deben aceptar antes de volver con sus seres queridos y en los niños recién nacidos que devora Huallallo Carhuincho y de quienes no se sabe si regresan. Así mismo, esa perspectiva del tiempo se revela cuando el hombre pobre Huatiacuri precede el nacimiento de su padre, Pariacaca, y sin embargo, es dirigido por la divinidad en los sucesos relativos a Tamtañamca y su familia en el capítulo cinco; o en el momento en el que Pariacaca pone de guardián a su hijo en la puerta de los *antis* para no permitir el regreso de Huallallo, por lo cual se entiende que la posibilidad de su retorno sigue vigente, ya que si su tiempo estuviera cancelado, no habría necesidad de prevenir su posible regreso¹³⁷.

Dicha *multidimensionalidad* se advierte además en una instancia en particular: las creencias sobre la mitología de la tercera época prevalecen en el *ahora* del contexto colonial del narrador, un presente que no sólo remite al tiempo del período precolombino, sino también al del imperio incaico y al de la presencia de los conquistadores españoles. Por lo que, aunque dichos tiempos no sean parte de la mitología, sino de la historia, en ellos se revela la vigencia del culto a Pariacaca que se mantiene vivo a través de las celebraciones y rituales del contexto colonial. Eso se evidencia en algunos relatos, en los cuales seres mitológicos se relacionan con personajes históricos, como es el caso de Cuniraya Huiracocha con el inca Huayna Cápac, en el capítulo catorce; o el de todos los huacas – a excepción de Pariacaca – que responden al llamado del inca Túpac Yupanqui, en el capítulo veintitrés. De modo que

¹³⁷ En forma similar, en el presente colonial, tanto la Iglesia Católica, representada por Francisco de Ávila como Pariacaca, parecen ser similares en el sentido de que ambos quieren anular o cancelar el tiempo pasado, pero eso no significa que lo logren, ya que Huallallo Carhuincho parece ser siempre una amenaza y por eso la necesidad de vigilancia; en cuanto a Francisco de Ávila y la Iglesia Católica, su presencia no evita que los indios continúen adorando a sus huacas, aunque lo hagan en secreto.

el encuentro entre los tiempos históricos y los seres mitológicos a quienes celebran, sugiere una coexistencia que trasciende a las épocas, puesto que en el tiempo de los incas no parece haber conflicto con los rituales de veneración a las distintas divinidades, lo cual se debe a que la política inca suponía la asimilación de las huacas locales de las poblaciones a las que sometían. De modo similar, en el tiempo de la conquista, a pesar del conflicto reinante, los indios continuaron adorando a sus divinidades en secreto.

Esa perspectiva *multidimensional* del tiempo se perfila de forma explícita en el caso de Cuniraya Huiracocha, en el momento en que dicha deidad traza una línea en el suelo y al igual que el inca Huayna Cápac entra a las profundidades de la tierra. Este episodio alude a una suerte de vivencia paralela que comparten el dios y el inca indistintamente; vivencia que es ratificada por el inca Huayna Cápac quien se apresura a enviar a un miembro de su ayllu al Cusco para que éste gobierne en su lugar (14, 29). De esta manera se revivifica el recuerdo épico de la existencia tanto del inca Huayna Cápac, como de Cuniraya Huiracocha, lo cual simboliza un encuentro y confluencia entre el mito y la realidad.

De manera semejante, se puede notar en los relatos del *Manuscrito de Huarochirí* cómo se establecen los ciclos de la vida, los cuales se suceden en las estaciones y en la naturaleza, y que como parte de la propia condición humana se desplazan entre los rituales, el trabajo, la salud y el placer¹³⁸. Las comunidades andinas mantienen sus tradiciones en la continuidad de la vida diaria, las cuales han trascendido a pesar del paso del tiempo. Algunas actividades como las labores de siembra y cosecha, así como la limpieza de acequias descritas en el texto son fundamentalmente comunitarias, tal como lo eran en el pasado. Igualmente, se continúa celebrando en las comunidades de Huarochirí la ceremonia del primer corte de pelo de los niños que aparece en el primer

¹³⁸ La pintura de Nicolas Poussin cuyo título es *Danse de la Musique du Temps* representa los ciclos del tiempo y las estaciones. Fue pintada entre 1634 y 1636 por encargo de Giulio Rospigliosi, quien más tarde llegó a ser el Papa Clemente IX (London: Wallace Collection)

suplemento del texto, así como la conmemoración del relato de amor entre Collquiri y Capyama, descrito en el capítulo treinta y uno.

Como hemos demostrado en este trabajo, la dimensión temporal en la que se desenvuelven las divinidades en la mitología del *Manuscrito de Huarochirí* parece trascender desde épocas remotas, las cuales emergen de un tiempo de caos y oscuridad inicial a un orden más civilizado establecido por Pariacaca, la divinidad principal de las comunidades originarias de esas poblaciones. Se ha considerado apropiada la denominación *multidimensional* para referirse a la naturaleza dinámica del tiempo en el *Manuscrito de Huarochirí*, pues ciertos relatos remiten a dimensiones múltiples e incluso simultáneas a los sucesos que representan y porque la vigencia de algunas tradiciones perdura entre esas comunidades incluso hasta nuestros días.

La *transtemporalidad* de las divinidades en la mitología otorga al texto un carácter de universal, dado que no son relatos que remiten a un período de tiempo específico, sino creencias inherentes a la esencia de los orígenes del pensamiento humano. Por esta razón, el conocimiento contenido en las tradiciones de los pobladores de Huarochirí debe ser valorado en su dimensión de legado cultural y como patrimonio bibliográfico de la humanidad, para su preservación y difusión a las generaciones venideras, ya que precisamente lo significativo y trascendente es su universalidad como obra sin tiempo aplicable a toda época.

6. BIBLIOGRAFÍA

6.1. Fuentes primarias

Ritos y tradiciones de Huarochirí

1987 Trad. Gerald Taylor. 3a ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Dioses y hombres de Huarochirí

2009 Trad. José María Arguedas. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

6.2. Fuentes secundarias

Acosta, Antonio

1987 “Francisco de Ávila. Cusco 1573(?) – Lima 1647”. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. 551–616.

Acosta, Joseph de

2008 [1590] *Historia natural y moral de las indias*. Ed. Fermín del Pino. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Adorno, Rolena

1995 “Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial”. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 21.41: 33–49.

1988 “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 14.28: 55–68.

1988 “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales

Hispanoamericanos”. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 14.28: 11–27.

Albornoz, Cristóbal de

1984 [1584] “Instrucción para descubrir todas las huacas del Piru y sus camayos y haciendas”. *Revista Andina* 2 (1): 194–222.

Angulo, Domingo

1936 “Los concilios limenses”. *Revista Histórica* X.I: 5–44.

1936 “Los concilios limenses”. *Revista Histórica* X.II: 125–160.

1936 “Los concilios limenses”. *Revista Histórica* X.III: 245–283.

1937 “Los concilios limenses”. *Revista Histórica* XI.I: 5–23.

1937 “Los concilios limenses”. *Revista Histórica* XI.III: 223–263.

Aparicio Quispe, Severo

1972 *Influjo de Trento en los concilios limenses*. Madrid: Raycar.

Astuhumán González, César W.

2008 “Los otros Pariacaca: oráculos, montañas y parentelas sagradas”. *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Eds. Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziolkowski. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú: 97–119.

Astvaldsson, Astvaldur

2004 “El flujo de la vida humana: el significado del término – concepto de *huaca* en los Andes”. *Hueso húmero* 44: 87–110.

Ávila, Francisco de

1608 *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huaracheri, Mama y Chaclla y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas*. Madrid: Biblioteca Nacional de España. Ms. 3169.

1937 [1615] “Parecer y arbitrio del Dr. Francisco Dáuila beneficiado de Huánuco y visitador de la idolatría para el remedio della en los Yndios deste Arcobispado”. Ed. Bertrand T. Lee. *Revista Histórica* XI.III: 324–334.

Ballón Aguirre, Enrique

2006 *Tradición oral peruana. Literaturas ancestrales y populares*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Vol. 2.

Benjamín, Walter

1967 *Ensayos escogidos*. Trad. H. A. Murena. Buenos Aires: Sur.

Bertonio, Lvdovico

1984 [1612] *Vocabulario de la Lengva Aymara*. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, Instituto Francés de Estudios Andinos y Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

Brosseder, Claudia

2014 “El alcance de los poderes de ‘huacas’ y de ‘camasca’ en los andes. Una interpretación etnohistórica y arqueológica”. Coord., Ingrid Kummels y Karoline Noack. 5 set. 2014. <<http://nuevomundo.revues.org/67115>>.

Cerrón Palomino, Rodolfo

2015 “Dioses y héroes de Huarochirí”. En prensa.

Curatola Petrocchi, Marco y Ziolkowski, Mariusz S.

2008 *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú.

Doctrina Christiana y cathecismo para la instrucción de los indios.

1585 Imp. Ricardo Antonio Piamontés. Con Licencia de la Real Audiencia, en la Ciudad de los Reyes, 1584.

Durston, Alan

2013 “Cristóbal Choquecasa, autor del *Manuscrito de Huarochirí*”. Simposio El Manuscrito quechua de Huarochirí, circa 1608. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos. 4–6 de setiembre.

- 2011 “Rectification to ‘Notes on the authorship of the Huarochirí Manuscript’”.
Colonial Latin American Review 20.2: 249–250.
- 2007 “Notes on the authorship of the Huarochirí Manuscript”. *Colonial Latin American Review* 16.2: 227–241.
- Duviols, Pierre
- 2009 [1966] “Francisco de Ávila, extirpador de la idolatría”. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya. 215–274.
- 1967 “Un inédit de Cristobal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas”. *Journal de la Société de Americanistes* 56.1: 7–39.
- Eliade, Mircea
- 1981 *Mito y realidad*. Barcelona: Gallimard.
- Espino Relucé, Gonzalo
- 2010 *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Lima: Pakarina.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos
- 2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532 – 1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- 2001 “El simio de Dios: los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI – XVII”. *Bulletin de l’Institut Francais d’Études Andines* 30.3: 455–474.
- Fernandez, Susanne
- 2015 *Zeit und Verlust in Nietzsches Philosophie*. Zürich: Books on Demand.

González Díaz, Soledad

2012 “Genealogía de un origen: Túbal, el falsario y la Atlántida en la *Historia de los Incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa”. *Revista de Indias* LXXII.255: 497–526.

González Holguin, Diego

1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del Inca*. Ed. y pról. Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

2015 [1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Transc. Franklin Pease García. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 2015.

[http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=87&begin_at=72
&tt_products=75](http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=87&begin_at=72&tt_products=75)

Hartmann, Roswith

1981 “El texto quechua de Huarochirí: una evaluación crítica de las ediciones a disposición”. *Histórica* 5.2: 167–207.

Kauffmann Doig, Federico

2011 “Ultratumba entre los antiguos peruanos”. *Arqueología y vida* 4: 365–378.

León – Llerena, Laura

2007 “Historia, lenguaje y narración en el *Manuscrito de Huarochirí*”. *Perspectivas Latinoamericanas* 4: 54–64.

Levi Strauss, Claude

1972 *Mitológicas: lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lienhard, Martín

1992 *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico – cultural en América Latina 1492 – 1988*. Lima: Horizonte.

Lockhart, James

- 2010 “Sightings: initial Nahua reactions to spanish culture”. *Implicit understandings: observing, reporting and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era*. Ed. Stuart B. Schwartz. Cambridge: Cambridge University Press, 218–248.

Maceda Sotomayor, Diana

- 2011 Las mujeres en el *Manuscrito de Huarochirí*: la sexualidad como ordenadora del cosmos. Tesis de Licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marzal, Manuel

- 2000 *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1995 “El mito en el mundo andino ayer y hoy”. *Anthropológica* 13: 7–21.
- 1988 *El sincretismo Iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1979 “Funciones religiosas del mito en el mundo andino cuzqueño”. *Debates en Antropología* 4: 11–22.

Mignolo, Walter

- 1992 “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Época colonial*. Coord. Luis Iñigo Madrigal. Madrid: Cátedra. 57–116.

Molina, Cristóbal de

- 2007 [1573] *Relación de fábulas y ritos de los incas*. Ed., estudios y notas, Julio Calvo Pérez y Enrique Urbano. Madrid: Biblioteca Nacional de España. Ms. 3169.
Lima: Universidad San Martín de Porres.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm

2013 [1882] *Die fröhliche Wissenschaft*. Ed., Michael Holzinger. Berlin: Berliner Ausgabe. Viertes Buch, 341.

Nitsche, Bernhard

2008 *Gott, Welt, Mensch: Raimon Panikkar's Gottesdenken. Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

Ortiz Rescaniere, Alejandro

1995 “Unas imágenes del tiempo”. *Anthropologica* 13: 141–166.

Pereña, Luciano, Ed.

1986 *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios: del genocidio a la promoción del indio*. Dir., Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Corpus Hispanorum de Pace XXVI: 1.

Polia Meconi, Mario

1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Porras Barrenechea, Raúl

1951 [1560] “Prólogo a la edición”. *Léxicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Domingo de Santo Tomás. Lima: Instituto de Historia de la Universidad Nacional de San Marcos. V–XXXII.

Puig, Esteban

1990 *El sermonario peruano titulado “Tratado de los evangelios...” de Francisco de Avila (1573? – 1647)*. Navarra: Universidad de Navarra.

Ramos, Gabriela

2010 *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532 – 1670*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Real Academia Española

1992 *Diccionario de la Lengua Española*. Vigésima primera edición. Tomo I y II. Madrid: Real Academia Española.

2014 *Diccionario de la Lengua Española*. Vigésima tercera edición. Madrid: Real Academia Española. 3 dic. 2015. <<http://dle.rae.es/>>

Reina, Casiodoro de

1960 [1569] *Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*. Rev. Cipriano de Valera, 1602. Rev. Sociedades Bíblicas Unidas, 1862, 1909 y 1960.

Rodríguez Garrido, José Antonio

1995 “La identidad del enunciador en los *Comentarios reales*”. *Revista Iberoamericana* 61: 371–383.

Rostworowsky, María

2007 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Obras completas VII. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rubina, Celia

1992 “La petrificación en el *Manuscrito de Huarochiri*”. *Mester* 21.2: 71–82.

Salomon, Frank

2013 “Los manuscritos actuales de Huarochiri”. Simposio El Manuscrito quechua de Huarochiri, circa 1608. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos. 4–6 de setiembre.

- 2003 “Testimonios en triángulo: personajes de la *Nueva Corónica* de Guamán Poma y del *Manuscrito quechua de Huarochirí* en el pleito sobre el Cacicazgo principal de Mama (1588 – 1590)”. *Chungara* 35.2: 253–268.
- 1991 “Nueva lectura del libro de las huacas: la edición del *Manuscrito de Huarochirí* de Gerald Taylor (1987)”. *Revista Andina* 9.2: 463–485.
- Santacruz Pachacuti Yamqui, Joan de
- 1993 [1613] *Relacion de Antigüedades deste Reyno del Peru*. Estudio etnohistórico y lingüístico, Pierre Duviols y César Itier. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Santo Tomás, Domingo de
- 1951 [1560] *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Pról. Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Historia
- 1960 [1560] “Plática para todos los indios”. *Grammática, o Arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Int. y notas Rodolfo Cerrón Palomino. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Academia Peruana de la Lengua Española.
- Schlesie, Renate, Ed.
- 2011 *A different God?: Dionysos and ancient polytheism*. Berlin: Walter de Gruyter, GmbH.
- “Sermon XXX. De los novísimos en que [...]. Del infierno que ay para los malos, de sus terribles tormentos, y eternidad. Exórtale a hacer penitencia con el ejemplo de Lazaro y del Rico avariento”. *Tercero Cathecismo y exposición de la Doctrina Christiana, por sermones*.
- 1585 Lima: Imprenta Ricardo Antonio Piamontés.

Simposio El Manuscrito quechua de Huarochirí, circa 1608.

2013 Juan Carlos Estenssoro Fuchs, Celia Rubina Vargas y Carmela Zanelli Velásquez. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos. 4–6 de setiembre.

Szeminski, Jan

2010 “El quechua y la Biblia en el Tercero Catecismo y exposición de la Doctrina Cristiana por sermones (Lima, 1585)”. *La Biblia en la literatura del siglo de oro*. Eds. Ignacio Arellano y Ruth Fine. Navarra: Fundación Universitaria de Navarra. 445–460.

Taylor, Gerald

2013 “El manuscrito quechua de Huarochirí, obra literaria de autor anónimo”. Simposio El Manuscrito quechua de Huarochirí, circa 1608. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos. 4–6 de setiembre.

2001 “La plática de Fray Domingo de Santo Tomás”. *Bulletin de l’Institut Francais d’Études Andines* 30.3: 427–453.

2000 *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

2000 “Camac, camay y camasca en el manuscrito quechua de Huarochirí”. Taylor 1–17.

2000 “Cultos y fiestas de la comunidad de San Damián (Huarochirí) según la Carta Anua de 1609”. Taylor 71–87.

2000 “Lengua general y lenguas particulares en la antigua provincia de Yauyos. Un documento quechua de Huarochirí – 1608”. Taylor 35–69.

2000 “Supay”. Taylor 19–34.

- 1985 “Un documento quechua de Huarochirí – 1607”. *Revista Andina* 3.1: 157–185.
- Tercero Cathecismo y exposición de la Doctrina Christiana, por sermones.*
- 1585 Lima: Imprenta Ricardo Antonio Piamontés.
- Torres Oyarce, Tania
- 2014 El trickster en el *Manuscrito de Huarochirí*: los casos de Cuniraya Huiracocha, Huatyacuri y Pariacaca. Tesis de Licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Yáñez del Pozo, José
- 2002 *Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochirí.* Quito: Abya – Yala.
- Zanelli Velásquez, Carmela
- 2013 “Hacia la delimitación de un ciclo mítico: el caso de Pariacaca en el *Manuscrito de Huarochirí*”. Simposio El Manuscrito quechua de Huarochirí, circa 1608. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos. 4–6 de setiembre.
- 2012 “Los *antis*: la Amazonía como frontera y mundo desconocido en dos fuentes coloniales”. *Summa humanitatis* 5.1: 26–39.
- 2006 “De Cajamarca a Huarina: imágenes conflictivas de la escritura en tres textos coloniales”. *BIRA* 33: 89–107.
- 1992 “Tiempo y utopía en las primeras representaciones del mundo andino”. *Mester* 21.2: 97–108.
- Zevallos Aguilar, Juan
- 2007 “La introducción de los discursos colonial y postcolonial en los estudios latinoamericanos”. *Perspectivas Latinoamericanas* 4: 41–53.

Estructura de épocas en la mitología del *Manuscrito de Huarochirí*

Primera época



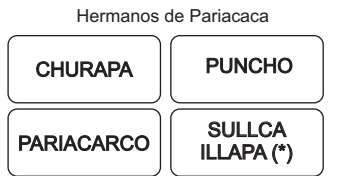
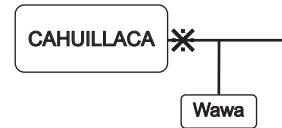
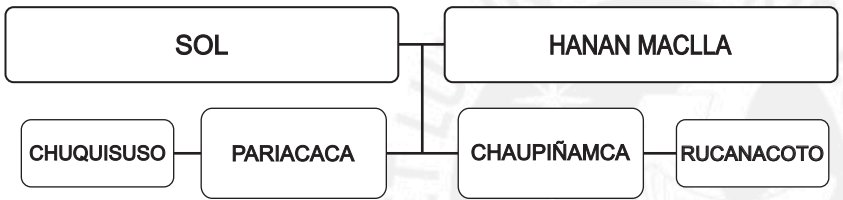
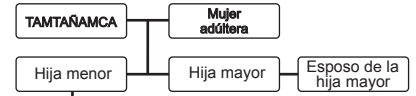
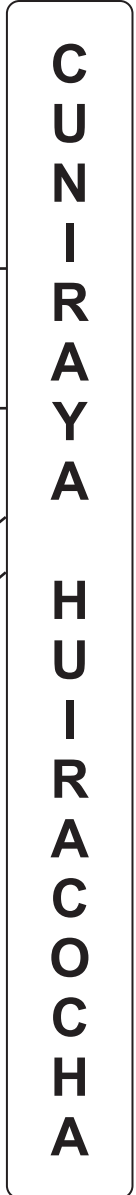
Segunda época



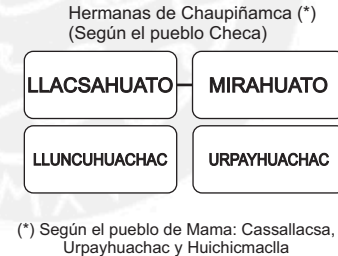
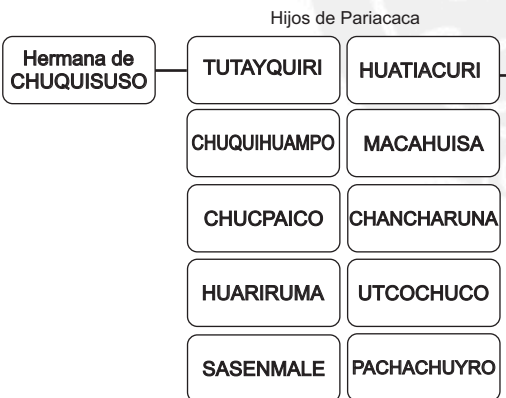
Tercera época



Época *transtemporal*



(*) Posible nombre del hermano de Pariacaca



(*) Según el pueblo de Mama: Cassallaca, Urpayhuachac y Huichicmaclla

