

La cristiandad de pariacaca: pedagogía y sincretismo en el *Manuscrito de Huarochirí**

*Pariacaca's Christianity: Pedagogy and Syncretism in the
Manuscrito de Huarochirí*

PEDRO MARTÍN FAVARON PEYÓN

Pontificia Universidad Católica del Perú

Lima, Perú

pfavaron@pucp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-1985-1679>

Artículo de investigación

<https://doi.org/10.32719/13900102.2023.54.4>

Fecha de recepción: 1 de marzo de 2023

Fecha de aceptación: 17 de abril de 2023

Fecha de publicación: 3 de julio de 2023

Licencia Creative Commons



* Este trabajo de investigación ha sido realizado en el marco del proyecto “Archivos en Transición: Memorias colectivas y usos subalternos” (Trans.Arch), programa MSCA-RISE (acciones Marie Skłodowska-Curie de la Unión Europea), número de referencia 872299.

RESUMEN

Las narraciones sobre el huaca Pariacaca en el *Manuscrito de Huarochirí* llevan implícitas algunas reflexiones éticas que dan cuenta del talante filosófico indígena. Debido a que la racionalidad ancestral no establecía una separación tajante entre razón y narrativa, el “desocultamiento” de la ética indígena en estos relatos demanda una lectura hermenéutica. Sin embargo, reconociendo que la recopilación del *Manuscrito* implicó una transformación narrativa bajo la presión del clero católico, no podemos tomar estas reflexiones como si fuesen ajenas a la influencia bíblica. Por lo tanto, parece más conveniente entenderlas como un intento discursivo, por parte del escritor indígena del *Manuscrito* y del resto de pobladores de la región, de alcanzar una nueva versión de los relatos que les permitiera expresar las múltiples herencias culturales que empezaban a reconfigurar sus imaginarios identitarios.

PALABRAS CLAVE: ética, ancestral, andina, filosofía, indígena, sincretismo, religión, identidad, literatura, heterogeneidad, archivo, virreinato.

ABSTRACT

The narratives about the huaca Pariacaca in the Huarochirí Manuscript implicitly carry some ethical reflections that reflect the Indigenous philosophical mood. Since ancestral rationality did not establish a clear separation between reason and narrative, the “uncovering” of Indigenous ethics in these stories demands a hermeneutic reading. However, recognizing that the compilation of the Manuscript implied a narrative transformation under the pressure of the Catholic clergy, we cannot take these reflections as being alien to biblical influence. Therefore, it seems more convenient to understand them as a discursive attempt, on the part of the Indigenous writer of the Manuscript and the rest of the settlers of the region, to reach a new version of the stories that would allow them to express the multiple cultural heritages that were beginning to reconfigure their identitarian imaginaries.

KEYWORDS: Andean Ancestral Ethics, Indigenous Philosophy, Religious Syncretism, Reconfiguration of Identity, Heterogeneous Viceroyalty Literatures, Viceroyalty Archive.

INTRODUCCIÓN

EL TEXTO QUECHUA y virreinal, de autor anónimo, conocido en el ámbito académico como *Manuscrito de Huarochirí*, cuenta de cincuenta folios¹ y fue escrito a inicios del siglo XVII en el contexto de la campaña de extirpación de idolatrías dirigida por el vicario Francisco de Ávila. La única copia conocida fue encontrada a finales del siglo XIX por Jiménez de la Espada en la Biblio-

-
1. “El manuscrito está compuesto de treinta y un capítulos que culminan con la palabra “fin” en español (folio105r) y dos capítulos que se añadieron posteriormente, con una grafía distinta a la de los capítulos previos, a los que suele llamarse suplementos” (León-Llerena 2007, 37).

teca Nacional de Madrid, archivada junto a otros documentos de Ávila. Los especialistas concuerdan, de manera casi unánime, en que el *Manuscrito* no fue escrito por el sacerdote; “aunque no hay certeza sobre la identidad del ‘autor’ del manuscrito, se ha podido determinar que la narración está hecha desde el punto de vista de un indígena de la comunidad de los Checa” (León-Llerena 2007, 36). Se trata de un texto cuyo valor para los estudiosos de las culturas y las literaturas andinas (y, particularmente, del quechua) es inestimable y, en buena medida, insustituible.

Sin embargo, el interés académico por el *Manuscrito* es relativamente reciente; empezó, en buena medida, con la primera edición bilingüe quechua-español, llevada a cabo por José María Arguedas y publicada en 1966. La publicación de esta versión “se dio en el contexto de renovados debates en los estudios andinos desde disciplinas como la historia, la antropología y la lingüística” (León-Llerena 2012, 76). No obstante, la traducción de Arguedas ha sido acogida de forma crítica por la mayoría de estudiosos en la materia, juzgándola como literaria y poética (Murra 1983 y Rostworowski 1987).² Aunque estos juicios muestran cierta ligereza, debe reconocerse, como lo hizo el propio Arguedas (1966), que su traducción no es la más satisfactoria desde la perspectiva de un academicismo estricto (aunque sí resulta de un valor estético innegable): “La traducción del texto quechua nos pareció una tarea superior a nuestras posibilidades [...] La lengua no me iba a parecer siempre tan familiar, ni la ortografía tan legible [...] Debemos advertir, finalmente, que esta traducción no es ni puede ser la más perfecta posible” (13).

Para el presente ensayo, se ha considerado usar, principalmente, la traducción de Gerard Taylor (1987), fruto de diecinueve años de trabajo por parte del erudito y quechuólogo francés.³ No cabe duda del rigor académico de

-
2. “Si bien la primera edición castellana del texto de Ávila abre grandes posibilidades a la investigación, carece de una rigurosa y exacta traducción. La de José María Arguedas es poética; él ha sabido, como nadie, expresar la sensibilidad del alma andina en toda su frescura y encanto, ha mantenido la ingenuidad de los cuentistas. La belleza de su traducción hará que, a pesar de sus inexactitudes, su relato conserve su sitial en la narrativa peruana” (Rostworowski 1987, 10).
 3. Bajo el título de “Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVI”, Taylor presentó una edición bilingüe quechua-español que incluye una cuidadosa transcripción paleográfica, una reconstitución fonológica, un glosario que analiza los diferentes posibles significados de palabras utilizadas en el MH que se refieren importantes conceptos del mundo sagrado, social y político, y también una serie de notas en las que se discuten los problemas lexicales, dialectales y geográficos relacionados a la región de Huarochirí” (León-Llerena 2012, 77).

la propuesta. Según Frank Salomon (1991), la publicación de Taylor “supera a las nueve publicadas y será difícil que la emulen en mucho tiempo” (464). Además, las propias características de la edición, realizada por el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), la hacen muy útil para el estudioso, principalmente porque “su uso como versión bilingüe es más sencillo que cualquier otra edición publicada anteriormente” (Salomon 1991, 465).⁴ Conviene, sin embargo, al académico, no descuidar la inmersión en el propio texto quechua y consultar otras versiones.

Uno de los valores esenciales del *Manuscrito* reside en ser una recopilación inaugural de un corpus de narraciones orales de la región de Huarochirí (sierra del departamento de Lima, Perú). El texto vehiculiza algunos de los componentes que son propios de los relatos orales de las naciones indígenas; entre ellos, transmite las reflexiones filosóficas y cosmogónicas de los antiguos habitantes de los mundos andinos, quienes, a través de la oralidad narrativa, legaban estos saberes a las nuevas generaciones. Como afirma Nicolás Beauclair (2009), “los relatos provenientes de la tradición oral pueden ser una fuente válida para el estudio de las éticas de los pueblos indígenas de América, es decir, los valores y normas que orientan su manera de relacionarse entre seres humanos y con los no humanos” (269). Cabe aclarar que las reflexiones éticas y los saberes ancestrales presentes en las narraciones orales indígenas forman parte de dinámicas reflexivas que, a diferencia de la modernidad hegemónica, no zanján una distancia insalvable entre la razón (*logos*) y la narrativa, la poética, la estética y la ritualidad (*mito*). Por el contrario, en las dinámicas del pensamiento indígena, estos aspectos tienen que ser entendidos de una manera integral, como parte de un mismo tejido en el que nada está aislado. Respondiendo a esta racionalidad holística, el *Manuscrito* puede ser pensado

-
4. “El texto quechua aparece en las páginas de la izquierda y su correspondiente traducción al español figura en las páginas de la derecha. El texto original, que carece de puntuación o contiene incoherencias de esta índole, se ha dividido en partes numeradas (*enunciados*) la mayoría de las cuales coinciden con oraciones [...] Los *enunciados* están separados por espacios en blanco. Las páginas de la izquierda contienen una reproducción excepcionalmente escrupulosa del original, que incluye la réplica de numerosas anotaciones diminutas cuyo significado (si acaso existe alguno) se desconoce. Se detallan además con mucho cuidado las enmendaduras, tachaduras, anotaciones entre líneas y al margen” (Salomon 1991, 464). Así mismo, el propio Taylor manifestó su deseo de que su “traducción pueda ser aprovechada por etnohistoriadores y estudiosos de la religión comparada” (1987, 36), lo que da cuenta que la realizó pensando, en todo momento, facilitar el estudio de los nuevos intelectuales que se acercaran al *Manuscrito*.

como un texto múltiple en el que diferentes niveles (enseñanzas éticas, narrativa, poética, sueños, luchas espirituales) se entrelazan de forma indelible:

El Manuscrito de Huarochirí viene a representar el discurso narrativo aglutinante donde se entrelazan y recíprocamente interactúan distintos saberes: mitos, historia, religión, ciencia, magia, moral, medicina y reflexión filosófica. En el citado Manuscrito, el mito no contiene las fronteras delimitadas por la cultura occidental para mostrarnos el surgimiento del pensamiento reflexivo, plantea la disolución de la frontera establecida por la cultura occidental, debilita los argumentos del entropismo eurocéntrico como un límite insalvable. (Mazzi 2016, 70)

Debido a esta heterogeneidad discursiva, justamente, la lectura del *Manuscrito* permite “ingresar en la mentalidad de los habitantes de Huarochirí que, a pesar de la perplejidad ante el irrevocable establecimiento progresivo del orden colonial español, mantenían una postura de orgullo y de esperanza” (León-Llerena 2012, 78). En un sentido semejante, José María Arguedas (1966) sostenía que el *Manuscrito* podía facilitar el conocimiento de “la concepción total que el hombre antiguo tenía acerca de su origen, acerca del mundo, de las relaciones del hombre con el universo y de las relaciones del hombre consigo mismo” (9). Es decir, el texto presenta, de forma implícita y subyacente en los relatos, las reflexiones de los antiguos sabios de la región de Huarochirí acerca de las preguntas fundamentales sobre la existencia y el cosmos. Sin embargo, sería demasiado ingenuo pensar que el *Manuscrito* trae un discurso oral indígena “prístino”, ajeno a toda transformación, desconociendo, de esta manera, “la dinámica colonial que se revela o se oculta en la estructura misma del MH, en su lenguaje y su narración” (León-Llerena 2007, 35). Como el propio Arguedas (1966) reconocía, el *Manuscrito* también “alcanza a transmitirnos mediante el poder que el lenguaje antiguo tiene, las perturbaciones que en este conjunto habían causado ya la penetración y dominación hispánica” (9). Por eso mismo, no conviene pasar por alto estas transformaciones ejercidas sobre el conjunto narrativo por el proceso de recopilación, selección y escritura del corpus oral.⁵ Según afirma Salomon, más conveniente parece ser concebir al *Manuscrito* como un documento “íntimamente ligado a las presiones y acontecimientos propios del contexto colonial”

5. En este sentido, el *Manuscrito* puede ser leído como “un monumento al modo en que la cultura escrita cercó y subsumió a la cultura oral” (Salomon 1991, 475).

(1991, 467). Aunque esto debería ser algo evidente, no han sido pocos los que han pretendido tomar el *Manuscrito* como supuesta fuente “incontaminada” del pensamiento y la narrativa precolombinas.

Según Taylor (2009), “la manía de algunos de considerar el Manuscrito de Huarochirí como una mera transcripción de la tradición oral deriva del desconocimiento tanto de la lengua general como de la tradición oral” (9). La recopilación escrita de la oralidad exige siempre la extracción de estas narraciones y poéticas de su contexto original, además de “despojarlo de su materialidad, reducir su espesor semiótico a la dimensión verbal” (Lienhard 1990, 197), arrebatándole la vibración sonora de la palabra pronunciada por los narradores indígenas. No se puede desconocer, tampoco, que el *Manuscrito* fue redactado, de forma hegemónica, en la llamada lengua general,⁶ aunque incorporando en “su léxico la variante del quechua de Yauyos, Huarochirí (alturas de Lima)” (Gonzales 2022: 58), así como algunas palabras de la lengua aru.⁷ La creación de la lengua general, luego del tercer Concilio Limense (1582-1583), reconfiguró el quechua para hacerlo una lengua litúrgica: “Doctrineros y primeros gramáticos —bajo el designio de los concilios— centraron su atención en los términos relacionados al culto y fervor que los andinos profesaban a sus divinidades, ancestros y muertos” (Gonzales 2022, 117). Este ejercicio arbitrario, y llevado a cabo con un empeño sistemático y diligente, implicó la resemantización del quechua y la creación de neologismos. Una muestra de estas transvaloraciones lingüísticas aparece en la primera página del *Manuscrito*, cuando se escribe la palabra quechua *quillcacta* como equivalente a escritura; esta operación transforma el sentido que tuvo el término *quillca* en el contexto anterior a la implantación de la lengua general: “*quillcacta* se deriva de un verbo cuyo significado prehispánico, según González Holguín, era pintar u ornamentar” (León-Llerena 2007, 38). Por eso mismo, no puede

-
6. El establecimiento, un tanto arbitrario, de una Lengua General, “comienza en el siglo XVI, con el celo del III Concilio Limense que delegó a traductores y expertos de las dos lenguas mayores del Ande (quechua y aimara) el cometido de facilitar una *lengua general* conveniente para la evangelización y otros propósitos utilitarios (1582-1583)” (Gonzales 2022, 58). La construcción de un quechua general se basó principalmente en la variedad dialectal cuzqueña (a la que anexaron variantes del Chinchaysuyo y de otros dialectos regionales), y sirvió, en buena medida, al propósito de imponer el orden y el pensamiento de los conquistadores.
 7. Según Taylor, es posible que “el idioma materno del redactor del Manuscrito era probablemente un dialecto aru del tipo de los que aún hoy se hablan en Tupe y Cachuy, Yauyos” (Taylor 1987, 21).

ignorarse que el mismo lenguaje en el que fue redactado el *Manuscrito* revela el hondo proceso de transculturación que experimentaba, bajo la presión de la implantación del régimen virreinal, el escritor anónimo y, de manera más amplia, la población de la región.

Sin embargo, y aunque dar cuenta de estas precisiones es estrictamente necesario, las argumentaciones anteriores no pueden hacernos olvidar que, a pesar de las inherentes transformaciones provocadas por la escritura, “en el manuscrito de Huarochirí podemos oír la voz de la tradición oral que no deja de hablar en el vientre de la versión escrita que la ha engullido” (Salomon 1991, 475). De ahí que se trate, justamente, de un texto tan singular y de tan profunda impronta heterogénea, que no puede ser pensado ni como una mera continuación de la oralidad anterior a la conquista, ni tampoco como un reflejo pasivo de la imposición cultural hispánica. “Los procesos de textualización no significan una destrucción de la memoria, sino más bien su transformación” (Beauclair 2009, 277).⁸ Y es justamente por este temperamento heterogéneo e intertextual que aún es posible rastrear, entre los relatos épicos del *Manuscrito*, la subsistencia de algunas de las enseñanzas éticas y saberes ancestrales que eran vehiculizados por las narraciones orales. Debido a que las reflexiones filosóficas implícitas en las narraciones orales no se presentan de manera aislada a los acontecimientos relatados, es necesario hacer una hermenéutica del simbolismo de las narraciones.⁹ Ahora, lo que resultaría más complicado sería tratar de hallar, en el fondo de este documento virreinal, saberes éticos que supuestamente estuviesen absueltos de cualquier influencia cristiana, ya que los relatos del *Manuscrito*, al menos por momentos, dan cuenta del intento, tanto del escritor como de sus informantes, de alcanzar cierta armonización sincrética entre las herencias de sus antepasados y la imaginación cristiana de los curas.

8. No es un dato menor, tampoco, que algunos de los relatos incluidos en el *Manuscrito* “siguieron transmitiéndose, aunque con transformación, hasta nuestros días” (Beauclair 2009, 279).

9. “Los relatos del *Manuscrito* no describen ni explican de manera directa cómo se construía o se vivía la ética, pero al interpretar la simbología dentro de estos mitos se pueden encontrar ciertos principios éticos de la sociedad andina” (Beauclair 2009, 280).

LOS RELATOS DE PARIACACA

Diversas narraciones acerca de Pariacaca que se incluyen en el *Manuscrito* (capítulo 6, 25 y 26) presentan una estructura y tema semejante: el *huacaca*¹⁰ adopta la apariencia de un mendigo *wacha* para presentarse en diversas comunidades en las que se encontraban celebrando una fiesta ritual. El término *wacha* (escrito en el *Manuscrito* como *huaccha*) “debe comprenderse como una pobreza en el orden social [...] es un sujeto pobre por no tener familia, por lo que, de manera más precisa, es una pobreza ligada a la orfandad” (Torres 2015, 323). La presentación de Pariacaca como pobre y desaliñado, sin familiares y carente de prestigio, es un engaño que le permitirá indagar en el corazón, la ética y el comportamiento ritual de los seres humanos: se viste con harapos para saber quiénes atienden a los pobres y menesterosos durante las celebraciones, y quiénes, en cambio, son indiferentes al sufrimiento del prójimo. De todos estos capítulos, el más logrado, desde una perspectiva estética (además de ser el más largo y de incluir, a continuación, un nuevo relato que escapa al tema común de los relatos mencionados), es el sexto, motivo por el cual se citará en extenso; sin embargo, para la interpretación de los múltiples sentidos y enseñanzas éticas implícitos en estas historias, más adelante se realizará una lectura comparativa en la que se citarán algunos fragmentos y variaciones. En el texto del capítulo 6 se lee lo siguiente:

9. En la quebrada más abajo de Huarochirí había una comunidad de yucas llamada Huayquihusa. 10. En esa época, los miembros de esa comunidad celebraban una fiesta importante con una gran borrachera. 11. Mientras bebían, llegó Pariacaca. 12. Se sentó a un lado como suelen hacer los pobres. 13. Ninguno de los huayquihusa le sirvió de beber. 14. Pasó el día entero así. Finalmente, una mujer, que era también miembro de esa comunidad, exclamó: “/Añañi/ ¿Cómo es posible que no le hayan convidado a nada a este pobrecito?” y llevándole un gran poto blanco de chicha se lo ofreció. 15. Entonces, él le dijo: “Hermana, te alegrarás de haberme brindado esta chicha; dentro de cinco días, verás que algo [muy grave] le sucederá a esta comunidad; por eso, no debes estar aquí en ese día; tendrás que irte lejos de aquí; si no, podré equivocarme y matarte también a ti y a tus hijos. Mucho me ha enojado esta gente”. 16. Y, enseguida, añadió: “No hagas

10. Los huacas, tal como se entiende en el *Manuscrito*, eran seres excepcionales y Dueños espirituales del territorio que con su sopro vital animaban la vida de todos los seres bajo su protección. En el espacio-tiempo de las narraciones ancestrales (*ñawpaq pacha*) estos seres adoptaron forma humana.

saber ni una palabra de lo que te he dicho a esta gente sino te voy a matar a ti también". 17. Entonces, cinco días más tarde, la mujer, sus hijos y sus hermanos, se retiraron de aquel lugar. 18. Los [demás] miembros de la comunidad seguían bebiendo tranquilamente. 19. Pariacaca subió al cerro que está arriba de Huarochirí. 20. Este cerro se llama hoy día Mataocoto. [...] En ese cerro [¿de Mataocoto?], Pariacaca [se transformó en] tempestad de lluvia. 22. Y [bajo la forma de] granizo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hasta el mar sin perdonar a nadie. 23. Entonces, esta gran cantidad de agua, hecha torrentes, cavó las quebradas de las alturas de Huarochirí. (Taylor 1987, 121-5)

Las celebraciones locales solían festejarse con borracheras comunales, por lo que no parece conveniente, desde una perspectiva cristiana, asumir que el castigo del *ayllu* tiene alguna motivación en la ebriedad ritual. Es más, durante esas fiestas se solía convidar a los invitados una chicha especialmente fermentada y embriagante. La transgresión de los pobladores radica, al parecer exclusivamente, en no cumplir con los protocolos rituales establecidos por los ancestros, que enseñaban la necesidad de nutrir y proteger a los débiles y desposeídos. Dejándose guiar por las apariencias, piensan que Pariacaca es un simple humano, carente de riquezas, que no merece ser atendido. Esta falta de perspicacia, incapaz de ver la sabiduría y fuerza del *huaca*, terminará costándoles la vida. La mujer que se apiadó del pobre tampoco parece reconocer al *huaca* bajo la engañosa apariencia, sino que se acerca a él y le ofrece de beber chicha sin esperar nada a cambio, movida solamente por la compasión y haciendo un ejercicio de hospitalidad. Debido a su acción legítima (en concordancia con las enseñanzas ancestrales), el *huaca* salvó a la mujer revelándole el castigo que irá a suceder, advirtiéndole que no tiene que comunicar a nadie lo que sucederá. La mujer deberá callar y encontrar un resguardo solo con sus hermanos y sus hijos, ya que no le compete al ser humano impedir la aplicación de la justicia cósmica. El hecho de que pueda llevar con ella a sus parientes próximos parece indicar que la acción legítima de un individuo tiene repercusiones positivas en sus parientes más cercanos. El *huaca* castiga a la comunidad indolente mediante un aluvión, lo cual manifiesta que ejerce potestades sobre el agua. Luego del castigo, la historia no se interrumpe, sino que el capítulo prosigue con un nuevo relato, en el que Pariacaca continúa con sus andanzas y visita una nueva comunidad, en la que se enamora de una bella joven. Esta narración confirma la relación entre Pariacaca y el agua:

30. Había entonces en esta comunidad una mujer muy hermosa de nombre Chuquisuso. 31. Como el agua era muy poca y su maíz se estaba secando, esta mujer regaba su chacra llorando. 32. Cuando Pariacaca vio esto, cubrió la bocatoma de la pequeña laguna con su manta. 33. Al darse cuenta [de que el agua seguía disminuyendo], la mujer lloraba todavía más fuerte. 34. “Hermana, ¿por qué lloras tanto?” le preguntó Pariacaca. 35. “Mi maicito se está secando por falta de agua” le contestó. 36. “No te aflijas” le dijo Pariacaca. “Voy a hacer salir una gran cantidad de agua de tu laguna; pero antes, vamos a acostarnos juntos”. 37. “Primero tienes que hacer salir el agua y cuando mi chacra ya esté regada, aceptaré acostarme contigo”. 38. Pariacaca aceptó e hizo salir una cantidad enorme de agua. 39. Muy feliz la mujer regó todas sus chacras. 40. Cuando acabó, [Pariacaca] de nuevo insistió en acostarse con ella. 41. Pero ella aún se negaba: “Ahora no. Uno de estos días”. Pariacaca deseaba mucho a esa mujer y, para que se entregase a él, le *prometió* todo lo que deseara. “Voy a hacer llegar el agua del río a tu chacra”, le dijo. 42. “Hazlo primero” le contestó, “y solo entonces dormiremos juntos”. 43. Pariacaca aceptó y agrandó la acequia de los yunca —que antes había sido solo una acequia muy pequeña que procedía de la quebrada de Cocochalla y llegaba hasta un cerrito más arriba de San Lorenzo— y la hizo llegar hasta las chacras de los cupara de abajo. 44. Pumas, zorros, serpientes y todas las variedades de pájaros limpiaron y arreglaron la acequia. 56. Cuando acabó todo eso, Pariacaca pidió de nuevo [a Chuquisuso] que se acostara con él. 57. Ella le contestó: “Vamos a la peña allí arriba; allí estaremos juntos”. 58. Esta peña se llama hoy Yanacaca. 59. /Se dice/ que allí se unieron. 60. “Vayamos los dos a algún lado” dijo la mujer. Y Pariacaca: “¡Vamos!” y se la llevó a la bocatoma de la acequia de Cocochalla. 61. Cuando llegaron, la mujer llamada Chuquisuso le dijo: “Aquí en mi acequia me voy a quedar” y se transformó en piedra. (Taylor 1987, 127-35)

Este fragmento del relato parece girar sobre un tema subyacente de importancia capital para la agricultura y la supervivencia del ser humano: el acceso y la distribución del agua. La injerencia que el *huaca* ejerce sobre el agua se muestra como un atributo polivalente, ya que puede fecundar las huertas con las lluvias, pero también destruir poblados mediante tormentas y aluviones. Para cumplir su propósito de acostarse con la hermosa mujer, Pariacaca no tuvo reparos en recurrir al engaño y a la astucia: cerró la bocatoma del agua, incrementando el sufrimiento de la muchacha. Las aptitudes morales de Pariacaca quedan aquí puestas en duda, resaltando la ambigüedad de su figura. Para proveer de agua a la mujer, ella tiene que acostarse con él. Una lectura contemporánea de este fragmento nos haría pensar en Pariacaca como una

suerte de abusador heteropatriarcal, que percibe a la mujer como un mero objeto para su satisfacción sexual y que no tiene reparos en imponerse sobre ella mediante el engaño y sus poderes; sin embargo, y sin negar que algo de esto puede estar operando en el relato, la narración, desde la propia racionalidad ancestral, parece echar luces sobre algo más: la metáfora sexual recuerda que la vida y la prosperidad dependen del intercambio de fluidos vitales entre lo masculino y lo femenino, entre lo alto y lo bajo, entre la tierra y el agua. Las escasas lágrimas que vierte Chuquisuso al inicio del relato, se transformarían en la abundancia de la acequia gracias al pensamiento fecundante de Pariacaca; la participación de lo masculino, entonces, insemina lo femenino y dilata su fertilidad. Antes de acostarse con el *huaca*, Pariacaca tiene que ampliar la acequia de los yunca y hacerla llegar hasta el territorio de los cupara, vinculando así, mediante el canal, dos espacios ecológicos y dos comunidades, las que desde entonces quedarán relacionadas afectivamente (como un matrimonio). Los intercambios exogámicos de parejas entre estos *ayllus* fueron, con toda probabilidad, frecuentes, fortaleciendo las alianzas complementarias y el parentesco mediante la afinidad matrimonial.

Algunos miembros del *ayllu* cupara (habitantes de la reducción de San Lorenzo en tiempos virreinales) afirmaban que Chuquisuso había sido parte de su familia. Por eso, “antiguamente, cuando era la época de limpiar la acequia —lo que se hace hoy por el mes de mayo— iban todos juntos al santuario de Chuquisuso con ofrendas de chicha, de ticti, de cuyes y de llamas y allí adoraban a esta mujer-demonio [Chuquisuso]” (Taylor 1987, 139). El extracto citado afirma que la construcción de la acequia no fue solo una obra humana, sino que también participaron el resto de seres vivos, tal vez recordando a los *ayllus* que el agua que proveen las grandes montañas y los *huacakuna* de la región no solo servía para la subsistencia humana, sino para la del conjunto vital. El escritor del *Manuscrito* llama a la *huaca* “*supay huararmicta*”, que se suele traducir (desde el quechua resemantizado por los misioneros) como mujer-demonio; de esta manera, el escritor indígena da cuenta que, desde su nueva perspectiva (incorporada al cristianismo), estos cultos agrarios eran parte de ritos diabólicos. Sin embargo, desde la perspectiva ancestral, la transformación de Chuquisuso en piedra y *huaca*, así como el establecimiento de su residencia en la bocATOMA, parece ser un eterno recordatorio de que los cupara, habitantes de un valle bajo (*burin*), tenían legítimo acceso a la fuente del agua. La huaca regentaba la acequia a favor de todos los pueblos de la región, enseñando que, a pesar de sus posibles diferencias y rivalidades (temporales),

los ayllus deben aprender a convivir y complementarse para respetar el orden cósmico enseñado por los antiguos.

SALVACIÓN Y CONDENA

Las historias recopiladas en los capítulos 25 y 26 siguen, en buena medida, la estructura principal del relato citado: Pariacaca, vestido pobremente y sin ningún signo externo de sus potestades extraordinarias, llega a un pueblo en el que se celebra una fiesta; como casi todos lo desprecian, y no cumplen con las leyes de la hospitalidad y el cuidado de los *wacha*, el *huaca* decide castigarlos. Solo quienes, a diferencia del resto del pueblo, se le acercan y comparten con él sus alimentos, se salvarán. Los sucesos del capítulo 25 tienen lugar entre los miembros de la nación colli, en la región de Yarutine. En este caso, “sentándose aparte, como hacen los hombres muy pobres, Pariacaca se quedó allí. 5. Nadie quiso ofrecerle de beber. 6. Un solo hombre le convidó” (Taylor 1987, 395). El *huaca* también le pidió coca, a lo que el hombre accedió. Debido a esta generosidad, decidió salvarlo: “[Pariacaca] le dijo: Hermano, en cualquier momento que yo venga aquí [de nuevo], te vas a agarrar a este árbol. Pero no digas nada a esta gente. ¡Que sigan divirtiéndose así!” (Taylor 1987, 395). Cinco días después, cayó sobre ellos la ira del *huaca*, que se desarrolló en forma de vientos huracanados: “13. A todos los colli, sin excepción, el viento los arremolinó dos o tres veces y los llevó muy lejos. 14. Unos, perdiendo sus sentidos, murieron” (Taylor 1987, 397). En cambio, Pariacaca premió al hombre generoso convirtiéndolo en piedra: “Hermano, ahora estás completamente solo; aquí te quedarás para siempre; ahora, cuando mis hijos vengan a adorarme, los huacas de los Chusco Corpaya siempre te ofrendarán coca para mascar. Y lo convirtió en piedra diciéndole: Y tu nombre será Capac Huanca” (Taylor 1987, 399). Debido a esa promesa, y “siguiendo las instrucciones [de Pariacaca], todos los años los huacas ofrendaban coca [a Capac Huanca]” (Taylor 1987, 399).¹¹

El relato del capítulo 26 tiene lugar en una comunidad de la nación sucta, en las alturas de San Damián. Pariacaca llegó al lugar durante una celebración y, nuevamente, se sentó aparte. En este caso, nadie le invitó de comer ni de beber. Por este motivo, “se encolerizó y, cinco días después, aniquiló a

11. Los huacas eran los encargados de dirigir los rituales a los *huacas*.

aquella comunidad levantándose [bajo la forma de un temporal de] lluvia roja y amarilla” (Taylor 1987, 401). Pariacaca los convirtió en piedra, pero esta vez la petrificación fue ejercida como una forma de castigo: quienes “huían, en el momento mismo en que la lluvia roja alcanzaba a cualquiera de ellos, se convertía en piedra” (Taylor 1987, 405). Solo un hombre, que “era un *camasca*¹² muy poderoso” (Taylor 1987, 407), pudo salvarse invocando al *huaca* Macacalla y convirtiéndose en halcón. Los relatos son muy similares, pero presentan algunas variantes: en los recopilados en los capítulos 6 y 25, solo una persona “se da cuenta del huaccha y le invita alguna cosa” (Torres 2015, 348); en cambio, en el capítulo 26, quien logró salvarse no lo consiguió por sus méritos éticos, sino que lo hizo gracias a que poseía habilidades extraordinarias: era un *camasca*, es decir, un sabio ancestral; alguien animado, de una manera excepcionalmente intensa, por la fuerza vital (*kamay*) de poderosos *huacakuna*. En todos los casos, sin embargo, la enseñanza fundamental es la misma: quienes no notaron la presencia de un ser desvalido y lo dejaron pasando hambre, sin atenderlo, merecieron un castigo. La falta a la ética de la hospitalidad y del cuidado a los débiles, se paga con la propia muerte.

El *huaca* castiga a los infractores haciendo uso de sus potestades extraordinarias y de su capacidad de influir, con la fuerza de sus pensamientos, en los elementos del territorio: ejerce dominio sobre agua y viento, los que combinados forman las grandes tormentas. La ira de Pariacaca produce los temidos aluviones estacionales (que en el castellano andino se conocen como *huaycos* y que en quechua se llaman *lluqlla*). “A este poder se asocian también, como segundo atributo, los demás elementos de las tormentas, a saber, *illapa* (el rayo, trueno y relámpago)” (Torres 2015, 346). Pariacaca, por lo tanto, podía provocar las lluvias que humedecen la tierra y nutren a las plantas, pero también, cuando se irritaba, hacía que se desplomen tormentas, causando inundaciones y aludes, que destruyen la vida de animales, plantas y seres humanos. “La cólera, paroxismo energético, es una expresión de lo divino que se asocia a catástrofes: terremotos, maremotos, huracanes, etcétera, y que, en reacción a algo que le desagrade, castiga y destruye” (Beauclair 2009, 298). Para evitar estos castigos, según las racionalidades ancestrales subyacentes a los relatos, los seres humanos debían comportarse de manera legítima (*allin*): los pasos rituales reactivaban “los gestos realizados por el antepasado o héroe cul-

12. Los *camasca* eran individuos con habilidades extraordinarias, es decir, eran “chamanes”, según el término popularizado por la literatura antropológica.

tural en ceremonias que renuevan anualmente la fuerza y el poder atribuidos por los seres sobrenaturales a los que animan” (Taylor 1987, 169). Es decir, la ritualidad precolombina, en buena medida, procuraba armonizar a los seres humanos con el flujo del aliento vital y mantener el equilibrio cósmico.

Otra de las potestades extraordinarias de Pariacaca es la de petrificar a los seres humanos. Mediante la lluvia roja, “Pariacaca castiga a los hombres de la comunidad de Macalla que no le dieron de beber cuando llegó de incognito” (Rubina 1992, 76). Pero la transformación en piedra que Pariacaca ejerce sobre seres humanos no solo es punitiva, sino que también puede ser propiciatoria. La transformación en piedra (*rumi*) del hombre bondadoso de la comunidad Colli debe ser interpretada como una recompensa por haber atendido y ofrecido coca al *huaca* Pariacaca, a pesar de venir disfrazado como *wacha*. Ha de entenderse, entonces, que, al menos en este caso, convertirse en piedra permite al hombre el acceso a un bien superior; desde entonces se transformó en un ser sagrado (*wilka*) al que se le rendían ofrendas con hojas de coca (las mismas que él invitó al *huaca*). Según Celia Rubina (1992), el *huaca* transforma al hombre en piedra para así salvarlo “de la muerte” (75). La asociación simbólica de lo pétreo con la inmortalidad tiene sentido en tanto las piedras resisten con mayor durabilidad el paso de los años y las inclemencias erosivas. Las petrificaciones en el *Manuscrito*, entonces, no ocupan siempre “las mismas posiciones sintácticas [...] Esto significa que existen diferentes configuraciones susceptibles de asociarse con el motivo piedra” (Rubina 1992, 73). Una metamorfosis similar (la petrificación) resulta en algunos casos favorable y en otros perjudicial: quienes fueron transformados en piedra a manera de castigo permanecen sobre la tierra como una advertencia para las siguientes generaciones, recordándoles siempre que deben comportarse de manera legítima, siguiendo las enseñanzas antiguas; quienes, en cambio, fueron premiados con la petrificación deben ser admirados por los seres humanos y recibirán las ofrendas de los caminantes.

Según las narraciones del *Manuscrito*, Pariacaca, que en el tiempo antiguo (*ñawpaq pacha*) caminó sobre la tierra con apariencia humana, hacia el final de su periplo adoptó la forma de una montaña (que desde entonces lleva el nombre del *huaca* y ostenta, en su cumbre, un doble pico). De esta manera, el *huaca* se petrificó a sí mismo. La transformación en piedra es presentada aquí como un destino trascendente, que daría cuenta del cumplimiento pleno del propósito vital y la realización completa del ser de Pariacaca. “Los seres de existencia prototípica —aquellos cuyas acciones han moldeado la existen-

cia— son pensados como seres endurecidos en un material eterno” (Salomon 1998, 11; traducción del autor). Quien cumplía con su misión existencial de tal manera que, mediante sus acciones, beneficiaba a todos los seres vivos, se transformaba en montaña, en un ser durable y permanente, casi inmortal (al menos desde la limitada perspectiva humana del infinito). Es posible, así mismo, pensar que la continuidad de la vida de los ancestros se da a través del retorno del alma a la montaña, entendida como *pakarina*¹³ o fuente de la vida; como las grandes rocas, los ancestros sobreviven compactándose con la montaña (o en el *huaca*): desde la altura, vigilan, protegen y animan el sucederse de las generaciones. En contraste a la blandura de los recién nacidos (asociada a la humedad germinante de las huertas), el paso a la eternidad de los ancestros parece simbolizado por las rocas. No es un dato menor que en el propio *Manuscrito* se manifiesta una asociación explícita entre el culto a los ancestros, las ofrendas rituales a Pariacaca y la propia montaña que lleva el nombre del *huaca*. La vida, según pensaban las comunidades de la región de Huarochirí, proviene de la montaña, ya que su dueño espiritual es Pariacaca, quien anima a los seres humanos con su soplo; y el alma de los seres humanos, vuelve a ella tras morir. La estabilidad y persistencia de la montaña (y del mundo ancestral y sagrado) es el fundamento sobre el que puede emerger la vida nueva y prosperar la comunidad. La montaña recuerda el peregrinaje de Pariacaca y también la continuidad de su presencia protectora y donadora de vida; su soplo vital, como las aguas que provienen de sus nieves, sustentaron a los ancestros, donan vida a los *ayllus* del presente, y seguirá nutriendo a las nuevas generaciones, a todos aquellos que habiten y se alimenten del territorio consagrado al *huaca* principal de la región de Huarochirí.

CONCLUSIÓN

En las narraciones del *Manuscrito*, “los héroes culturales rigen las normas de la conducta humana estableciendo las tradiciones, los *causascacuna*, es decir: las hazañas, los actos, los gestos que ellos han realizado” (Taylor 1987, 29). Sus acciones, por lo tanto, tienen hondas implicancias pedagógicas y vitales. Sin embargo, y debido al propio carácter transcultural del *Manuscrito*, re-

13. En el quechua antiguo, *pakarina* significa el lugar ancestral de origen que corresponde a cada *ayllu*.

sulta una tarea imposible tratar de definir, de una manera tajante y plenamente delimitada, qué aspectos de las enseñanzas éticas de los relatos de Pariacaca pertenecen al legado precolombino y cuáles a las prédicas de los curas católicos que se habían instalado en la región. El propio escritor del *Manuscrito*, siendo indígena y, según parece, con un difícil manejo del castellano, se reconoce en repetidas ocasiones como cristiano; y es dable pensar que su labor no consistió en una recopilación etnográfica “neutra”, sino que él interpretó los relatos y resaltó algunos aspectos orales sobre otros (los que incluso pudo haber omitido), respondiendo a sus convicciones y preferencias idiosincráticas. Incluso, como afirma Taylor (1987), “parece evidente que, en la época de la composición del Manuscrito quechua, un cierto grado de aculturación ya había afectado el léxico religioso de Huarochirí” (21); y, bajo esa influencia lingüística y cultural, el conjunto de las narraciones y rituales locales experimentaba un cierto grado de resemantización y de mixtura con el cristianismo.

A pesar de la dificultad de realizar limitaciones tajantes, no cabe duda de que los hechos referentes a los actos sexuales de Pariacaca provienen de cosmogonías precolombinas, cuya ritualidad nunca estuvo separada de la agricultura y de una experiencia animada del cosmos (la que concebía que todos los seres vivos poseían agencia, sensibilidad, lenguaje y consciencia). Los cultos a la fertilidad tenían, muchas veces, connotaciones sexuales que eran percibidas por las naciones originarias como algo natural, parte esencial de la existencia y de las dinámicas reproductivas, sin compartir los tabús cristianos. El capítulo 10 del *Manuscrito*, por ejemplo, relata el ritual llevado a cabo por los hombres “que tenían un pene pequeño”, quienes “le pedían a [la huaca] Rucanacoto que se los agrandara” (Taylor 1987, 197). Así mismo, se cuenta acerca de bailes que los hombres hacían desnudos; y la *huaca* Chaupiñamca, viendo sus falos, se regocijaba y, por eso, “la época en que lo bailaban era de gran fertilidad” (Taylor 1987, 203). Estas prácticas hirieron la sensibilidad de los sacerdotes de la época; en la versión original del propio *Manuscrito*, según comenta Taylor (1987), se han tachado las palabras “*raca*, órgano genital femenino, y *ollio*, órgano genital masculino, reemplazándolos con un término que es manifestación del adoctrinamiento: *pencuy*, vergüenza” (71). El intento de control de la sexualidad y de los imaginarios simbólicos ejercido por los sacerdotes, terminó desterrando, en muchas provincias andinas, las manifestaciones más explícitamente sexuales de los ritos agrícolas y ganaderos; sin embargo, es sabido que, a pesar de la crudeza de la extirpación de idolatrías, muchas de las concepciones de la Tierra como ser animado y madre generosa,

así como aspectos de los cultos a la fecundidad, no desaparecieron, sino que pudieron camuflarse bajo el santoral católico para sobrevivir (hasta el día de hoy). El propio escritor del *Manuscrito*, en el capítulo 8, afirma la persistencia de estos cultos en su época:

11. Antes, cuando Don Sebastián¹⁴ vivía todavía y era señor [de esta provincia] en la época del Corpus Christi y de las otras grandes pascuas, una mujer, representando a Chuquisuso, traía chicha en una gran aquilla y un gran poto y la distribuía entre todos los presentes. “He aquí la chicha de nuestra madre” decía. 12. Después, distribuía maíz tostado que traía en un mate grande. 13. Cuando acababan la limpieza de la acequia, solían *convidar* con mucha generosidad a la gente ofreciéndole maíz, frijoles y todos los demás alimentos [...] /Y, sabemos que,/ hasta hoy, cuando se trata de limpiar la acequia, confundidos [por el demonio] siguen con los mismos actos y ritos. (Taylor 1987, 141-3)

Las celebraciones por las limpiezas de las acequias, así como las dedicadas a las cosechas o a la esquila de animales, continúan vigentes entre diversas comunidades de los mundos andinos. Se trataba de prácticas y concepciones bastante arraigadas en el alma y la psique de las naciones originarias; por eso mismo, la insistencia (muchas veces violenta) de la catequesis no pudo extirparlas de los sustratos más profundos del imaginario amerindio. Sin embargo, en los tiempos de *Manuscrito*, surgió una suerte de élite indígena que, abrazando el cristianismo y colaborando con los sacerdotes, procuró que los *ayllus* abandonaran las festividades ancestrales. En el capítulo 19, el *Manuscrito* afirma que Don Sebastián mandó a quemar “todo lo que había sobrado [de las pertenencias del huaca] [Pariacaca]” (Taylor 1987, 285). Sin embargo, resulta complejo aclarar si el compromiso de esta élite con la extirpación fue total; más bien, parece que este tipo de quemas fueron realizadas como actos performáticos ante los curas, para ganarse su favor, y no tanto (o no del todo) por una completa conversión de los colaboradores. Eran estrategias de negociación identitaria e intentos de adquirir posiciones sociales menos vulnerables al interior de la estructura virreinal.

El *Manuscrito* afirma que “algunos se hacen *cristianos* solo por miedo, pensando que el *padre* o alguna otra persona podría enterarse de su mala con-

14. Según anota Taylor (1987), “se trata probablemente de Don Sebastián Ninahuilca, cacique principal de Huarochirí y de toda la provincia a quien se refieren numerosos documentos de la época” (141).

ducta” (Taylor 1987, 185). Estos cumplían solo de forma externa con las exigencias de la catequesis; cuando el cura les daba la espalda, muy posiblemente volvían a sus antiguas prácticas o, por lo menos, serían más permisivos ante las conductas de sus paisanos. La conversión al cristianismo no significó, en todos los casos, un sincero arrepentimiento por haber participado de los ritos ancestrales: “Es posible que, como solo pocos años han disfrutado de un buen predicador y maestro como este Doctor Francisco de Ávila [todavía] no crean en sus corazones. 86. A la venida de otro padre, podrían volver a esas [prácticas]” (Taylor 1987, 185). Cuando los curas se ausentaban de las reducciones, muchos curacas colaboracionistas relajaban su celo y vigilancia. Poco a poco, en medio de estas dinámicas sociales, surgieron una serie de cultos sincréticos, que aprovecharon el propio santoral católico para seguir llevando a cabo sus viejas prácticas, pero transculturándolas. En el capítulo 9, por ejemplo, se afirma que, “hoy día aprovechan la ocasión de cualquier pascua importante de los *cristianos*” (Taylor 1987, 177), para seguir honrando a los *huacakuna*. Además, no todos los sacerdotes católicos parecían mostrar el mismo empeño extirpador; el *Manuscrito* asegura que incluso muchos sacerdotes participaban (y se aprovechaban) de estas ritualidades sincréticas: “Si, a causa de estos bailes, el *padre* pide algún *aguinaldo*, sean pollos, maíz o cualquier otra cosa, regocijándose mucho, la gente se lo da” (Taylor 1987, 179).¹⁵

En este ambiente de hondas transformaciones y encuentros culturales (en desiguales condiciones de poder), muchas narraciones ancestrales indígenas se terminaron entremezclando con las bíblicas y con el legado oral hispánico. El cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala (1534-1615), por ejemplo, en su *Nueva Corónica*, da una versión bastante cristianizada que se asemeja en mucho a los relatos antes citados de Pariacaca: según cuenta el cronista, Dios, para tentar a los antiguos indígenas, “y para saber si tienen caridad con sus prójimos”, se presentaba en los poblados “en figura de fraile pobre” y “pedía limosna por Dios, que decían que le dieran de comer y de beber”; estos santos peregrinos entraban en los pueblos cuando las personas “hacían fiestas

15. Mucho tiempo ha pasado desde entonces; y, en general, la actitud de los actuales sacerdotes católicos no es del todo contraria a la persistencia de ritos agrarios entremezclados en las propias celebraciones cristianas; por el contrario, parecen haber entendido que “los ritos indígenas no idolátricos —por ejemplo, agrícolas— no contradicen el cristianismo, sino que deben y pueden servirles de soporte material” (Lienhard 1990, 162).

y taquies,¹⁶ y si no les daban limosnas dicen que les castigaba Dios por ruego de ellos, les quemaba con fuego del cielo y en partes les cubrían los cerros y se hacían lagunas los dichos pueblos” (Guaman Poma 1993a, 74). Dentro de la racionalidad implícita en el relato, estos grandes desastres no son fenómenos meramente naturales (a la manera en que son comprendidos por la modernidad positivista), sino que son manifestaciones de la ira divina. En el capítulo 22 del *Manuscrito* se afirma que, cuando el *huaca* Pachacamac “se encoleriza, [la tierra] tiembla; a veces, cuando mueve su cara a un lado, tiembla; [por eso], no mueve su cara en absoluto; si moviera todo su cuerpo, el mundo acabaría” (Taylor 1987, 335). Los antiguos pobladores andinos percibían que el cosmos estaba animado por seres conscientes y que las acciones rituales de los seres humanos influían sobre ellos.

Los aluviones o los grandes terremotos serían, según Guaman Poma, manifestaciones de la justicia de Dios (como antes lo fueron de los *huacaku-na*), que se encoleriza ante la mezquindad y la falta de compasión de quienes no acogen a los pobres ni los alimentan. “Por eso”, como afirma Guaman Poma, “el castigo de Dios le llaman pachacuti-pacha-tierra” (1993a, 76). La enseñanza, entonces, sea en el contexto cristiano o en el ancestral, es bastante clara y, al menos en cierta medida, semejante: el ser humano legítimo (*hatun runa*) debe ser generoso y caritativo, debe cuidar de los débiles y de todos aquellos que no pueden valerse por sí mismo, ya que de lo contrario sus mezquindades provocarían el desequilibrio cósmico. Por este motivo, dice Guaman Poma, recordando estas antiguas narraciones, “quiere y ama a los ermitaños y frailes franciscanos los indios de este reino” (1993a, 216). ¿Eran los frailes cristianos pensados por los pueblos indígenas como reencarnaciones de los héroes civilizadores? El respeto y cuidado por los huérfanos, las viudas y los discapacitados, que son prácticas acordes con la enseñanza bíblica de amar al prójimo como a uno mismo, también signaban, si creemos a lo dicho por Guaman Poma y por lo que trae implícito el *Manuscrito*, la vida de los antiguos: antes de la implantación del orden virreinal, “los indios usaban de misericordia, y por ello todos comían en la plaza pública, porque se allegasen pobres peregrinos, extranjeros, huérfanos, enfermos, y los que no tenían que comer” (1993a, 54). Para Guaman Poma, tales gestos daban cuenta de la magnanimidad anímica de las antiguas naciones indígenas, cuya piedad superaba a la de

16. Traducido en el quechua contemporáneo como canto, *taki* designaba, según lo usa en esta frase Guaman Poma, a los cantos y bailes rituales.

cualquier pueblo (incluso a la de los cristianos): “Ninguna nación ha tenido esta costumbre y obra de misericordia en todo el mundo como los indios de este reino, santa cosa” (1993a, 54). El cronista nos sugiere, de esta manera, que sus ancestros, a pesar de ignorar la revelación evangélica, cumplían con estos mandatos movidos por su religiosidad natural, en tanto “descendientes de Noé”, y porque Dios, en su infinito amor, les enviaba desde tiempos antiguos a sus frailes mensajeros, quienes “todo lo que podían dar y lo que tenían le repartían, y con ello grandes cunanacus y sermones y buenos ejemplos, servicio de Dios, aunque no lo conocieran bien” (Guaman Poma 1993a, 55).

Es muy posible que la asociación de los relatos precolombinos acerca de un peregrino pobre, que resultaba ser un justiciero divino, con la prédica cristiana y la pobreza evangélica, fuese parte de una consciencia algo expandida entre los nuevos cristianos de los mundos andinos. Estas vinculaciones respondían al “clima intelectual que Ávila (y otros clérigos que llegaron antes a Huarochirí) introdujo en los vástagos de las familias de kurakas que aprendieron a leer y escribir” (Salomon 1991, 470). En todo caso, en el *Manuscrito* es patente “el paralelo entre Pariacaca y el dios judeocristiano: ambos se sitúan en un plano en el que lo importante no radica en el culto explícito de la deidad, sino en cómo se comportan los individuos con los demás” (Torres 2015, 355). El principio del cuidado universal por los más débiles parece haber sido un aspecto fundamental de las reflexiones éticas precolombinas, las que pudieron identificarse, sin muchas dificultades, con ciertas enseñanzas que provenían de los antiguos rabinos de Israel y que terminaron de manifestarse, en toda su plenitud y misericordia, en la prédica de Jesús:

Así, se plantea el principio fundamental del cristianismo de “amar al prójimo como a sí mismo”. En el Antiguo Testamento, este principio se evidencia en la atención que se debe prestar al pobre, la viuda y el huérfano, como se evidencia en el Pentateuco [...] Sin embargo, el reconocimiento de lo sagrado en el menesteroso se enfatiza más aun en el Nuevo Testamento, en particular, en el comportamiento cercano de Jesús con los pobres (Lucas 15, 11-32; 19, 1-10) y enfermos (Marcos 3, 3-5), así como en el clásico relato del juicio final (Mateo 25, 31-46), en el que la salvación depende únicamente de la cercanía del creyente hacia los pobres como acercamiento al rostro de dios en el prójimo menesteroso. Así, el reconocimiento de la deidad radica en fijarse en algo contraintuitivo: en el que se encuentra marginado socialmente. De este modo, el paralelo entre Pariacaca y Jesús radica en que se los debe reconocer como deidades en el servicio del pobre. (Torres 2015, 356)

Es posible que la insistencia del *Manuscrito* con este relato no estuviese dada, solamente, por la antigua preminencia del *huaca* Pariacaca en la región de Huarochirí. Todo proceso de recopilación y ordenamiento escritural del (prácticamente ilimitado) manantial de narraciones orales de los pueblos indígenas, implica una selección, la cual se realiza a partir de las propias intuiciones, preferencias y expectativas del etnógrafo; por lo tanto, es probable que el escritor del *Manuscrito*, percibiendo las resonancias y afinidades entre algunas acciones de Pariacaca y la doctrina cristiana, decidiera dar a estos relatos un lugar preponderante en su documento. No resulta descabellado pensar, de forma hipotética por supuesto, que este indígena letrado, debatido entre su orgullo étnico y su recién adoptado cristianismo, se esforzara por establecer una suerte de continuidad entre las enseñanzas implícitas en los relatos de sus ancestros y la pedagogía moral de los misioneros; de esta manera, estaría tratando de esbozar, al menos sugestivamente, “una especie de historia de salvación cristiano-andina” (Torres 2015, 356), resaltando las afinidades de ambos cultos sin negar sus diferencias. Su intención podría muy bien haber sido articular y armonizar, en su propia psique y en su elaboración discursiva, las distintas herencias culturales y espirituales de las que se sentía parte. Además, resaltar la ética compasiva implícita en estos relatos demostraría que, sus ancestros, a pesar de sus “idolatrías” y de sus expresiones rituales (diferentes a la de los cristianos), no eran seres irracionales ni desconocían los fundamentos básicos de la nueva fe: amar al prójimo como a uno mismo y a Dios sobre todas las cosas. ❖

Lista de referencias

- Arguedas, José María. 1966. “Introducción a Dioses y hombres de Huarochirí”. En *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducido por José María Arguedas. Lima: Museo Nacional de Historia / Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Beauclair, Nicolás. 2009. “Epistemologías indígenas y éticas interculturales: una lectura eticológica del quinto capítulo del *Manuscrito de Huarochirí*”. *Allpanchis*, año XL, n.º 73-74 (1.º y 2.º semestres): 269-316.
- Gonzales, Odio. 2022. *Nación Anti. Ensayos de antropología lingüística andina, lenguaje y pensamiento quechua, traducción cultural y resistencia*. Lima: Pakarina Ediciones.
- Guaman Poma, Felipe. 1993a. *Nueva Corónica y buen gobierno I*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1993b. *Nueva Corónica y buen gobierno II*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- León-Llerena, Laura. 2007. "Historia, lenguaje y narración en el *Manuscrito de Huarochirí*". En *Diálogo Andino*. Arica: Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de Tarapacá: 33-42.
- . 2012. "José María Arguedas, traductor del *Manuscrito de Huarochirí*". *Cuadernos del CILHA* (Universidad Nacional de Cuyo) 13 (2): 74-89.
- Lienhard, Martin. 1990. *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas.
- Murra, John. 1983. "Presentación". En George L. Urioste, *Hijos de Pariya Qaqa. La tradición oral de WaruChiri*. Syracuse: Syracuse University.
- Rostworowski, María. 1987. "Presentación". En Gerald Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IEP / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Rubina, Celia. 1992. "La petrificación en el *Manuscrito de Huarochirí*". *Mester* 21 (2): 71-82.
- Salomon, Frank. 1991. "Nueva lectura del libro de las huacas: la edición del *Manuscrito de Huarochirí* de Gerald Taylor (1987)". *Revista Andina* (Bartolomé de Las Casas), año 9, n.º 2: 463-85.
- . 1998. "How the huacas were: The Language of Substance and Transformation in the *Huarochirí Quechua Manuscript*". *Anthropology and Aesthetics*, n.º 33: 7-17.
- Taylor, Gerald. 2009. *Choque amaru y otros cuentos. Edición bilingüe quechua colonial-castellano*. Lima: Editorial Comentarios.
- , trad. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / IEP.
- Torres, Tania. 2015. "El *trickster* en el *Manuscrito de Huarochirí*: los casos de Cuniraya Huiracocha, Huatiacuri y Pariacaca". *Lexis* (Pontificia Universidad Católica del Perú) XXXIX (2): 317-62.
- Yáñez del Pozo, José. 2002. *Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochirí*. Quito: Abya-Yala.