

“LA GRAN CEGUEDAD DE ESTA MISERABLE GENTE:” VIOLENCIA  
CULTURAL Y NEGOCIACIONES DISCURSIVAS EN EL *MANUSCRITO DE*  
*HUAROCHIRI* (c. 1608)

Por

Claudia Berrios-Campos

UNA TESIS DOCTORAL

Entregada a  
Michigan State University  
en cumplimiento de los requisitos  
para el título de

Estudios Culturales Hispánicos—Doctor en Filosofía

2021

“THE GREAT BLINDNESS OF THIS MISERABLE PEOPLE:” CULTURAL  
VIOLENCE AND DISCURSIVE NEGOTIATIONS IN THE *HUAROCHIRÍ*  
*MANUSCRIPT*, 1608

By

Claudia Berrios-Campos

A DISSERTATION

Submitted to  
Michigan State University  
in partial fulfillment of requirements  
for the degree of

Hispanic Cultural Studies—Doctor of Philosophy

2021

## RESUMEN

**'LA GRAN CEGUEDAD DE ESTA MISERABLE GENTE:' VIOLENCIA CULTURAL  
Y NEGOCIACIONES DISCURSIVAS EN EL *MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ* (1608)**

Por

Claudia Berrios-Campos

Esta tesis examina el manuscrito quechua del siglo XVII conocido como *Manuscrito de Huarochirí* como un ejemplo de una violenta zona de contacto en la cual las creencias y conocimientos culturales, ideológicos y religiosos europeos confrontaron los modos indígenas de pensar, conocer y preservar de la memoria y las historias locales y globales. En este contexto, observo los intentos europeos de controlar las creencias y las respuestas indígenas (asimilación, negociación, resistencia) a las imposiciones españolas cristianas e imperiales. De esta manera, los colonizadores españoles y extirpadores de idolatrías lideraron una guerra con el propósito de alcanzar un poder simbólico mientras agentes indígenas tales como curacas, interpretes, escribas y secretarios intentaban mantener vivo el saber indígena. A través de una investigación interdisciplinaria entre la historia social, la lingüística, el pensamiento político, los estudios religiosos y un enfoque decolonial, esta tesis traza la colonización europea a través del desarrollo de la extirpación de idolatrías en el Arzobispado de Lima durante los primeros cincuenta años del siglo XVII como un proceso que buscó controlar los sistemas de creencias andinos y sus discursos. Esta colonización trasatlántica de imágenes, símbolos y prácticas intentó deshacerse de la gnoseología indígena y los principios sociales nativos, tales como la reciprocidad, *tinkuy* (encuentro, confluencia) o *pachakutiy* (la inversión del mundo). De esta manera, manifestaciones de esta guerra de símbolos alcanzaron el poder imperial más allá del Atlántico, pero no fueron percibidas como amenazas inmediatas. Sin embargo, la cuestión de la recepción de estas

ideas, así como la idea de una gnoseología andina, todavía queda por ser estudiada. Específicamente, estudio ejemplos textuales de una violencia cultural, ideológica y simbólica hacia los modos indígenas de conocimiento y saber. El pensamiento y el conocimiento indígena se encuentra arraigado en estas historias y tradiciones, las cuales han sido leídas en el pasado como un discurso mítico. Mi investigación confronta la naturaleza problemática de esta lectura a través de un enfoque decolonial que considera las dinámicas discursivas y culturales entre las comunidades indígenas y los colonizadores europeos como un producto de la colonialidad del saber impuesta por el proceso de colonización del continente americano. Presto atención a estas dinámicas culturales como procesos de negociación discursivos con el objetivo de adquirir un poder simbólico que permitirá a los sujetos indígenas colonizados subsistir y resistir en un contexto (post)colonial. Mi tesis abre la puerta a la mirada imperial enfrentada a la diversidad en las formas indígenas de entender el mundo.

## ABSTRACT

'THE GREAT BLINDNESS OF THIS MISERABLE PEOPLE:' CULTURAL VIOLENCE AND DISCURSIVE NEGOTIATIONS IN THE *HUAROCHIRÍ MANUSCRIPT*, 1608

By

Claudia Berrios-Campos

This dissertation examines the seventeenth-century Quechua manuscript known as the *Huarochirí Manuscript*, as an example of a violent contact zone in which European cultural, ideological, and religious beliefs and knowledges confront indigenous ways of thinking and knowing about memory preservation, and local and global histories. Within this context, I observe the European attempts to control indigenous religious beliefs and the native response (resistance, negotiation, assimilation) to Spanish Christian and imperial impositions. In this way, Spanish colonizers and extirpators of idolatries led a war to achieve symbolic power while Indigenous agents (chiefs, scribes, interpreters, secretaries) try to keep historical indigenous knowledge. Through interdisciplinary research that engages with social history, linguistics, political thought, religious studies, and a decolonial approach, this dissertation traces European colonization by means of the development of extirpation of idolatries in the Archdiocese of Lima during the first fifty years of the seventeenth century to control Andean belief systems and their discourses. This transatlantic colonization of images, symbols, and practices discarded indigenous gnoseology and native social principles such as reciprocity, *tinkuy* (to converge, to confront), or *pachakutiy* (the world turned upside down). In turn, renderings of this war of symbols reached the imperial center beyond the Atlantic but were not perceived as immediate threats. However, the question of the reception of these ideas, such as the principle of an Andean gnoseology,

remains to be studied. More specifically, my investigation studies textual examples of cultural, ideological and symbolic violence towards the indigenous ways of thinking and knowing. Indigenous thought and knowledge are embedded in these stories and traditions, which have been read as a mythical discourse in the past. My research addresses the problematic nature of this reading and does so by means of a decolonial approach. Within this theoretical framework, it considers the discursive and cultural dynamics between the indigenous people and the European colonizers as a product of the coloniality of knowledge imposed by the process of colonization in the Americas. I seek to look closely at these cultural dynamics as processes of discursive negotiations, which goal is to acquire some symbolic power that will allow the indigenous and colonized subject to subsist and resist in a (post)colonial setting. My dissertation unlocks the door to the imperial gaze when faced with the diversity of indigenous worldviews.

Copyright by  
CLAUDIA BERRIOS-CAMPOS  
2021

A la memoria de Alberto Campos Mosqueira e Hilda Herrera Arangüena, mi papapapa y mamamama. Ellos han sido la flor de la cantuta que ha resguardado este largo camino.

Sofia y Thiago, sigan iluminando nuestro mundo. Ustedes pueden ser los ejecutores del *pachakutiy*.

## AGRADECIMIENTOS

Esta tesis tiene dos inicios. El primero puede rastrearse alrededor de treinta años atrás a aquellas tardes escuchando a mi abuela materna narrar los recuerdos de sus años en su querida Ayacucho, a mi abuelo descifrando crucigramas en la mesa de la cocina mientras escuchaba en radio Cora un *wayñu* (huayno) de su Cora Cora natal. Las horas interminables que pasé en la biblioteca de mis abuelos y las conversaciones con ellos fueron mi primera mirada al maravilloso mundo de la lectura y de los Andes. Creo que ellos nunca supieron el profundo efecto que su origen y sus recuerdos tuvieron en mí y, lastimosamente, no llegaron a saber que su nieta se dedicaría al estudio de la historia y narraciones andinas. Su partida no ha impedido que su presencia y recuerdo se convierta en el motor y pulso de esta investigación. Este trabajo ha constituido una intensa búsqueda no solo de datos históricos e interpretaciones literarias, sino también un complicado y, en ocasiones agridulce, retorno a mis orígenes, mi herencia y a la lengua de mis antepasados. Aunque este retorno ha sido difícil, mi compromiso con la historia, la tradición y la persistencia de los modos de saber y del conocimiento andino se mantienen constantes e inquebrantables. Agradezco a mis abuelos maternos su fuerza y resistencia, su insistencia en la educación como el objetivo más importante al que podía dedicar mi vida y les prometo que algún día en Ayacucho tendré el honor de recordarlos y cantar “Adiós pueblo de Ayacucho, perlaschallay. Ya me voy, ya me estoy yendo, perlaschallay. Por más lejos que me vaya, por más lejos que me vaya. Nunca podré olvidarte, nunca podré olvidarte.”

El segundo inicio se lo debo a mis padres y a una noche de la década de los noventa mientras veíamos en familia un episodio de los documentales sobre el Perú de Alejandro

Guerrero. Este episodio resaltó la tradición costeña de Cuniraya y Cahuillaca, consistió así en mi primera introducción a lo que más tarde conocería como el *Manuscrito de Huarochirí*. Desde ese día, los relatos huarochiranos se volvieron una parte de mí, ocupando no solo los estantes y mesas de la casa de mis padres, sino también conversaciones, correos electrónicos, mensajes de texto y encomiendas. Mis padres y hermanas nunca se han quejado de lo mucho que los relatos de Huarochirí han ocupado mi vida durante la última década. A ellos agradezco no solo su comprensión y tolerancia, sino también su apoyo y motivación, especialmente en los momentos en los que su presencia me ha hecho más falta. Papá y mamá, Ale y Dani, gracias por creer en mí, a pesar de haber elegido un camino un tanto estrambótico. Agradezco también a mi familia extensa por el apoyo suministrado a través de los años y la fe en mí y mi futuro académico.

Huarochirí ha seguido mis pasos durante mis años escolares sin yo siquiera sospecharlo. Agradezco a aquellos profesores que tuvieron la idea de llevarnos en una visita a San Jerónimo de Surco, en donde por primera vez tuve la posibilidad de encontrarme cerca al Apu Pariacaca. Las *huacas* huarochiranas ya no me soltaron durante mis años universitarios. A través de los cursos de literatura colonial, literatura andina y de tradiciones étnicas y orales descubrí de manera crítica la heterogeneidad del mundo andino. La deuda que tengo con profesores sanmarquinos como Marcel Velázquez, Manuel Larrú, Agustín Prado, Carlos García-Bedoya y Dorian Espezúa nunca podrá ser saldada. Gracias por su pasión por la literatura y por su fe en mí.

Mi familia sanmarquina ha sido uno de los mejores regalos que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos me ha podido dar. Jannet Torres, Sonia Chacalazza, Rosa Imy Ostos, Antonio Espinosa, Lizzete Guzmán, Christian Elguera, Américo Mendoza,

Jhonny Pachecho, Laura Liendo, Jhonn Guerra, de ustedes he aprendido algo que ningún libro o programa académico podría enseñar. Salud por siempre en el Sky. Quiero reconocer también a Luis Felipe Rivera Narváez, quien vio los primeros avances y frutos de esta investigación.

A mis compañeros y colegas de Michigan State University, Jonathan Montalvo, Andrew Bentley, Tyler Fitzgerald, Osvaldo Sandoval, José Badillo y Lau Romero. Gracias por las conversaciones, las reuniones, los paseos y cada momento robado a la investigación. Su amistad en este segundo hogar en Michigan ha sido una de las cosas más bonitas que me ha podido pasar. Atesoro a cada uno de ustedes.

Uno de los agradecimientos más importantes debe ir a mi asesora, Rocío Quispe-Agnoli. Su guía, apoyo, paciencia y poderosa pluma han sido una de las constantes más poderosas en el desarrollo de esta investigación. Su dedicación a mi proyecto y formación profesional, su rigorosa atención al detalle y su amplio conocimiento de la literatura colonial andina han sido un recurso invaluable. Su capacidad de trabajo incansable y pasión por la enseñanza y la investigación académica es un modelo a seguir. No tengo palabras para agradecerle la enormidad de lo que ha hecho por mí. A los miembros de mi comité, Joseba Gabilondo, Danny Méndez y Kenneth Mills, gracias por los consejos, la guía académica y el constante apoyo. Anthony Grubbs, Miguel Cabañas y Scott Boehm han constituido un apoyo constante y les agradezco toda la asistencia que han otorgado a través de los años. Debo agradecer también la ayuda económica que Romance and Classical Studies, the Center for Latin American and Caribbean Studies, American Indian and Indigenous Studies y the Graduate School ofrecieron a este proyecto. Su apoyo me permitió dedicarme a la investigación en archivos y bibliotecas en Perú y los Estados Unidos.

Agradezco también a la Newberry Library de Chicago, que me permitió dedicar un verano a preparar los primeros cimientos de este trabajo. Igualmente, agradezco a la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* y sus editores, por permitirme publicar lo que luego sería parte de un capítulo de esta tesis. Gracias a los trabajadores de las Bibliotecas Central y de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, del Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, de la Biblioteca Central de la Universidad Católica del Perú, y del Archivo Arzobispal de Lima y del Cusco. Su asistencia es siempre apreciada y admirada.

Finalmente, quiero agradecer a Bob y Angie Brown. Su cariño ha sido un bálsamo que me ha dado solaz y descanso en los momentos en los que me sentía más perdida. Gracias por creer en mí y en este proyecto, pero sobre todo, gracias por mostrar el mayor interés y respeto por mi cultura y herencia. Your devotion are my guidance to the family we wish to have. I will never be able to thank you enough. John Brown, tú solo has sido la fuerza que me ha mantenido cuando creía que ya no podía más. Sin ti, sin esos platillos peruanos que preparas mientras yo escribo con furia, sin tu amor y tu dedicación, estaría perdida. You have been the light that has guided me through all and I will always treasure your support. I hope one day I will have the chance to do the same for you. This is for you and for the family we are building together. Gracias totales.

Gracias al Perú, a los Andes y a las comunidades indígenas alrededor del mundo.  
Por su resiliencia y resistencia.

## PREFACIO

Mi uso de términos quechua sigue mi deseo de dar visibilidad y reconocimiento al idioma quechua y a la gnoseología andina. Después mucha reflexión, he decidido usar, en la mayoría de lo posible, una versión no hispanizada o atravesada por el castellano en la ortografía de nombres y conceptos quechua. Hago excepciones para términos como ‘inca’ y ‘huaca,’ debido a la amplia presencia de estas versiones en la crítica especializada y en el conocimiento general sobre el mundo andino. En referencia a la escritura de términos que provienen del *Manuscrito de Huarochirí* he optado por seguir la transcripción realizada por Gerald Taylor en su edición de 1987. Otras citas y referencias usan la versión ofrecida por el texto en cuestión.

En este espacio también quiero resaltar que esta investigación parte del reconocimiento y respeto de las voces silenciadas y marginadas de la historia oficial. En este sentido, creo que es importante mencionar que, mientras esta investigación se realizaba, salieron a la luz diversas acusaciones de acoso sexual y abuso laboral en las humanidades y ciencias sociales, tanto en instituciones de Latinoamérica como de los Estados Unidos y Europa. Esta situación ha sido por largo tiempo el “secreto a voces” en la Academia, afectando en su mayoría a investigadoras mujeres, personas de color y personas trans, además de estudiantes y *junior faculty*. Las consecuencias de esta situación afectan la salud emocional y mental de los y las perjudicadas, el rendimiento y el crecimiento profesional de los afectados. Esta investigación busca reconocer esta situación y hacer un llamado a la investigación y justicia para estos casos, pero también a una renovación de la Academia

como institución, con el propósito de eliminar de una vez por todas este tipo de abuso y permitir una situación de equidad y justicia para todos.

## ÍNDICE

LISTA DE TABLAS	xiii
INTRODUCCIÓN	
Las violencias del no reconocimiento: El <i>Manuscrito de Huarochirí</i> , violencia simbólica y la persistencia de la resistencia andina	1
CAPÍTULO 1	34
Domesticando la visión andina del mundo y sus formas de conocimiento	34
1.1. La heterogeneidad de la literatura colonial peruana: crónicas y relaciones de la conquista	40
1.2. Transiciones heterogéneas: Pervivencia y negociación en Huarochirí	57
1.3. La otredad de las creencias: La evangelización en el mundo colonial temprano y las negociaciones ideológicas en el <i>Manuscrito de Huarochirí</i>	69
1.4. Domesticando el quechua de Huarochirí	79
CAPÍTULO 2	90
Los misioneros cristianos frente a los héroes y <i>huacas</i> huarochiranas	90
2.1. Francisco de Ávila y las manipulaciones religiosas en Huarochirí a principios del siglo XVII	94
2.2. Negociación y manipulación del conocimiento indígena: los retos de domar el <i>Manuscrito de Huarochirí</i>	119
2.3. La oscilación del discurso del indio ladino: el redactor indígena y las diversas voces del conocimiento andino	133
CAPÍTULO 3	161
Procesos de resistencia y negociación en el Huarochirí colonial	161
3.1 El campo de batalla ideológico en Huarochirí, c. 1605-1650	163
3.2 <i>Pachakutiy</i> : caos y reordenamiento	166
3.3. Entre la seducción y el engaño: El ser/parecer y otras estrategias de supervivencia colonial	172
CAPÍTULO 4	224
Entre la reciprocidad y el conflicto del desafío: Posibilidad de una gnoseología andina heterogénea	224
4.1. Negociando con la reciprocidad andina: el <i>tinkuy</i> y la alternativa decolonial	226
4.2. <i>Tinkuy</i> en los diccionarios coloniales: de la reciprocidad al conflicto	233
4.3. Relatos de competitividad, negociación y desafío de poder	236
CONCLUSIONES	
“Engaños paganos” o el despertar de las <i>huacas</i> y la gnoseología andina	292
BIBLIOGRAFÍA	303

## **LISTA DE TABLAS**

Tabla 1: División del mundo y de las *huacas*

244

## INTRODUCCIÓN

### Las violencias del no reconocimiento: El *Manuscrito de Huarochirí*, violencia simbólica y la persistencia de la resistencia andina

Pues quién no ve la gran ceguedad de esta miserable gente y a quién no duele el poco fruto que entre ellos ha hecho la predicación y verdad católica después de tantos años de que ni pueden pretender ignorancia (...) se les dice que todas las cosas de su gentilidad son engaños del demonio y fábulas.  
—Francisco de Ávila. *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huarocherí, Mama y Chaclla y hoy viven engañados con gran perdición de sus almas*

A principios del siglo XVII, un cura doctrinero de la provincia de Huarochirí, en la sierra central del Perú, inició la traducción y comentario de un manuscrito en quechua que contenía una transcripción de relatos y tradiciones orales, además de descripciones de rituales propios de los indios<sup>1</sup> de esta zona. En la cita anterior, que forma parte de esta traducción inacabada, Francisco de Ávila, critica ferozmente el pensamiento religioso indígena y sus prácticas rituales, a los que desautoriza en términos de “gran ceguedad,” “ignorancia,” “gentilidad,” “engaños del demonio” y “fábulas,” entre otros. Estas consideraciones negativas de las prácticas religiosas indígenas tienen dos ideas en común que se relacionan: por un lado, la mentira como característica fundamental del

---

<sup>1</sup> Intento usar “indígenas” en lugar de “indios” cuando la ocasión lo permite, para no continuar con la mal información y error de identificación en atribuir una identidad no reclamada por el sujeto andino. La historia del término está directamente ligada a la colonización como un proceso de eliminación de la heterogeneidad y la subjetividad del sujeto otro conquistado. El sujeto andino usa el vocablo quechua *runa* como auto identificación. Ser un *runa* es ser un ser humano, hablar *runa simi* ‘quechua’, ser de un lugar, vivir bajo la ley de la reciprocidad y del *ayni*. Lo contrario sería ser *q'ara*, ‘desnudo’, ‘inculto’, ‘incivilizado’ (Mannheim 1991: 19-20). Sin embargo, utilizaré “indios” cuando el contexto se refiera a la dinámica colonial y a la perspectiva del sujeto conquistador europeo. De similar manera, con relación a términos quechua, en lo posible, intento seguir las convenciones escriturales quechuas y evitar la castellanización de los vocablos y/o la interferencia del español. En las menciones de personajes, lugares y vocablos provenientes del *Manuscrito de Huarochirí* sigo la versión escritural presentada en la edición de Gerald Taylor (1987). Otras citas y referencias seguirán la escritura propuesta por el texto citado en cuestión.

demonio y, por otro, la ignorancia como consecuencia de ésta. Puede concluirse que a partir de los comentarios negativos de Ávila, tanto la mentira como la ignorancia son para él elementos constitutivos de la cultura indígena conquistada. De esta manera, Ávila descalifica a los indios de Huarochirí como “gentiles”<sup>2</sup> cuya conversión al cristianismo no muestra evidencia satisfactoria de haberlos liberado de sus antiguas creencias nativas, y, por lo tanto, de no poder incluirlos como parte de la cultura civilizada. El término “gentiles” tiene una amplia historia de exclusión que los configura como “otros” desde un punto de vista religioso en la tradición judeocristiana. Las implicancias de rechazo a aquellos que no son cristianos y, por ello, diferentes, me permiten pensar que la descalificación de la religiosidad andina intentaba posicionar al sujeto colonial indígena como un sujeto incompleto, incapacitado de comprender la sofisticada gnoseología<sup>3</sup> cristiana. Del mismo modo, el autor de dichas descalificaciones se presenta a sí mismo como el portavoz de la verdad y el orden, capacitado con el poder de nombrar y entender, de explicar y de hablar por aquellos otros que se encuentran influidos por los “engaños del demonio.”

Francisco de Ávila no fue el único misionero que relacionaba las perspectivas religiosas indígenas con una valoración negativa, calificándolas como idolatrías y acercándolas por asociación a actividades del demonio. Las valoraciones de Ávila son

---

<sup>2</sup> Durante el siglo XVI los indios eran usualmente descritos como “gentiles” por los curas doctrineros. Según el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias, este término definía a aquellos que no eran cristianos por su falta de conocimiento de Dios: “GENTILES, los idólatras, que no tuvieron conocimiento de un verdadero Dios, y adoraron falsos Dioses, y de allí su gentilidad, el paganismo” (1611: 29v).

<sup>3</sup> Entiendo por gnoseología el término filosófico que designa al estudio y a la crítica del conocimiento. En los estudios filosóficos, este término se opone al de epistemología, el cual se refiere al estudio del conocimiento que deriva de las ciencias modernas. Sin embargo, críticos como Walter Mignolo consideran que una visión epistemológica de las formas de conocimiento indígenas es una tarea urgente. En esta investigación comarto la propuesta de Mignolo, pero uso el concepto de gnoseología indígena en un contexto colonial anterior al advenimiento y expansión de las ciencias modernas europeas, especialmente al considerar su expansión tardía en el territorio americano.

reconocidas por importantes personajes de la jerarquía eclesiástica de su tiempo, siendo uno de los más importantes el extirpador de idolatrías Pablo Joseph de Arriaga, quien se expresó de las actividades de este cura en los siguientes términos: “Quién comenzó a descubrir este daño, que tan encubierto estaba, y a sacar como dicen por la hebra el ovillo fue el Doctor Francisco de Ávila siendo Cura en la doctrina de S. Damián de la Provincia de Huarochirí.”<sup>4</sup> De esta manera, la importancia del rol de Francisco de Ávila en un contexto colonial en el que las creencias indígenas eran consideradas una amenaza es evidente. Dichas creencias podían tener un efecto negativo para la estabilidad social, religiosa y política del imperio, así como para la gnoseología europea que se intentaba diseminar en las nuevas colonias. En consecuencia, Ávila y otros curas doctrineros justificaron la necesidad de los procesos de extirpación de idolatrías<sup>5</sup> para asegurar la fortaleza y permanencia de la Iglesia Católica en el territorio americano. Los comentarios ofrecidos por Ávila en su traducción al español del texto quechua revelan el encuentro conflictivo entre dos culturas, ideologías y formas de entender el mundo.

Durante los años de la dominación española en América, la Iglesia Católica desempeñó

---

<sup>4</sup> A menos que se anote lo contrario, las citas de las fuentes primarias provienen de documentos originales y han sido transcritas al español contemporáneo para facilitar su lectura. En el caso de esta cita uso una edición original publicada en 1621 que se encuentra actualmente en la Newberry Library de Chicago. También uso la versión escaneada de la misma edición que se encuentra en el repositorio digital de la John Carter Brown Library, Brown University. En el caso del *Manuscrito de Huarochirí* uso mayormente la edición crítica publicada por Gerald Taylor en 1987, pero en ocasiones también reviso la edición y traducción de José María Arguedas (1966) y la versión escaneada del manuscrito original en quechua que se incluye con la edición publicada por José Ignacio Uzquiiza González en el año 2011. Todas las citas, en caso se indique lo contrario, provienen de la edición de Taylor.

<sup>5</sup> Pierre Duviols revisa “idolatría” a partir de las clasificaciones de prácticas idolátricas en los siglos XVI y XVII. El siglo XVII se caracteriza por tres campañas de extirpación de idolatrías: la primera entre 1609 y 1619 bajo la iniciativa de Francisco de Ávila. La segunda campaña fue dirigida por Gonzalo de Ocampo entre 1625 y 1626. La tercera fue fomentada por el arzobispo Pedro de Villagómez entre 1641 y 1671. Kenneth Mills define estas campañas en los siguientes términos: “Through the controversial reinvigoration of an investigatory and penal process, the Extirpation of idolatry, in the middle of the seventeenth century, the Church in the Archdiocese of Lima sought to bring about a belated and highly ambitious religious reform of the indigenous peoples of the vast realm” (3).

una función crucial en la administración del poder colonial debido a que la conquista del continente americano tuvo como una de sus justificaciones más importantes la misión evangelizadora de llevar la fe cristiana a las poblaciones indígenas (García-Bedoya 2000: 148).

El texto que Ávila intentó traducir en su *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 viven engañados con gran perdición de sus almas* (1608)<sup>6</sup> corresponde a la colección de tradiciones orales andinas conocida actualmente como *Manuscrito de Huarochirí*,<sup>7</sup> escrito a principios del siglo XVII y de autor desconocido. El *Manuscrito* consiste en cincuenta folios ordenados en treinta y un capítulos en los que se incluye una recopilación de textos transcritos del quechua oral prehispánico por un indio ladino<sup>8</sup> de esta zona quien usó una variante escrita del quechua conocida como quechua pastoral.<sup>9</sup> Este escritor—o redactor como discuto en el capítulo dos—tuvo conocimientos del quechua y castellano de la época, fue entrenado

---

<sup>6</sup> *Tratado y relación de los errores* desde ahora. Para facilitar la lectura he modernizado la escritura de títulos y citas en el cuerpo del texto. Todas las citas del *Tratado y relación de los errores* provienen de la transcripción realizada por Sybilla Arredondo e incluida en la edición del *Manuscrito de Huarochirí* realizada por Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda (2009), a menos que se señale lo contrario. Adicionalmente, también he revisado el documento original en versión digital producido por la Biblioteca Digital Hispánica, como parte del ms. 3169, conservado en la Biblioteca Nacional de España.

<sup>7</sup> El *Manuscrito de Huarochirí* se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, España, como parte de un conjunto de textos sobre la extirpación de idolatrías de fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. *Manuscrito* de ahora en adelante.

<sup>8</sup> Covarrubias registra “ladino” como sinónimo de “latino.” Este adjetivo se refería en principio a aquellos que podían hablar, leer y escribir en latín y eran considerados “discretos y hombres de mucha razón y cuenta”. Por extensión, “al Morisco, y al Extranjero que aprendió nuestra lengua con tanto cuidado, que apenas le diferenciamos de nosotros, también llamamos ladino” (*Tesoro* 1611: 82r-82v). Rolena Adorno ha estudiado las características del “indio ladino” en el mundo andino colonial temprano (1991). Desarrollo este concepto a mayor profundidad en el capítulo dos de esta tesis.

<sup>9</sup> El término “quechua pastoral” hace referencia a la codificación de una forma estandarizada del quechua en el mundo andino del siglo XVI. Su objetivo inicial fue traducir textos devocionales, catequéticos y litúrgicos cristianos del castellano a la lengua andina. Para un estudio detallado del “quechua pastoral,” ver Durston (2007b).

para escribir alfabéticamente en quechua pastoral, y estuvo al servicio del sacerdote y extirpador de idolatrías Francisco de Ávila. Las tradiciones orales, relatos y descripciones de ritos de las provincias de Huarochirí, Mama y Chaclla en la sierra central del Perú reunidas en el *Manuscrito* incluyen historias sobre los dioses, diosas y héroes locales y sus respectivas interacciones, las cuales servían como base para el establecimiento de ritos comunitarios y lazos de afiliación social y simbólica entre las comunidades indígenas de la zona. Este conjunto de prácticas culturales contribuyó a la formación de identidades locales y su afiliación a un linaje sagrado que si bien puede considerarse de origen mítico, supera las connotaciones que el concepto de “mito” acarrea. Al liberarse de la categoría “mito,” las tradiciones del *Manuscrito* pueden ser concebidas como parte de una gnoseología con la capacidad de contribuir, específicamente, con los discursos culturales predominantes en la sociedad peruana y, generalmente, con un discurso nacional y continental que valore la diversidad, los elementos heterogéneos y la perspectiva de las comunidades indígenas americanas.

La opinión descalificadora que Ávila expresó frente a las creencias “idólatras” que aparecen en el *Manuscrito* ofrece un punto de vista del contexto religioso colonial y de la posición subalterna que la religiosidad indígena ocupaba en los siglos XVI y XVII. Dicha opinión también representa un ejemplo de cómo la jerarquía religiosa colonial reflexiona en torno al mundo andino y a su conocimiento como un conjunto de instancias estancadas en el pasado. Dicha mirada ha continuado a lo largo del tiempo hasta la actualidad, en la que un sector de la sociedad peruana puede recordar de manera nostálgica y/o apreciar ciertos componentes de la cultura indígena, como la historia incaica, el folklore y la cocina novoandina, pero excluye las manifestaciones

culturales indígenas de una posibilidad real de producir conocimiento. En este sentido, el proyecto realizado por Ávila no solamente expresa el contexto de extirpación de idolatrías en el que se engarza, sino también consiste en la expresión de una conquista ideológica que se concretiza en el texto a través de la escritura alfábética del quechua y de la empresa de una conquista espiritual del imaginario indígena, fundamentada en la articulación de una epistemología de la idolatría: “en varias de las historias incorporadas en el manuscrito el narrador anónimo deja constancia de que hablar de idolatría es referirse a un modo específico de estructurar el saber respecto de las poblaciones indígenas sometidas, y de sustentar un nuevo sistema político y social” (León-Llerena 2011: 14-5). Así, la idolatría se presenta como un discurso del saber andino controlado y domado por el poder colonial.

A pesar de las descalificaciones de la cultura indígena que presentan varios de los textos producidos por miembros de la jerarquía eclesiástica colonial, estos textos también demuestran las posibilidades transgresoras que el hombre andino colonial podía ejercer en esta situación. Un ejemplo de lo anterior se ve en el *Manuscrito de Huarochirí* al utilizar las mismas herramientas coloniales de dominación (la escritura alfábética, por ejemplo) como estrategias para, según mi lectura y como espero demostrar en esta tesis, resistir y negociar el poder colonial. En este contexto, propongo que las redes de interacción entre los personajes representados, tanto en los relatos así como en los sujetos de la escritura en el *Manuscrito*, forman sujetos coloniales que transmutan en sujetos de negociación con la capacidad de intercambiar un diferencial de poder y producir un producto cultural heterogéneo y autónomo.

El *Manuscrito de Huarochirí* constituye también un ejemplo textual y discursivo de la dinámica colonial en el mundo andino. En este sentido, revela las tensiones y conflictos que enfrentaron a los sujetos colonizados y colonizadores. Los relatos reunidos en el texto quechua (*Manuscrito*) y su traducción castellana incompleta (el *Tratado y relación de los errores de Ávila*) muestran estrategias de negociación ideológica que se manifiestan en manipulaciones discursivas y formas de resistencia cultural y gnoseológica. En este marco de reflexión, propongo que dichas negociaciones se manifiestan por medio de procesos discursivos que se textualizan en estos documentos y buscan establecer un lugar heterogéneo de enunciación. A partir de la noción de “heterogeneidad” propuesta por el crítico literario peruano Antonio Cornejo Polar en 1994,<sup>10</sup> planteo que es posible repensar la mediación de la diferencia entre la cultura europea, la cultura indígena y sus respectivos productos culturales desde un lugar heterogéneo de enunciación como el que ofrece el *Manuscrito*.

Mi objetivo es expandir la mirada de propuestas críticas, específicamente desde la literatura y los estudios culturales y decoloniales, en diálogo con disciplinas como la lingüística, los estudios religiosos y la antropología, que han abordado el *Manuscrito* como una manifestación de resistencia andina colonial.<sup>11</sup> Mi planteamiento alrededor de

---

<sup>10</sup> Según este crítico, la heterogeneidad constituye un proceso cultural en el que diversos universos socioculturales confluyen de manera conflictiva. La heterogeneidad actúa sobre dichos universos desestabilizando sus respectivas configuraciones internas: “haciéndolas dispersas, quebradizas, inestables, contradictorias y heteróclitas dentro de sus propios límites” (Cornejo Polar 1994: 17). Las manifestaciones culturales heterogéneas funcionan en los márgenes de sistemas culturales disonantes como el que se presenta en el *Manuscrito de Huarochirí*. Dicha disonancia no implica rechazo sino ejemplifica la realidad de las culturas hispanoamericanas marcadas por esta heterogeneidad desde su encuentro con diversos universos culturales hace más de quinientos años.

<sup>11</sup> El concepto de “resistencia” que uso aquí no debe confundirse con los movimientos de resistencia indígena motivados por condiciones políticas y económicas, tales como el gobierno de los reyes incas desde el exilio en Vilcabamba (1537-1572), el fenómeno del Taqui Onqoy durante la mitad del siglo XVI, la rebelión de Juan Santos Atahualpa a mediados del siglo XVIII, la rebelión de Túpac Amaru II (1780-1781) y la de Tupac Catari en el Alto Perú (hoy Bolivia) en 1781. No niego la conexión entre estos hechos y la resistencia ideológica que observo en el *Manuscrito*; sin embargo es necesario aclarar que mi análisis examina

las estrategias discursivas andinas de resistencia colonial se presenta en este texto a través de la estructuración significativa de una serie de conceptos propios de la cultura andina (*pachakutiy*, *tinkuy*, *kutiy*, entre otros), que explico y aplico en mi análisis en los subsiguientes capítulos. Dichos conceptos añaden un significado adicional a un texto ambivalente que se produjo para servir a una censura religiosa al mismo tiempo que, por medio del uso de conceptos andinos, se enfrenta al intento de control de la Iglesia cristiana colonial. Esta ambivalencia exige al lector una comprensión activa del texto para decodificarlo usando modos de conocimiento ajenos al universo referencial occidental. Sugiero entonces que, en este documento, no solo se lee una resistencia sino también una mediación de la diferencia europea (occidental) / andina (indígena) que se formula desde los primeros años de la colonización y se desarrolla hasta el día de hoy en una serie de textos y objetos culturales contemporáneos.<sup>12</sup> El análisis del *Manuscrito* como un producto que textualiza las interacciones entre sujetos coloniales que, a su vez, negocian diferentes niveles de poder, provee elementos para entender las manifestaciones culturales de la violencia política en el Perú contemporáneo. En dichas manifestaciones observo la persistencia de una violencia estructural que se mantiene

---

este proceso al nivel del discurso. Sigo aquí la propuesta desarrollada por Raquel Chang-Rodríguez cuando estudia la crónica de Santa Cruz Pachacuti (1982).

<sup>12</sup> Varios de estos ejemplos pueden encontrarse en los testimonios de la violencia política en el Perú (1980-2000) recopilados por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, así como en novelas, películas y obras de teatro que relatan la violencia del conflicto armado entre grupos subversivos y el Estado peruano. Entre éstas pueden destacarse con relación a esta investigación las novelas *Adiós, Ayacucho* (1986) de Julio Ortega, *Rosa Cuchillo* (1997) de Óscar Colchado y *La sangre de la aurora* (2013) de Claudia Salazar Jiménez. Entre las películas se pueden mencionar *La teta asustada* (2009), dirigida por Claudia Llosa y *Las malas intenciones* (2012) de Rosario García-Montero. Entre las obras de teatro se puede destacar *Sin título - Técnica mixta* (2004) y *Discurso de promoción* (2017) producidas por el grupo teatral Yuyachkani y *La cautiva* (2014) con guion escrito por Luis Alberto León y dirigida por Chela de Ferrari. Estos textos muestran los prismas contemporáneos de la colonialidad en el Perú a partir de una perspectiva en la que convergen cuestiones de raza, etnicidad, clase social y género. Estas obras guardan relación con los temas de interés de esta investigación.

vigente. En estos textos contemporáneos hay, de manera semejante al *Manuscrito de Huarochirí*, evidencias de una resistencia andina que pervive en la tradición oral y en las formas andinas de entender el mundo.

Mi planteamiento de la mediación más allá de la resistencia implica el ejercicio de un rol más activo y dinámico del sujeto andino, así como su manipulación de instrumentos y estructuras de poder de la sociedad colonial. Implica también observar críticamente el despliegue de agencias (cristiana española y andina) que, desde el punto de vista indígena, no establecen una relación de subordinación sino más bien de equivalencia e intercambio. Es decir, los sujetos andinos que contaban sus historias y compartían sus creencias y prácticas religiosas no se consideraban inferiores a sus contrapartes cristianas sino, por lo menos, equivalentes.<sup>13</sup>

En el marco de esta reflexión, el propósito de esta tesis doctoral es demostrar cómo el encuentro entre marcos gnoseológicos europeos y andinos a partir del siglo XVI, así como sus distintas maneras de ver el mundo, dio lugar a situaciones de conflicto cultural y violencia ideológica en la sociedad colonial, las que se manifestaron en las negociaciones discursivas que se leen en el *Manuscrito de Huarochirí*. El examen crítico del texto muestra la presencia de un intento de control desde una perspectiva occidental de la pervivencia de tradiciones orales, costumbres y rituales andinos que forman parte del conflicto que propongo examinar. A esto añado mi estudio de las

---

<sup>13</sup> Un ejemplo notable se encuentra en el estudio de Margarita Zamora sobre los mensajes de los caciques taínos a Cristóbal Colón a fines del siglo XV. A partir de un análisis etnográfico de prácticas sociales taínas, Zamora demuestra que Colón asumió como amistad la actitud de dichos caciques quienes estaban más bien declarando guerra. Otro ejemplo se encuentra en la respuesta de los sacerdotes aztecas de Tenochtitlán a los doce frailes franciscanos en 1524, que fue registrada por Bernardino de Sahagún en su *Codex Florentino* de 1564. En este intercambio, los sacerdotes aztecas declaran respetuosamente que esperan que los franciscanos respeten su religión nativa de la misma manera que ellos respetan el cristianismo (Mills & Taylor 1998: 19-22).

negociaciones ideológicas y discursivas entre los intentos evangelizadores para controlar la religiosidad indígena, su lugar de enunciación y su manera de ver el mundo, y la respuesta enmarcada en modos andinos de conocimiento que los informantes de Huarochirí y el amanuense quechua proveen. De esta manera, mi discusión del *Manuscrito* y su contexto de producción plantea la búsqueda de evidencias de los mecanismos y estrategias de control y negociación entre varias subjetividades que coexisten e interactúan en esta época (indígena, española, criolla, africana). Estas subjetividades se tornan heterogéneas (en el sentido que Cornejo Polar utiliza para el caso de las literaturas peruanas) y contradictorias a partir de 1492 con la expansión imperial europea en el continente americano. Ya he señalado anteriormente algunos aspectos de cómo Cornejo Polar explica el concepto de heterogeneidad en el campo de los estudios literarios peruanos, especialmente andinos. Según este crítico, todo discurso en la región andina es heterogéneo, pues se revela como el espacio de una lucha (o desafío, para recurrir a la terminología que se usará en esta investigación) entre “fuerzas y posiciones culturales y sociales contrarias y/o contradictorias” (López Maguiña 26). Los discursos homogéneos son aquellos que presentan un punto de vista que intenta relegar o descartar las contradicciones opuestas a esta perspectiva, pero fracasan en el intento ya que esos mismos discursos que se presentan como homogéneos, revelan una esencia heterogénea. Para Cornejo Polar, en el caso del área andina, la heterogeneidad es especialmente visible en los discursos de la conquista y la colonia, pues ellos representan un choque ideológico entre el discurso europeo y el discurso indígena.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Específico el caso de los discursos de la conquista y la colonia pues son mi campo de estudio y el área en el que el *Manuscrito de Huarochirí* se ubica. En segundo lugar, es importante resaltar que los discursos heterogéneos del área andina no “nacen” necesariamente con la conquista y colonización de esta por los europeos. Es posible que las manifestaciones discursivas indígenas previas al momento de la conquista

En el caso específico que me ocupa aquí, los factores que condicionan el encuentro conflictivo hispano-andino incluyen la recopilación y reproducción escrita de relatos orales andinos; el uso de la escritura alfábética como un medio para construir el texto en un quechua controlado por una gramática ajena (la castellana); la presencia de un redactor anónimo que presenta rasgos de una identidad cultural escindida entre el universo referencial andino y el europeo, y la presencia censuradora del cura doctrinero y extirpador de idolatrías.

Con el fin de dilucidar las estrategias de negociación discursivas en el *Manuscrito*, examino en los capítulos que siguen cuatro clases de relatos en los cuales se observan los siguientes tópicos recurrentes: la seducción, el engaño, el desafío o la competitividad y la negociación de poder. Propongo que el análisis textual y discursivo de estos cuatro tipos de relatos permite observar la interacción y manipulación de discursos, lugares de enunciación, universos de referencia y sobre todo la negociación de posiciones hegemónicas en la heterogénea sociedad colonial representada en *Manuscrito*.<sup>15</sup> Planteo entonces que es posible comprender las estrategias discursivas y textuales que se activan en estos relatos como herramientas de supervivencia en la sociedad colonial. Esta supervivencia cobra especial importancia en el ámbito religioso altamente restrictivo de la extirpación de idolatrías. Por medio de esta práctica evangelizadora se lleva a cabo una intensa manipulación del universo simbólico religioso andino y una violencia

---

también hayan sido heterogéneas en esencia al manifestar puntos de vista diversos y contradictorios. En este sentido, mi análisis parte de la presuposición de que todos los discursos tienen un carácter heterogéneo. Para más información en torno al concepto de discurso heterogéneo en la obra de Cornejo Polar revisar el artículo de Santiago López Maguifña (2003).

<sup>15</sup> El concepto de “zona de contacto” propuesto por Mary Louise Pratt, que comenté más adelante, invita a pensar en el contexto de coexistencia de sujetos de diversos universos culturales y el impacto de este espacio intermedio en la producción de textos auto-etnográficos que pueden comprenderse como intentos de colaboración y un canal de expresión para los sujetos colonizados.

estructural contra una forma de ver y entender el mundo diferente a la cristiana europea. Esta violencia estructural se observa hasta el día de hoy en el ejercicio de una opresión y silenciamiento sistemáticos en el Perú contra los grupos sociales que no se reconocen como parte del modelo más cercano al ideal occidental (incluidas sus prácticas culturales). Esta violencia se rastrea desde el establecimiento de las colonias europeas en el siglo XVI y establece, de esta manera, una mentalidad colonial que trasciende los estados de independencia política alcanzados por las naciones hispanoamericanas durante el siglo XIX. El intelectual peruano Aníbal Quijano explica esta situación con el término “colonialidad del poder,” con el que caracteriza el patrón de dominación global del sistema-mundo moderno/capitalista que proviene del colonialismo europeo desde inicios del siglo XVI.<sup>16</sup> Es vital entender la colonialidad como un elemento constitutivo e inseparable de la modernidad. La colonialidad del poder se basa en la imposición de una clasificación étnica/racial de la población global como fundamento de dicho patrón de poder. La idea de raza y la ideología del racismo permean todos y cada uno de los ámbitos de la existencia, conformando un eficaz control material, social e intersubjetivo. Este control intercala con el orden económico a través del sistema económico del capitalismo. La colonialidad del poder produce lo que Mignolo (2000) llama la “diferencia colonial,” clasificación de los grupos humanos según los parámetros eurocéntricos de la colonialidad que reproduce la diferencia y inferioridad de las comunidades subalternas. La colonialidad del poder trasciende el colonialismo histórico (que empieza en el siglo XVI y se extiende hasta el siglo XIX) y no termina con la

---

<sup>16</sup> Para un seguimiento de la discusión en la que se inserta Quijano en el contexto de la reflexión del sistema-mundo moderno presentado por Immanuel Wallerstein, ver el volumen editado por Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (2000). Ver también Dussel (1995) y Mignolo (2001).

independencia política. La colonialidad del poder es uno de los elementos centrales de la estructuración social en Latinoamérica, conduciendo a una precariedad democrática, los conflictos sociales y la dependencia de las naciones hegemónicas.

Por medio de esta tesis doctoral propongo también reflexionar sobre la vigencia e influencia de textos coloniales andinos como el *Manuscrito de Huarochoirí* en producciones culturales contemporáneas que representan una violencia interseccional hacia las comunidades más marginadas y vulnerables en el Perú. El concepto de “*Intersectionality*” fue pensado por Kimberle Crenshaw en 1989 para referirse a la matriz social, política y económica de categorías tales como raza, etnidad, clase, género, sexualidad y discapacidad, las cuales intersectan para crear un sistema interdependiente de discriminación y desventaja. Este sistema opera para reproducir una violencia, opresión y marginación que afecta de manera más intensa a los grupos más vulnerables (Crenshaw 1991). El enfoque interseccional nació del *Black Feminism*, con intelectuales como Crenshaw, Patricia Hill Collins, Oyérónké Oyéwùmí, entre otras. Mi lectura ve estos sistemas de opresión como una herencia y continuación del colonialismo que pervive en Latinoamérica, especialmente en sociedades en las que una mentalidad colonial se encuentra enraizada en los discursos de poder y en la reproducción del racismo, clasismo, misoginia y homofobia que atenta contra el progreso y el avance de un proyecto de nación pluridiverso y heterogéneo. El caso más paradigmático de esta situación en las últimas décadas del siglo XX es la violencia política del periodo conocido como Conflicto Armado Interno (1980-2020), como evidencia de una violencia ideológica y cultural contra las formas andinas de ser y conocer.<sup>17</sup> El Conflicto

---

<sup>17</sup> Como he indicado antes, la violencia contemporánea contra las comunidades andinas se rastrea desde los viajes de descubrimiento en el siglo XV hasta el presente. Un ejemplo de esta continuidad en el caso peruano

Armado Interno es solo el ejemplo más terrible y reciente de las consecuencias de la perennidad de la opresión colonial que los sujetos y grupos de poder mantienen por encima de aquellos que se encuentran en los márgenes del poder.

Los estudios literarios e historiográficos en el Perú se iniciaron a partir de la publicación de *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905) de José de la Riva Agüero y Osma (Cornejo Polar 1989: 69-70). El proyecto de historia literaria de Riva Agüero mantuvo al margen tradiciones culturales que no encajaban con el canon historiográfico de la época. Dentro del proyecto de este intelectual se nota no solo una ansiedad por acercar la literatura peruana hacia un modelo ideal que pudiera ser engarzado a la tradición europea, sino también un rechazo y silenciamiento de las tradiciones culturales y literarias indígenas que se mostraban como alternativas y diferentes al modelo ideal: “la literatura colonial fue y debía ser exacta imitación de la española. Reproducía todas sus modas, aunque con el retraso con que suelen hacerlo las literaturas provinciales” (14). A pesar de que Riva Agüero reconocía que el “tipo literario nacional” en el Perú se había formado a partir de las tradiciones española e indígena, este crítico consideraba la imitación de la tradición literaria de corte hispanista como el fundamento de la literatura peruana (5, 13-14).

Los productos culturales discursivos que se separaban de la corriente imitativa de la tradición literaria europea recién empezaron a ser considerados como elementos

---

es el periodo del Conflicto Armado Interno peruano, que tomó la forma de una guerra civil entre el Estado peruano y dos grupos radicales de tendencias izquierdistas (los cuales incorporaron una conveniente apelación nativista): Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA). Esta guerra fratricida tuvo gran impacto sobre la población civil y especialmente las comunidades indígenas rurales. Las estadísticas del Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003) señalaron que el 75% de las víctimas mortales de este conflicto fueron habitantes de zonas rurales y quechua-hablantes pertenecientes a las regiones más afectadas por la pobreza y el abandono del Estado.

originales y activos de la historia literaria peruana a partir de finales de los años veinte, valorando textos que se separaban de la corriente imitativa planteada por Riva Agüero y que comenzaron a verse como elementos originales de la historia literaria peruana. Este es el caso de Luis Alberto Sánchez en *Literatura peruana. Derrotero para una historia espiritual del Perú* (1928). Sánchez fue de los primeros historiadores literarios que incluyó lo que él llamó la “tradición aborigen” como parte del proceso de la literatura peruana. Sin embargo, como ha señalado Carlos García Bedoya, es claro que este intelectual consideraba a las muestras culturales aborígenes como un antecedente de lo que luego se concretaría como la literatura peruana, pero no como parte de una continuidad vigente en sí misma (2004: 40). En la obra de Sánchez, el periodo colonial se abordó teniendo como base informativa a los cronistas españoles de la conquista. Por lo tanto, Sánchez continuó una tradición de interpretación de la literatura peruana que seguía dependiendo de su incorporación a la tradición vigente y con relación al canon<sup>18</sup> europeo.

A finales de la década de 1920, la crítica en torno a la configuración de la literatura peruana y las relaciones conflictivas en torno a ella tomaron un giro renovador. Las reflexiones críticas que hiciera José Carlos Mariátegui sobre las

---

<sup>18</sup> En su artículo “Entre el canon y el corpus. Alternativas para los estudios literarios y culturales en y sobre América Latina”(1994-1995), Walter Mignolo presenta cómo la expansión del canon y el corpus en los estudios literarios se ha realizado a través de un cuestionamiento en torno a las “esencias culturales” que estarían representadas por un canon y también del cuestionamiento de los límites de la noción “literatura” y de “lo latinoamericano.” Esto produce una ampliación de los objetos de estudio y su consideración a partir del método utilizado y no el contenido del objeto. Esta ampliación implica la extensión lingüística a literaturas en otras lenguas, la inclusión de las literaturas fronterizas, pero sobre todo, la creación de un corpus heterogéneo que es concebido no solo en función de estructuras simbólicas de poder y hegemonía, sino también de oposición y resistencia (25), a la vez que la presencia de identidades coexistentes implica la posibilidad de cánones coexistentes y alternativos. Uno de los efectos más importantes de este cambio en los estudios culturales, especialmente en los estudios coloniales, se refiere a la diversificación del canon y la ampliación del corpus a partir de la presencia de transgresiones al rol de la letra escrita en la formación del canon, posibilitando la inclusión y apertura a las prácticas discursivas en lenguas amerindias y en formatos alternativos de registro de la información.

configuraciones sociopolíticas peruanas y su consideración de la importancia de la temática y el punto de vista indígenas en la tradición cultural peruana inauguraron una nueva forma de pensar la cultura y la literatura en el Perú. El ensayo “Proceso de la literatura,” el último de su importante libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) inició un diálogo necesario sobre la diversidad de tradiciones culturales que interactúan en la literatura peruana y cómo se debe revalorar un universo cultural que no se afilia a la tradición cultural hegemónica europea.

Las valoraciones críticas contemporáneas de los textos coloniales no han sido demasiado diferentes a la visión de la historiografía literaria. Las producciones culturales, textuales y artísticas de origen amerindio fueron generalmente consideradas como elementos “inusuales” o “exóticos” dentro del discurso canónico de la historiografía y literatura coloniales en Hispanoamérica. En la zona andina, las manifestaciones culturales nativas no fueron consideradas fuentes confiables o textos con suficiente calidad para formar parte del canon literario. En su artículo “La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas” (1992), Walter Mignolo señala la problemática que rodeó la concepción de literatura colonial en su relación con los productos culturales de tradición amerindia.<sup>19</sup> Esta

---

<sup>19</sup> A diferencia de las crónicas de la conquista y de la colonia escritas por europeos, las cuales fueron consideradas desde el discurso histórico académico como fuentes históricas fidedignas, usualmente presentadas como “verdad” histórica, las crónicas escritas por sujetos indígenas no solían ser consideradas como documentos históricos. Una muestra de esto es la valoración que realiza Raúl Porras Barrenechea de las crónicas coloniales escritas por indígenas en su ensayo “La crónica india”, publicado en el diario *La Prensa* en 1946 y recogido luego en el libro de ensayos *Indagaciones peruanas. El legado quechua* (1999), que es de donde tomo la cita: “Juan Santa Cruz Pachacutic y Felipe Huamán Poma de Ayala (1567-1615), no obstante sus nombres mestizados, son los más legítimos representantes de la crónica india. Aunque ambos tratan de barnizarse de cultura occidental y de liturgia católica, con cierta socarronería y batiburrillo mental, permanecen esencial y distintamente indios en el espíritu supersticioso y agorero, en la credulidad para lo maravilloso... con una expresión ingenuamente racista, y en lo externo por una forma bárbara y confusa de expresión, verdadera jerigonza o retorta de español y quechua” (37).

situación se refiere a la jerarquización y valoración que realizaban los centros culturales de poder al dictaminar el “canon literario” de las producciones culturales realizadas en las colonias, tanto por sujetos afiliados a la tradición letrada occidental como por sujetos que se distancian de ella o no pertenecen a la misma. Dicha valoración implica no solo la inclusión o negación de las producciones culturales de las colonias americanas, sino también un problema conceptual en el uso de la expresión “literatura colonial,” como explica Mignolo: “En primer lugar, la producción ‘literaria’ en las colonias y en el lenguaje de las culturas colonizadas es, en la mayoría de los casos, epígono de la producción literaria vigente en las culturas colonizadoras. En segundo lugar, porque el nombre ‘literatura’ es difícilmente un término adecuado para ser aplicado a las producciones discursivas amerindias” (29). Teniendo en cuenta esta problemática, Mignolo considera que la introducción del concepto “discurso colonial” implica una ampliación de la disciplina de estudios literarios ya que hace posible incluir productos textuales y acciones discursivas en situaciones coloniales. Al mismo tiempo, ir más allá del concepto tradicional de “literatura” implica el reconocimiento de la diferencia que los textos amerindios proveen al interactuar con la literatura “canónica” de corte occidental. Sin embargo, el mismo concepto de discurso también incluye ciertas limitaciones, pues dificulta la integración de sistemas no alfabeticos en el campo de los estudios coloniales. De esta manera, Mignolo plantea hablar de “semiosis colonial,” un proceso creativo y, a la vez, analítico que, en palabras de este crítico, define un “dominio de interacciones pobladas por distintos sistemas de signos” (32). Esto, a su vez, permite la inclusión de discursos alternativos al canon literario de tradición europea

y a la mirada oficial del periodo colonial que se ofrece como el discurso literario canónico (Lienhard 1992).

Para resumir, el “canon” de la literatura peruana ha seguido un proceso de afiliación a la tradición “culto” (Riva Agüero, Sánchez), aunque presente contactos con la “literatura popular” y la “literatura indigenista”. En sus estudios sobre las relaciones conflictivas de las diversas vertientes del quehacer literario peruano, Cornejo Polar ha apuntado la tensión de dichas relaciones entre el “sistema culto” y sus alternativas, entre las que se incluyen los discursos literarios indígenas y el resultado híbrido de su mezcla (1989: 157-58). En el caso de la literatura colonial peruana, tanto la de tradición criolla como la de tradición andina, puede considerarse que los estudios historiográficos se han concentrado en las producciones literarias que se afiliaban a la tradición escritural y cultural europeas. Específicamente para el caso del canon de la literatura colonial, una aproximación crítica debe considerar el énfasis en el uso de la lengua imperial, el castellano, y la tecnología occidental de la escritura desde los siglos XVI hasta el presente: “la historiografía cuya escritura privilegia la retórica imperial que se centra en el despliegue de un yo eurocéntrico con aspiraciones caballerescas medievales y renacentistas comerciales” (Quispe-Agnoli 2006: 103).

Ejemplos del discurso canónico literario colonial y la fetichización de la escritura alfabetica se encuentran en la historiografía del descubrimiento y colonización de América (Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Bartolomé de las Casas, solo para citar ejemplos conocidos). Obras tempranas que registran la historia del imperio de los incas y la conquista de los Andes incluyen las crónicas de Francisco de Jerez (1534) y Cieza de León (1550). Un importante representante de las crónicas escritas por españoles pero

que estableció un contacto temprano y cercano con las fuentes orales indígenas en quechua fue Juan de Betanzos en *Suma y Narración de los Incas* (1551), conocida de manera parcial desde 1607.<sup>20</sup> Francisco Carrillo presenta a Betanzos como “el primer cronista que bebe en el idioma quechua para recopilar la historia cuzqueña tal como la conservaban los quipucamayos” (Carrillo 1989: 25). En su crónica Betanzos se ufana de su conocimiento del quechua, su cercanía a las fuentes indígenas resguardadas por los *khipu kamayuqkuna* y a la nobleza cusqueña.<sup>21</sup> En su apreciación, dichos factores dotaron a su crónica de una intención de fidelidad que la distinguirían de otras. Sin embargo, Carrillo sostiene que la crítica no valoró positivamente la crónica de Betanzos, en parte debido a su representación “fidedigna” de la lengua de los indios. La *Suma y Narración de los Incas* (1551) tuvo por mucho tiempo un destino similar a las crónicas escritas por indígenas, mantenidas en los márgenes de la literatura colonial canónica. Con relación a las crónicas más cercanas a una perspectiva indígena, Cornejo Polar describe la obra del Inca Garcilaso de la Vega como una manifestación oscilante y sincrética de las

---

<sup>20</sup> El manuscrito de Betanzos fue encontrado de manera incompleta por Marcos Jiménez de la Espada en 1875, quien publicó los 18 capítulos de la primera parte en 1880. Magdalena Fito encontró una copia completa en la Biblioteca Bartolomé March en Palma de Mallorca. En 1987 se publicó la primera edición completa que contiene 82 capítulos y múltiples estudios críticos.

<sup>21</sup> Los *khipu kamayuq* fueron funcionarios estatales que fungieron como guardianes e intérpretes de los quipus, la tecnología de cuerdas, colores y nudos que permitían el registro y mantenimiento de la información en la zona andina. Hay diferentes variaciones escritas del vocablo en quechua, tales como *quipucamayo*, *quipucamayoc*. Francisco Carrillo señala en su libro *Cronistas del Perú Antiguo* (1989) que su contacto con los *khipu kamayuqkuna* dota a la crónica de Betanzos de fuentes directas: “Con frecuencia nos dice ‘como ya habéis oído’ lo que indica que está transcribiendo el recitado de un cantar inca” (27). Aunque Betanzos no se aleja demasiado de la perspectiva compartida por otros cronistas españoles con relación a la representación tiránica de Wasqar y Atawallpa, Carrillo reconoce la presencia de una general simpatía hacia la historia incaica. El crítico resalta que la llegada de los españoles significó “una ‘vuelta al mundo,’ es decir un Pachacuti liberador de los indios sometidos por los Incas” (27). En la lectura que realizamos de las crónicas coloniales es significativo que uno de los cronistas españoles haya decidido “usar” un concepto fuertemente anclado en la gnoseología andina para explicar el mundo. La presencia de este concepto en una crónica temprana escrita por un español que parece haber tenido un contacto cercano con los guardianes de la tradición oral y el conocimiento andino puede ser un indicador de que los mecanismos de negociación y resistencia en la representación simbólica del poder se produjeron desde las primeras interacciones y producciones discursivas entre europeos e indígenas.

aspiraciones caballerescas, la tradición letrada renacentista y la preservación de la memoria indígena. De manera similar, la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala intentó alinear discursos andinos y europeos. Este autor critica el régimen virreinal y plantea una resistencia cultural que implica un “rol protagónico en la reestructuración total que propone para el mundo andino” (García Bedoya 2000: 178). Asimismo, la *Relación de antigüedades de este reyno del Pirí* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui es considerada como una crónica mestiza que intenta integrar el mundo andino a la visión providencialista cristiana de la historia (Lienhard 1983). Según Pierre Duviols y José María Arguedas, este texto llevó a cabo una “manipulación misionera de la tradición oral andina” (García Bedoya 2000: 175).

Estas crónicas coloniales forman parte del “archivo” canónico de fuentes legitimadas para (y por) los estudiosos de la literatura colonial. Como ya he mencionado, tanto Rolena Adorno como Walter Mignolo propusieron en varios trabajos escritos entre 1982 y 1992 utilizar el concepto de “discurso colonial” para abordar textos que habían permanecido en los márgenes de los estudios literarios y prestaron atención a las retóricas de discursos alternativos a la tradición letrada occidental. A pesar de esta propuesta, hay textos de factura indígena y transcultural que se resisten a ser catalogados de manera absoluta dentro de una tradición u otra y que no han sido “asediados” por la crítica especializada como los ejemplos mencionados. El *Manuscrito de Huarochirí* es uno de estos textos. A diferencia de la gran mayoría de textos coloniales andinos, que fueron escritos en su mayor parte en español, el *Manuscrito* recoge y transcribe historias orales en quechua y explica rituales de la zona que se vieron afectados con el advenimiento del orden colonial. La colección de relatos que estudio a

continuación refleja también, como he indicado antes, las dinámicas de poder que permearon el orden colonial en los Andes a principios del siglo XVII.

Aunque su producción textual ha sido determinada como originada a principios del siglo XVII, el *Manuscrito de Huarochirí* se mantuvo desconocido durante los siglos siguientes y recién se dio a conocer de manera indirecta apenas en 1875 cuando Clements R. Markham publicó con el título “A Narrative of the errors, false gods, and other superstitions and diabolical rites in which the Indians of the province of Huarochiri lived in ancient times, by Dr. Francisco de Avila,” parte de la colección *Narratives of the rites and laws of the Yncas*. Esta es una traducción al inglés del *Tratado y relación de los errores*, que como he mencionado antes, es redactado a manera de síntesis incompleta e intento fallido de traducción e interpretación por el sacerdote Francisco de Ávila en 1608. En 1879, Marcos Jiménez de la Espada hace una referencia al *Tratado y relación de los errores* de Ávila, y una más breve al manuscrito escrito en quechua, en su introducción a *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Sin embargo no fue sino hasta 1939 que Hermann Trimborn descubrió para el mundo académico el texto original en quechua como parte del legajo Ms 3169 de la Biblioteca Nacional de España en Madrid. Este legajo consta de seis textos cuyos contenidos se concentran en las creencias y prácticas religiosas andinas de los siglos XVI y XVII: (1) la *Relación de fábulas y ritos de los Incas* de Cristóbal de Molina, (2) un “Tratado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles del Licenciado Polo de Ondegardo acerca del linaje de los Incas y cómo conquistaron,” (3) un resumen del primer libro de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, titulado “Origen y sucesión de los Incas,” (4) el texto anónimo y sin título conocido después como el *Manuscrito de Huarochirí*, (5) el *Tratado y*

*relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las Provincias de Huaracheri, Mama y Chaclla y hoy viven engañados con gran perdición de sus almas*, el texto inconcluso redactado por Francisco de Ávila fechado en 1608; y, finalmente, (6) la *Relación de antigüedades de los indios del Pirú* (1613) de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui.

A pesar de las ediciones tempranas de Trimborn en alemán (1939) y de Hipólito Galante en latín (1942), el *Manuscrito* no alcanzó gran difusión sino hasta la primera edición bilingüe preparada por José María Arguedas, John V. Murra y Pierre Duviols en 1966. En su estudio introductorio a esta edición, Duviols compara el rol de Ávila en la producción del *Manuscrito* con el trabajo realizado por Bernardino de Sahagún en el *Códice Florentino* en México [1564] y valora a Ávila no solo como un recopilador de información, sino como un “etnógrafo primitivo” (1966: 231). La lectura antropológica del *Manuscrito* en las últimas décadas del siglo XX se reforzó con posteriores reediciones de la traducción de Arguedas. Las humanidades y los estudios culturales tomaron un renovado interés por el *Manuscrito* a partir de diversas investigaciones recientes (Yanez del Pozo 2002; Durston 2007a, 2011, 2014; Depaz Toledo 2015; Portocarrero 2018), sobre todo desde lo interdisciplinario. Parte del enfoque de esta tesis se dedica a analizar las políticas lingüísticas en torno a los procesos de transcripción y traducción coloniales del *Manuscrito*, especialmente la “traducción” realizada por Francisco de Ávila. Este trabajo también presta atención a la regulación de prácticas religiosas y su interpretación ideológica europea en el contexto social en que se produjo el texto. Dicho contexto social estuvo especialmente caracterizado por los procesos de extirpación de idolatrías y el desarrollo del quechua pastoral. Considerar este texto como un conjunto de mitos

prehispánicos utilizados durante el proceso de extirpación de idolatrías se engarza con lecturas etnográficas que tienden a simplificar su carácter gnoseológico y reducen los mitos y creencias orales de la región al nivel de fantasías, mentiras, engaños del demonio:

En buena parte de esos estudios [etnográficos] el *Manuscrito* es descrito como un conjunto de “mitos” prehispánicos. Es importante notar que mientras en el siglo diecisiete Ávila calificó el conjunto de narraciones como “fábulas”, en las primeras referencias que se hicieron al *Manuscrito* en el siglo diecinueve, aquel calificativo fue reemplazado por “mito,” y en varios estudios referidos al *Manuscrito* en el siglo XX reaparece como una categoría de análisis (León-Llerena 12).

De manera semejante a la reflexión que hace León-Llerena en la cita anterior, mi objetivo es mantener distancia con una visión del *Manuscrito* que lo reduce a un conjunto de mitos, pues esto simplifica las posibilidades gnoseológicas de la lectura que propongo aquí. Teniendo en cuenta esta elección de perspectiva, podemos entender el *Manuscrito* como un texto con una perspectiva singular y heterogénea del mundo referencial colonial andino que no puede reducirse a los estudios que entienden el mito como un formato intemporal o suspendido en el tiempo, con una naturaleza cíclica propia de sociedades sin una comprensión histórica de los hechos.

Por otro lado, los estudios históricos se han concentrado en dilucidar la posición del *Manuscrito* en el contexto de extirpación de idolatrías del siglo XVII, en el marco de la estabilización del régimen colonial<sup>22</sup> y la reestructuración de la sociedad andina

---

<sup>22</sup> Utilizo el término “estabilización del régimen colonial” a partir de la cronología y los estudios de Carlos García Bedoya en torno a la literatura colonial peruana (2000)

durante dicho siglo.<sup>23</sup> En un contexto académico interdisciplinario, propongo realizar una lectura del *Manuscrito* que apunte las herencias coloniales y su resonancia en las dinámicas sociales y discursivas vigentes en América Latina, especialmente en la zona hispano-andina contemporánea. Además, es importante dilucidar la representación de diversas identidades, sus otredades y discursos, con el fin de mostrar no solo un panorama de la realidad colonial en los Andes, sino también de las negociaciones de sentido y poder que sus sujetos realizaron en sus intentos de autorepresentación.

El contexto de producción del *Manuscrito de Huarochirí* abarca los últimos años del siglo XVI y principios del siglo XVII. En su edición de 1966 Duviols considera el año 1598 como fecha probable de su redacción. Él se basa en la fecha de llegada de Ávila a San Damián de la Bandera, Huarochirí, en 1597 y en referencias textuales presentes en el *Manuscrito*. Por su parte, Salomon también se inclina por 1598 como año de la redacción del texto, pero considera que las referencias en el texto quechua podrían señalar una fecha posterior. Por otro lado, Gerald Taylor y Antonio Acosta dan como fecha más probable el año de 1608 al considerar que el *Manuscrito* pudo cumplir una función en la campaña de extirpación de idolatrías que Ávila llevó a cabo y que tuvo como resultado un posterior Auto da Fé en 1609.

El contexto de producción del *Manuscrito* también ofrece una polémica en torno a los sujetos implicados en su producción y el propósito e intencionalidad del texto. Como ya he señalado, este texto recoge tradiciones orales y rituales de los indios checa, comunidad asentada en la zona entre los valles de los ríos Rímac y Lurín, sierra central

---

<sup>23</sup> Aquí destacan las contribuciones de Karen Spalding y Luis Millones Santa Gadea y, desde un enfoque interdisciplinario que reúne la etnolingüística, la historia, la antropología y el análisis del discurso cabe considerar los trabajos de Bruce Mannheim, Frank Salomon, Alejandro Ortiz Rescaniere, Enrique Ballón Aguirre y Gerald Taylor.

del Perú. Con la llegada de los colonizadores españoles dicha zona pasó a conocerse como la vicaría de San Damián. Ávila fue designado a la doctrina de San Damián en 1597 (Duviols 1966: 218, Acosta 1987: 562). Acosta, Alan Durston, Juan Carlos García y León-Llerena consideran las acusaciones de abuso de autoridad por parte de los indígenas de Huarochirí en contra de Ávila como un factor importante en la decisión del doctrinero de participar de manera activa en una campaña de extirpación de idolatrías. Dichas acusaciones, entre otros factores, parecen haber impulsado su ambición de escalar en la jerarquía eclesiástica. El interés de Ávila en las tradiciones orales de la región se puede comprender como una estrategia para buscar información sobre la pervivencia de prácticas religiosas indígenas, adoratorios ocultos, momias de los antepasados indígenas y tesoros enterrados con ellos. La opinión general de la crítica especializada es que Ávila trabajó con uno o varios indígenas de la zona que pudieron haber servido como colaboradores, intérpretes, recopiladores y transcriptores de las tradiciones que luego formarían el texto. A pesar de todas las investigaciones en torno al *Manuscrito de Huarochirí* que he mencionado hasta aquí, todavía no se ha determinado la identidad de dicho colaborador o colaboradores indígenas y por ello se considera de autoría anónima.

El trabajo que sigue se compone de una introducción y cuatro capítulos que explico a continuación. Esta introducción incluye la declaración del tema, hipótesis, el contexto histórico, literario e interdisciplinario (estado de la cuestión) en que se ha estudiado el *Manuscrito de Huarochirí* y las razones para la selección de textos primarios. Incluyo aquí también una articulación breve de nociones claves y perspectivas teóricas que utilicé en mi lectura de este texto y los documentos que rodearon su producción y

circulación. El *Manuscrito* ha sido objeto de análisis de estudios históricos, antropológicos, etnolingüísticos y literarios que han prestado atención a la presencia de discursos “míticos prehispánicos.”<sup>24</sup> Sin embargo, se ha estudiado relativamente poco desde el punto de vista de los estudios culturales, decoloniales y los estudios de la subalternidad. El concepto de “sujeto subalterno,” que proviene de este último marco teórico, constituye un punto de partida útil para esta reflexión. “Subalterno” se refiere a un individuo que está social, política y geográficamente posicionado fuera de las estructuras hegemónicas de poder (Spivak 1988; Chatterjee 1993; Bhabha 1994)<sup>25</sup>. Esta forma de comprender la “subalternidad” se puede aplicar a los sujetos colonizados andinos y sus lugares de enunciación como han propuesto los estudios en torno al “sujeto colonial” de Rolena Adorno (1982, 1986, 1988) y Walter Mignolo (1992, 1995, 1997, 2007). Estos trabajos consideran la dinámica entre sujeto colonizador y colonizado. El proceso de configuración de identidades del sujeto colonial y las posiciones que la retórica imperial europea le asigna (yo-colonizador versus otro-colonizado) producen disturbios, dispersiones, silencios y omisiones que, según Bhabha, forman parte del discurso colonial (123). Así, el discurso colonial construye un lenguaje que funciona con dicotomías como naturaleza/cultura, caos/civilización, desorden/orden. Estas dualidades ejemplifican las relaciones coloniales que se encuentran en el *Manuscrito*, especialmente en la posición ideológica de enunciación de

---

<sup>24</sup> Los análisis literarios realizados desde la perspectiva de los estudios culturales son relativamente recientes. El interés etnoliterario en los años ochenta y noventa puso énfasis en el análisis mitográfico (Enrique Ballón Aguirre) y etnolingüístico (Taylor).

<sup>25</sup> En teoría poscolonial el término “subalterno” describe a las clases bajas y grupos sociales que están en los márgenes y carecen de la agencia asociada a las élites. La identidad subalterna se derivó de las reflexiones de Antonio Gramsci, quien se refería a las clases marginadas que sufrián la dominación de una élite en el poder. Dicha élite les niega la participación en la formación del discurso histórico y cultural como miembros e individuos activos de la misma nación.

indios ladinos y cristianos que negocian y manipulan la otredad indígena. Además de “sujeto subalterno,” “discurso colonial” y “otredad,” hay otros conceptos de los estudios poscoloniales que nos resultan útiles para el análisis discursivo del tema propuesto, como “estereotipo” y “fijeza.” Estos conceptos proveen herramientas teóricas para explicar el proceso de negociaciones hispano-andinas en Huarochirí a partir del *Manuscrito* como vemos en los capítulos que siguen. En su ensayo “The Other Question,” Homi Bhabha plantea que la construcción ideológica de la otredad depende del concepto de “fijeza.” La fijeza, a su vez, marca la diferencia y pretende representar los objetos y sujetos referidos de una manera rígida (66). La fijeza es también un componente esencial del “discurso colonial” ya que construye estereotipos acerca del sujeto colonizado y fomenta estrategias de marginación, poder, subordinación, resistencia, dominación y dependencia (66-67). Sin embargo, dichos sujetos pueden manipular los parámetros entre diferentes lugares de enunciación, lo que implica posibilidades de negociación en la interacción intersubjetiva colonial. Podemos observar esta interacción en los variados sujetos coloniales presentes en el *Manuscrito*.

Los cuatro capítulos que planteo aquí examinan diferentes formas de encuentro, resistencia, negociación y supervivencia ideológica en el mundo andino colonial. El primer capítulo, “Domesticando la visión andina del mundo y sus formas de conocimiento,” parte de la presencia de la religiosidad indígena en un importante ritual católico para mostrar el rol que la manipulación y la negociación tuvieron como dinámicas de adaptación y resistencia durante el régimen colonial. Estas dinámicas tuvieron el propósito de mantener vivos ciertos aspectos culturales y saberes de vital importancia en la cultura andina. A partir de la aplicación de las categorías de

“heterogeneidad” de Antonio Cornejo Polar y “zona de contacto” de Mary Louise Pratt analizo la presencia de estos conceptos en la relación entre los discursos andino y occidental, especialmente en textos como la *Instrucción al licenciado don Lope García* de Castro de Titu Cusi Yupanqui y el *Manuscrito de Huarochirí*. Posteriormente, realizo una introducción a las dinámicas sociales entre el gobierno local de Huarochirí y el Estado inca, para así mostrar cómo estas dinámicas son parte de una estrategia constante de interacción y asimilación en un contexto heterogéneo que proviene de un periodo previo a la colonización española y se mantiene como una de las constantes culturales durante la época en la que se produjo el texto huarochirano. Finalizo con un balance sobre la experiencia de evangelización en los Andes, cómo afectó la percepción y el estudio del quechua y las políticas lingüísticas en los Andes,<sup>26</sup> y las particularidades de la lengua de escritura del *Manuscrito*.

El segundo capítulo, “Los misioneros cristianos frente a los héroes y *huacas* huarochiranas,” revisa las interacciones violentas de dos sistemas de creencias como la Iglesia cristiana colonial y las prácticas religiosas andinas a partir de la extirpación de idolatrías. El análisis se concentra en la trayectoria religiosa de Ávila, las posibles motivaciones de su labor extirpadora, su participación en las campañas de extirpación en Huarochirí y su rol en la producción del *Manuscrito*. Adicionalmente, también analizo los contrastes y la perspectiva de Ávila en torno a la religiosidad indígena huarochirana

---

<sup>26</sup> Presto atención al proceso de adaptación del quechua al castellano de la época. El quechua era (y es) una lengua oral con su propio universo semántico que se enfrenta y acomoda al castellano escrito según las convenciones establecidas por la *Gramática de la Lengua Castellana* de Antonio de Nebrija en 1492 como parte del proyecto imperial español. El proceso de adaptación lingüística del quechua ha sido estudiado en detalle por Rodolfo Cerrón Palomino, Mannheim y Durston, entre otros. Sin embargo, la violencia lingüística, simbólica y cultural intrínsecas en la traducción y transcripción del quechua no ha sido analizada como estrategia de colonización del imaginario indígena.

en el *Tratado y relación de los errores, falsos Dioses y otras supersticiones*. En este capítulo analizo los antecedentes y las consecuencias de esta situación. Finalmente, cierro con un análisis del texto introductorio del *Manuscrito* y los capítulos 20 y 21, concentrándome en la figura del redactor anónimo que escribió el *Manuscrito* en quechua. Duviols, Taylor y Salomon, entre otros, han discutido la afiliación indígena de este redactor desconocido, afirmando que es posible que haya sido un asistente indígena del cura doctrinero y extirpador, competente para escribir en quechua aunque con conocimientos limitados del castellano. Siguiendo los estudios de Rolena Adorno (1988, 1991, 1992, 1994) considero que este redactor anónimo puede identificarse como un indio ladino y parece haber cumplido un importante papel en la configuración del texto como una herramienta para la extirpación. En mi análisis, será de gran importancia las manifestaciones de dicho redactor al enunciar el deseo y la posibilidad de utilizar la escritura como una herramienta que mantenga viva y activa la memoria colectiva andina. Por lo tanto, en mi lectura, este sujeto colaboró con una negociación del rol activo de una gnoseología indígena en los proyectos culturales del área panandina.

El tercer capítulo, “Procesos de resistencia y negociación en el Huarochirí colonial,” examina dos clases de relatos que son recurrentes en el *Manuscrito*: historias de seducción e historias de engaños. Estas manifiestan, en mi opinión, estrategias de interacción comunitaria y formas de negociar la diferencia de poder en el mundo del Huarochirí colonial. Analizo primero cómo las conductas sociales tipificadas como estrategias de seducción permiten la negociación de poder y el ejercicio de agencia entre los personajes de los relatos. Observo también esto en las negociaciones entre los

discursos religiosos en contacto, el discurso andino de las *huacas*<sup>27</sup> y las tradiciones orales huarochiranas, y el discurso cristiano que intenta decodificar y controlar al primero. A continuación analizo historias de engaño que expresan negociaciones entre el “ser” y el “parecer” como estrategias de supervivencia social. Estos relatos también manipulan las posibilidades de enunciación, representación y agencia en la realidad colonial de los dioses y hombres de Huarochirí. La tercera sección de este capítulo analiza la pervivencia del concepto andino de *pachakutiy* como expresión del caos y desorden (catástrofes naturales que se derivan de seducciones y engaños), pero también como una necesidad discursiva andina de restablecer un equilibrio en la sociedad colonial andina. En este sentido, la idea de *pachakutiy* no solo representa conflicto y desequilibrio en estas historias, sino que también revela una forma andina de conocimiento que conceptualiza y resemantiza el proceso traumático de la colonización. La asociación entre seducción, engaño y *pachakutiy* me lleva a reflexionar sobre la manipulación cristiana de contenidos simbólicos andinos y la violencia estructural que se instaura en el Huarochirí colonial.

El cuarto y último capítulo, “Entre la reciprocidad y el conflicto del desafío: Posibilidad de una gnoseología andina heterogénea,” analiza relatos de competición,

---

<sup>27</sup> ‘Huaca’ es la palabra quechua para expresar lo sagrado en el mundo precolombino, pero también durante la presencia colonial en los Andes. Es todavía un término que se usa como referencia a los restos arqueológicos andinos que funcionaron como espacios sagrados o rituales. Otras variantes escriturales son ‘wak’á,’ ‘waqa’ y ‘guaca’. En sus diccionarios coloniales de la segunda mitad del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII, Fray Domingo de Santo Tomás y Diego González Holguín identifican este término en referencia a los ‘ídolos’ o lugares de adoración. Diferentes diccionarios coloniales, especialmente aquellos escritos a finales del siglo XVI y durante la primera mitad del XVII, tanto en quechua como aymara, transmiten que la idea de *huaca* surge en “oposición a la idea de un dios en el sentido abstracto del mismo” (Rostworowski 2007: 12). A lo largo de esta investigación uso el concepto de *huaca* para referirme a los seres sagrados y con poder del mundo andino. Para más información sobre nociones y divergencias entre lo sagrado en el mundo andino y su contraparte en la tradición judeocristiana, ver la introducción de Rostwrowski en *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Para una explicación más específica sobre el término ‘huaca’ ver la sección correspondiente en Salomon 1991 (16-19). Para un estudio integral sobre la implicancia del término en los Andes precolombinos, ver el volumen editado por Tamara L. Bray, *The Archaeology of Wak’as: Explorations of the Sacred in the pre-Columbian Andes* (2015).

desafío y poder, y la negociación ideológica a través de sus discursos. La competición o desafío como factor de interacción entre los personajes de estos relatos revela no sólo la negociación de una diferencia de poder entre ellos, sino que se manifiesta también como un síntoma del encuentro tensivo y conflictivo entre los universos culturales en transición. El análisis del desafío se une al estudio de representaciones de diferentes posiciones ideológicas en el texto. Estas posiciones de poder matizan el *Manuscrito* como un documento con sujetos en posiciones diferentes que “compiten” y negocian con el objetivo de alcanzar (y controlar) un espacio de enunciación y representación. Estos relatos me llevan también a reflexionar sobre los conceptos de *tinkuy* y *kutiy*,<sup>28</sup> conceptos andinos que permiten repensar la posibilidad de una representación heterogénea de los discursos coloniales en torno a los procesos de extirpación de idolatrías y cómo los sujetos andinos negocian su papel y agencia en ellos y en la dinámica colonial. De esta manera, a partir de las variables textuales mencionadas, considero que el *Manuscrito de Huarochirí* ofrece un lugar de enunciación indígena desde el cual un sujeto andino participa activamente en la configuración del discurso colonial. Planteo entonces que *tinkuy* y *kutiy* implican una gnoseología andina que se presenta como una forma alternativa de conocer, entender y actuar en el mundo que se representa heterogénea con la conquista y colonización. Por lo tanto, esta tesis propone leer el *Manuscrito* como un texto que contiene una forma de conocimiento andina y heterogénea que puede configurar un discurso sobre diversas identidades y se opone a los discursos homogéneos

---

<sup>28</sup> Las categorías andinas de *tinkuy* y *kutiy* son necesarias para aproximarnos a las ideas de estructura y estabilidad en el mundo andino. *Tinkuy* implica el intercambio de la diferencia entre contrarios complementarios y el *kutiy* es el cambio de turno para producir la regeneración del mundo luego del *pachakutiy*, o la inversión del mundo dominante.

peninsulares y criollos que privilegiaban los ideales europeos como únicos modelos sociales posibles y formas de conocer y entender el mundo.

Mi análisis de ejemplos textuales del *Manuscrito* espera proveer evidencia de las diversas maneras cómo los discursos andinos y europeos negocian en la realidad colonial de esta región. En este sentido, el *Manuscrito* es un texto que se construye en, y constituye en sí mismo, una “zona de contacto.” Mary L. Pratt ha planteado la “zona de contacto” a partir de las negociaciones textuales e ideológicas que escritores indígenas como Guamán Poma de Ayala operaron en el periodo temprano colonial. Se trata de espacios sociales en los cuales culturas diferentes se encuentran, se enfrentan y luchan en situaciones de poder asimétrico (34). La configuración textual que ofrece el *Manuscrito* revela un modelo post-hispánico de identidad religiosa que se empieza a desarrollar desde el encuentro entre dos experiencias del mundo, la andina y la europea. Además, la semiosis colonial que se activa en la producción y recepción del *Manuscrito* se manifiesta desde un lugar de enunciación que es oscilante, ambiguo y descolocado. Es posible, entonces, postular que el *Manuscrito* presenta unas estrategias de negociación como una resistencia al proyecto colonial, el cual abre una posibilidad de enunciación autónoma de las culturas indígenas de la zona.

Concluyo este proyecto con una reflexión sobre la pervivencia de la violencia simbólica en las sociedades andinas contemporáneas. Además de la violencia física y destrucción que las comunidades andinas han experimentado desde el siglo XVI, observo que los mecanismos de violencia simbólica y cultural siguen manifestándose en producciones culturales y artísticas del siglo XX y XXI, como he mencionado antes. A pesar de la distancia temporal, estos productos (testimonios, novelas, obras de teatro,

películas, poemas) representan la crítica realidad social peruana durante los años del Conflicto Armado Interno (1980-2000) y utilizan temas y patrones discursivos similares a aquellos presentados en el *Manuscrito de Huarochirí*. La violencia cultural e ideológica presente en estas obras se engarza con el ejercicio de poder y las negociaciones entre diversos universos culturales en contacto desde el siglo XVI. Podemos concluir entonces que la violencia contra las identidades culturales indígenas continúa siendo una práctica constante de la colonialidad del poder, en términos de Aníbal Quijano, que pervive en el Perú, los países andinos y el resto de Latinoamérica desde hace más de cuatrocientos años.

## CAPÍTULO 1

### Domesticando la visión andina del mundo y sus formas de conocimiento

The visitador would then return to Lima and report the complete success of his mission, while the natives quietly made themselves new cult objects and went on with their ancient rites. The frustration and exasperation of the visitadores at such conduct is quite clear in their reports, but they never found an answer to it.

—John Howland Rowe, “The Incas Under Spanish Colonial Institutions”

Es un día de junio en la década de 1600 en las colonias hispanoamericanas y el desfile de la fastuosa celebración del Corpus Christi está en pleno desarrollo. Es una de las festividades cristianas más importante en la vida religiosa y social del Virreinato del Perú, pues conmemora la transubstanciación en la Eucaristía del pan y el vino en el cuerpo de Jesucristo. La celebración consiste en una elaborada procesión de representantes de las iglesias y órdenes religiosas de la ciudad, con la participación y asistencia de las principales autoridades civiles y religiosas, junto con vecinos selectos y el grueso de la población. En ella se destaca también simbólicamente la victoria de Jesucristo sobre las religiones paganas a través de la Hostia consagrada en la custodia, el enjoyado, valioso y sagrado receptor que contiene el santificado cuerpo de Cristo y es el centro de todas las miradas y objeto de la adoración de los fieles. Sin embargo, en esta celebración particular del Corpus Christi, un objeto más comparte subrepticiamente el rol protagónico de la hostia consagrada. Se trata de la pequeña representación de una divinidad andina que se encuentra al pie de la custodia que expone el sagrado cuerpo de Cristo a los fieles. Pablo Joseph de Arriaga narra el insólito acontecimiento de la siguiente manera:

Y es cosa cierta y averiguada, que en muchas partes con achaques de la fiesta del Corpus, hacen la fiesta de Oncoymita, que dijimos arriba, es por entonces.

Y en la provincia de Chinchacocha, cuando se visitó, se averiguó que llevaban en la procesión del Corpus dos corderos de la tierra, vivos, cada uno en sus andas, por vía de fiesta y de danza, y se supo que realmente eran ofrendas y sacrificios ofrecidos a dos lagunas, que son Urcococha y Choclococha, de donde dicen que salieron y tuvieron origen las Llamas. Y ha llegado a tanto esta disimulación o atrevimiento de los Indios, que ha acontecido en la fiesta del Corpus, poner una Huaca pequeña en las mismas andas al pie de la Custodia del Santísimo Sacramento, muy disimuladamente. (1621: 45; 1920: 76)<sup>29</sup>

La cita de Arriaga se encuentra en su fundacional manual *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621)<sup>30</sup> y muestra la impresión del famoso extirpador de idolatrías al descubrir las manipulaciones y estrategias utilizadas por los indígenas para subvertir la hegemonía religiosa colonial. Esto es especialmente notorio a través del uso del vocablo ‘achaques,’<sup>31</sup> el cual manifiesta un reconocimiento de los “defectos” introducidos por las comunidades nativas en la celebración del Corpus Christi, pero también la verificación de una dinámica

---

<sup>29</sup> Uso la edición de 1621 como referencia bibliográfica y la de 1920 para confirmar la cita. A lo largo de esta investigación he modernizado la ortografía y la puntuación de las citas para uniformizar las convenciones escriturales a lo largo del tiempo y facilitar la lectura.

<sup>30</sup> Este famoso manual dedicado a sacerdotes encargados de la extirpación de la idolatría incluye, desde las primeras páginas, una celebración de la labor de Francisco de Ávila como doctrinero y extirpador. Arriaga incluso relata el imponente Auto da fé que Ávila organizó en Lima en 1609 (1621: 2-5). Entre otros actos de violencia dirigidos contra los cuerpos andinos, su subjetividad y religiosidad, se quemaron en este acto una multitud de artefactos encontrados en la doctrina de Huarochirí.

<sup>31</sup> El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (DRAE desde ahora) señala el significado de ‘achaque’ como ‘defecto físico o moral,’ ‘excusa o pretexto,’ ‘apariencia o reputación.’ El *Diccionario de Autoridades* (1726) reafirma los sentidos anteriores, pero agrega el siguiente: “Vale tanto como enfermedad, indisposición o vicio de la naturaleza,” “Metafóricamente significa ocasión, motivo o pretexto para hacer alguna cosa y fingir otra, o para hacer lo que se pide.” Covarrubias enfatiza al sentido original de ‘enfermedad,’ pero también confirma el campo semántico de lo indebido: “Achacar a uno que ha hecho cosa indebida, es denunciar del por solos indicios, sin haber bastante probanza” (1611: 8r). El diccionario de Roque Barcia incluye también esta última acepción (1887: 86), señalando que proviene del árabe *axaque*, ‘enfermedad.’ Para un mayor desarrollo del campo semántico ver Corominas (1984: 47-49).

de la apariencia en la actuación de la religiosidad colonial andina durante los años en los que la Iglesia Católica en América luchó en contra de la presencia y la pervivencia de las religiones indígenas. Llama la atención el uso de este vocablo con relación a la manera cómo los indígenas contribuyen y manipulan la representación de la fiesta del Corpus, y concuerda con las dinámicas de sincretismo<sup>32</sup> religioso que transformaron las maneras en las cuales se presentó y vivió el catolicismo en el virreinato peruano. Pero, como ha sido señalado por John H. Rowe en el epígrafe que abre este capítulo, estas estrategias eran comunes y motivo de constante preocupación para los visitadores de idolatría. Esta es una de las razones por las que las campañas de extirpación dominaron gran parte del siglo XVII en el Virreinato del Perú, especialmente en el Arzobispado de Lima.

A manera de introducción a las dinámicas de transformación y manipulación que se dan en este escenario ya sincrético, es importante considerar el énfasis dado al “atrevimiento” en la cita anterior de Arriaga. El extirpador reconoce este atrevimiento como parte de la manipulación que los indígenas realizan de la fiesta del Corpus, al colocar una pequeña *huaca*<sup>33</sup> a los pies de la Custodia. Esta actitud se contrapone a la representación

---

<sup>32</sup> El sincretismo religioso es un término de larga historia que, en el campo de la antropología religiosa, se entiende como un proceso a manera de simbiosis en el que los elementos de dos sistemas religiosos entran en contacto, se entremezclan y relacionan, formando en ocasiones una nueva identidad cultural, pero manteniendo los dos cultos originarios de manera autónoma y distintiva. Los cambios producidos a partir del sincretismo religioso pueden ser de carácter sintáctico (forma) antes que semántico (contenido), aunque también puede manifestarse como una asimilación nueva, bastante común en el sincretismo religioso ocurrido en los Andes: “En unos casos las imágenes cristianas sustituyeron a las nativas, en otros solo se yuxtapusieron o se sumaron a ellas” (Rostworowski 2002: 147). Para más información ver Anita María Leopold y Jeppe Sinding Jensen, *Syncretism in Religion. A Reader* (2014). Para el caso latinoamericano, revisar Grujinski 1991, 1994 y 2002. En su libro *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria* (2002), María Rostworowski desarrolla también el tema.

<sup>33</sup> Como ya he señalado, ‘Huaca’ es la palabra quechua para expresar lo sagrado. Otras variantes escriturales son ‘wak’á,’ ‘waqa’ y ‘guaca.’ Durante los siglos XVI y los primeros años del siglo XVII este término es usado en referencia a los ‘ídolos’ o lugares de adoración.

que el Inca Garcilaso de la Vega ofrece del Inti Raymi, la fiesta solemne del sol,<sup>34</sup> celebrada cada mes de junio: “Hacían esta fiesta al Sol en reconocimiento de tenerle y adorarle por sumo, solo y universal Dios, que con su luz y virtud criaba y sustentaba todas las cosas de la tierra” (1943: 46). Al señalar algunas de las conexiones entre la representación de la festividad del Sol, una de las divinidades más importantes del mundo andino, con la del Corpus Christi, es posible iluminar aún más la cita de Arriaga.

Varios cronistas españoles de esta época, tales como Polo de Ondegardo, Bernabé Cobo, Martín de Murúa y Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, han señalado que la fiesta del Inti Raymi se desarrollaba en junio. Específicamente Ondegardo enfatiza que tanto el Inti Raymi como el Corpus Christi suceden durante el mismo mes y coinciden en muchas de sus características (1916 [1571]: 21-22). Durante estos primeros años de sincretismo los mismos conquistadores notan la intensa devoción con que los indios asisten a la celebración cristiana, pero que en realidad y subrepticiamente, honran el recuerdo del Inti Raymi y ocultan la “esperanza mesiánica” de retornar a sus propias creencias (Vega y Guzmán Palomino 2003). Dicha resistencia a una dominación de la celebración cristiana por encima de la indígena puede verse a través de la continuación clandestina de la celebración del Inti Raymi a pesar de la prohibición del virrey Toledo de su realización (Gade 2012: 345) y de los intentos de introducir representaciones de *huacas* andinas como parte de los rituales religiosos cristianos.

Carolyn Dean señala que la fiesta del Corpus Christi simboliza, entre otras cosas, el triunfo de Dios sobre la herejía, en la cual Jesucristo se muestra victorioso y los sujetos

---

<sup>34</sup> En el hemisferio sur, coincide con el solsticio de invierno. Actualmente, se celebra todos los años en el Cusco entre el 20 y el 24 de junio. El Inca Garcilaso de la Vega y el cronista Juan de Betanzos comentan que fue el Inca Pachacuteq quien reestructuró la fiesta.

“herejes” o conversos son representaciones del mal “vencido” por la cristiandad (1999). La representación cristiana del Corpus Christi choca con el sentido reservado para la fiesta del Inti Raymi, especialmente al borrar las conexiones con la religiosidad indígena. La fiesta del Inti Raymi es un reconocimiento al sol como padre del primer inca y de la primera coya, de sus descendientes, y una manifestación de gratitud al astro al enviar a sus hijos para beneficio de la humanidad (Vega y Guzmán Palomino 2005: 46). En este sentido, la operación de manipulación (la presencia de la huaca a los pies de la Custodia) que se desarrolla en la festividad del Corpus descrita por Arriaga puede interpretarse como un desafío o negociación por parte de los sujetos indígenas participantes. De esta manera, al colocar una *huaca* como parte de la festividad cristiana se intenta decir que se reconoce el rol del Dios cristiano, pero también se incluye una gratitud a la deidad indígena por los favores recibidos, equivalente al favor de la salvación y triunfo sobre la muerte que se celebra en el Corpus Christi. Así, se resalta no solo la activación de la reciprocidad entre el sujeto andino y sus divinidades, sino también entre el sujeto andino y el Dios de los colonizadores en un contexto de cristianización.

La estrategia que menciona Joseph de Arriaga es de especial importancia en su conexión con el *Manuscrito de Huarochirí*, pues este último texto menciona en el capítulo 10 la confluencia de la celebración cristiana del Corpus Christi con las festividades de Chaupiñamca, una de las divinidades femeninas de Huarochirí y personaje principal de varias de las tradiciones de esta colección: “Esta pascua casi coincide con el Corpus Christi” (1987: 179). Este capítulo del *Manuscrito* representa la forma cómo las comunidades indígenas de la zona celebraban la conexión y relación con sus dioses, pero también la manera cómo la religión cristiana y la evangelización se introdujeron en estas dinámicas de

religiosidad andina con la intención de frenarlas y modificarlas. Sin embargo, también muestra evidencias de cómo los huarochiranos manipularon y negociaron la pervivencia de sus tradiciones y cosmovisión al mismo tiempo que se presentaban como cristianos neófitos en proceso de ser evangelizados. Es importante señalar que dichas dinámicas de adaptación y resistencia, similares a las mencionadas con relación al Corpus Christi y al Inti Raymi, son parte de una estrategia de larga data en la región andina, y que puede rastrearse también en la expansión inca en Huarochirí. Esta situación puede identificarse como una de las características de una zona de contacto en la que elementos diversos interactúan y negocian su participación. Para el análisis de este contexto de encuentro entre horizontes diversos y heterogéneos primero presento el concepto de “heterogeneidad” de Antonio Cornejo Polar en comunicación con el de “zona de contacto” (*contact zone*) de Mary Louise Pratt para dilucidar las relaciones entre discursos diferentes nacidos a partir del encuentro entre las poblaciones indígenas americanas y los colonizadores europeos. Posteriormente, realice una introducción a las dinámicas sociales entre el gobierno local de Huarochirí y el Estado inca, para así mostrar cómo estas dinámicas son parte de una estrategia constante de interacción y asimilación en un contexto heterogéneo durante el periodo de estabilización colonial a mediados del siglo XVI e inicios del siglo XVII, es decir, el periodo previo a la llegada de los europeos al área andina y la época durante la cual se concibió y produjo el *Manuscrito de Huarochirí*.

### 1.1. La heterogeneidad de la literatura colonial peruana: crónicas y relaciones de la conquista

Antonio Cornejo Polar dedicó la mayor parte de su carrera académica al estudio y conceptualización de la categoría de “heterogeneidad,” categoría que él consideraba como la marca definitiva de la literatura y cultura latinoamericanas. La pregunta sobre la esencia de la literatura y cultura nacionales ha sido una de las grandes fuentes de ansiedades en las historias culturales latinoamericanas. Cornejo Polar señaló que esta ansiedad por la definición de una identidad homogénea fue una de las constantes inquietudes para alcanzar la denominación de una literatura nacional. Desde las primeras historiografías literarias, los críticos han perseguido la búsqueda de la determinación de los elementos constituyentes de la literatura peruana. Esta búsqueda ha sido tamizada por políticas sociales definidas desde los grupos de poder, identificados con los grupos criollos hegemónicos durante la época republicana, los cuales se consideraban pertenecientes a una identidad de raigambre europeo. Los primeros intentos de una historiografía literaria nacional concluyeron la predominancia de un carácter literario hispánico, idea desarrollada por José de la Riva-Agüero y Osma en *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905). Fue Luis Alberto Sánchez en *Literatura peruana. Derrotero para una historia espiritual del Perú* (1928) uno de los primeros que postuló que la esencia de la literatura peruana se encontraba determinada al menos por dos vertientes: la española y la india, formando la tesis del “peruanismo totalista” y la base para la percepción de lo mestizo como base de la identidad nacional. Cornejo Polar critica el uso y la permanencia de “mestizaje” como categoría analítica del proceso literario peruano. Él considera que la categoría de mestizaje ha sido entendida como la oscilación armónica de dos componentes identitarios y culturales, el hispánico y el

indígena, los que juntos producirían una síntesis y una nueva unidad. Para Cornejo Polar, la categoría de mestizaje significó un avance en correspondencia con intentos anteriores, pero mantuvo como limitación fundamental el conceder a la literatura culta en español la base modélica a la que se añadían componentes secundarios: “Es sobre esta estructura básica que se adicionan componentes poco significativos que pueden tener tanto resonancias populares, para flexibilizar el canon culto, cuanto ancestros indígenas, para mestizar la omnipresencia hispánica, aunque en ambos casos las propuestas concretas fueron de una timidez casi candorosa” (1989: 181). La categoría de mestizaje reproduce la ansiedad de ubicar un “*locus amoenus* en el que se (re)conciliaban armoniosamente al menos dos de las grandes fuentes de la América moderna” (1994b: 369), asumiendo de esta manera que el encuentro entre ambas tradiciones se da sin conflictos aparentes, reafirmando así el mito de una “identidad” regional y/o nacional (369).

La categoría de “hibridez,” planteada por Néstor García Canclini (1989), se presentó como una opción que podría superar las limitaciones de una teoría en torno a una identidad y literaturas mestizas. Sin embargo, Cornejo Polar consideró que interpretar los discursos literarios y culturales a través de la hibridez debilita los elementos sincréticos al incluirlos en una precaria temporalidad, elemento absolutamente necesario para el crítico peruano (1994b: 370). Otro punto adicional que limita la categoría de hibridez es la preocupación ante una “esterilidad de los productos híbridos” (2002: 867). Esto implica que dichos productos son incapaces de desarrollar procesos de evolución y comunicación fructíferos. En conclusión, para Cornejo Polar “ninguna de las categorías mencionadas resuelve la totalidad de la problemática que [la esencia de la cultura latinoamericana] suscita y todas ellas se instalan en el espacio epistemológico que —inevitablemente— es distante y distinto”

(2002: 868). Es decir, la hibridez es insuficiente para dar cuenta de la diversidad y pluralidad de las sociedades y las culturas latinoamericanas. La urgencia de involucrar no solo dichas pluralidades, sino también las contradicciones y disparidades que se incluye en ellas es uno de los factores que marca el pensamiento de Cornejo Polar, marcado por una conciencia de la necesidad de un cambio en las perspectivas de la crítica literaria latinoamericana.

David Sobrevilla considera que Cornejo Polar desarrolló su propuesta de la heterogeneidad cultural durante una tercera etapa crítica de su quehacer académico, que cubre los años entre 1977 y 1994 (24). Sobrevilla también detalla que el concepto de “heterogeneidad estructural” se acuñó en América Latina a finales de la década de 1940 para referirse a la combinación y contraposición de diferentes patrones estructurales de diversos orígenes. Adicionalmente a este precedente, es importante señalar que algunas de las más importantes influencias en el desarrollo de esta categoría pueden rastrearse en las obras de Roberto Fernández Retamar, Ángel Rama, Nelson Osorio, Alejandro Losada y Antonio Cândido. Sin embargo, José Carlos Mariátegui y su importante obra de 1928, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, constituyen uno de los factores más importantes en el desarrollo del concepto de heterogeneidad de Cornejo Polar.

Las reflexiones de Cornejo Polar ante los planteamientos desarrollados por Mariátegui toman forma en “El indigenismo y las literaturas heterogéneas. Su doble estatuto sociocultural” (1978).<sup>35</sup> En este artículo el crítico literario retoma uno de los puntos más importantes de Mariátegui: la necesidad de un sistema crítico que incluya las literaturas

---

<sup>35</sup> En este artículo, Cornejo Polar desarrolla ampliamente su definición de “literaturas heterogéneas” por primera vez. Su contenido fue originalmente presentado en el Seminario “Algunos enfoques de la crítica literaria en Latinoamérica,” organizado por el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos en Caracas, en marzo de 1977. El artículo citado se publicó en la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* y es una reelaboración de un artículo previo, “Para una interpretación de la novela indigenista,” publicado en *Casa de las Américas* en su número de enero-febrero de 1977.

heterogéneas, “literaturas situadas en el conflictivo cruce de dos sociedades y dos culturas” (8). Cornejo Polar indica entonces que es posible distinguir entre literaturas homogéneas y literaturas heterogéneas a través de un análisis del proceso literario, en este caso el peruano, y de las diferentes instancias que lo conforman (producción, el texto, su referente y el sistema de distribución y consumo). Las literaturas homogéneas son aquellas producidas y leídas por escritores y un público de un mismo estrato social, entre los cuales la “producción literaria circula entonces dentro de un solo espacio social y cobra un grado muy alto de homogeneidad: es, podría decirse, una sociedad que se habla a sí misma” (11). Como ejemplos de literatura homogénea, el crítico señala la obra de Sebastián Salazar Bondy y Julio Ramón Ribeyro en el Perú, y la de José Donoso en Chile. De distinta manera, las literaturas heterogéneas se destacan por la “pluralidad de los signos socio-culturales... [creando] una zona de ambigüedad y conflicto” (12).

Uno de los puntos más importantes en el desarrollo del concepto de heterogeneidad es la consideración de las crónicas de la conquista<sup>36</sup> como inicio y modelo de este proceso, pues dichos textos se cargan con una dinámica de encuentros y desencuentros en los que se pueden hallar los elementos más importantes que luego Cornejo Polar ubicó como núcleos problemáticos: el discurso, el sujeto y la representación (*Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, 1994a). Tomando como ejemplo la obra de Guamán Poma de Ayala, Cornejo Polar encuentra que “el género de las crónicas sirve de modelo a las literaturas heterogéneas porque señala, con desigual intensidad, las dos alternativas más importantes: o el sometimiento del referente por imperio de factores exógenos... y la capacidad de ese mismo referente para modificar —con todo lo que ello

---

<sup>36</sup> Otros de los discursos que Cornejo Polar ejemplifica como heterogéneos son la lírica melgariana y la literatura gauchesca, entre otros.

significa— el orden formal de las crónicas” (1994a: 15). Al reconocer la distinción de un polo hegemónico y de un polo dependiente en las literaturas de la conquista, al mismo tiempo que deja entrever la conciencia de que los diversos universos involucrados son de por sí ya heterogéneos,<sup>37</sup> el crítico peruano introduce el problema de la oralidad en la producción indígena como uno de los elementos contradictorios en literaturas como la indigenista que no puede concebirse separada de la escritura en español. Dichas reflexiones son desarrolladas en su libro, *La formación de la tradición literaria en el Perú* (1989), en el cual amplifica la definición de conceptos tales como “totalidad” y “sistema” con una visión histórica como el factor totalizador de la literatura peruana. Esto también permite la consideración del proceso literario dentro del proceso histórico-social peruano. En este libro, y siguiendo las ideas de Mariátegui, se presentan al menos tres sistemas de las literaturas peruanas: (a) el sistema hegemónico de la literatura en español; (b) el de las literaturas populares, y (c) el de las literaturas indígenas. En *Escribir en el aire* (1994a), el último libro de Cornejo Polar, finalmente se aclara que no existe en realidad una oposición entre discurso heterogéneo y discurso homogéneo, pues todo discurso en el área andina es heterogéneo. Los discursos entendidos como “homogéneos” son en realidad puntos de vista que pretenden desplazar o excluir sus contradicciones internas, pero fracasan en su intento de unificación. El concepto de heterogeneidad puede dar razón de los procesos de producción de literaturas en las que dos o más universos socioculturales se cruzan y confluyen de manera conflictiva.

Cornejo Polar destaca también que los sujetos coloniales andinos son sujetos heterogéneos por antonomasia, producto de una experiencia colonial que perdura en una

---

<sup>37</sup> “Es una literatura heterogénea inscrita en un universo heterogéneo” (1994a: 17).

condición poscolonial. En este sentido, el sujeto que surge de una situación colonial se instala en una red de (des)encuentros múltiples y divergentes, entre diferentes memorias y tiempos suspendidos, de identidades negadas y fragmentadas que parten de posiciones y enunciaciones diferenciadas que se tornan contradictorias. Cornejo Polar considera que el comienzo de la heterogeneidad en el mundo andino se encuentra en el “diálogo” de Cajamarca, el encuentro traumático ocurrido en noviembre de 1532 entre el pequeño número de europeos dirigidos por Francisco Pizarro y Atawallpa, el poderoso gobernante del Tawantinsuyo y su numeroso ejército. La interacción entre el padre Valverde, el religioso que acompañó a los españoles, y Atawallpa, es el momento en el que se articulan los dos mecanismos de conformación de la literatura latinoamericana según el crítico peruano: la oralidad, formalizada en la voz del Inca, y la escritura, representada por la Biblia, el libro paradigmático del mundo occidental. Dicho encuentro entre dos tecnologías tan diversas implica el primer conflicto comunicativo y el primer choque de visiones de mundo: “la oralidad y la escritura no solamente marcan sus diferencias extremas sino que hacen evidente su mutua ajenidad y su recíproca y agresiva repulsión” (1994a: 26). El libro, la Biblia, es el signo que destaca un “diálogo” de una sola vía , pues esconde en realidad la negación al intercambio comunicativo. Cornejo Polar llega incluso a afirmar que la introducción de la escritura en los Andes no se da tanto como un sistema de comunicación, sino como la instauración de un nuevo régimen de autoridad y de poder (1994a: 48).

Posteriormente, al analizar las diferencias entre las crónicas escritas y las escenificaciones del encuentro de Cajamarca que giran en torno a la muerte del Inca, el crítico anota que éstas no pretenden reproducir los hechos como “históricamente” fueron, sino que responden a una lógica distinta a la de la historia escrita, una lógica andina estructurada por

principios duales y una concepción del mundo cíclica (López Maguiña 30). Dichas representaciones, al igual que los discursos heterogéneos, destacan la perspectiva de la colectividad, incluyen contenidos farsescos y carnavalescos basados en el discurso oral, subvierten el texto canónico, incluyen diversos registros de castellano andino y reproducen, en muchos de ellos, una lógica de la imagen antes que de la escritura.

Ahora bien, el concepto de heterogeneidad que se reconoce en las crónicas de la conquista puede aplicarse también a la relación del Inca Titu Cusi Yupanqui conocida como *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro*, escrita en 1570. El concepto propuesto por Cornejo Polar busca problematizar la categoría de sujeto y alejar su definición de ideas esencialistas y estáticas. El crítico reivindica así la pluralidad de diversas vertientes heterogéneas como parte de un universo cultural en constante tensión dentro de lo que él llama la “totalidad contradictoria.”<sup>38</sup> En este sentido, el sujeto se construye según la adscripción que asume dentro de la totalidad contradictoria y a la afiliación que realice a diversos universos culturales. De esta manera, se presenta una continuidad entre los conceptos de heterogeneidad y sujeto.

Por un lado, la heterogeneidad se constituye como un proceso cultural desestabilizador en el que se cruzan y confluyen de manera conflictiva una diversidad de universos socioculturales: “la heterogeneidad se infiltraba en la configuración interna de cada una de esas instancias, haciéndolas dispersas, quebradizas, inestables, contradictorias y

---

<sup>38</sup> Sobre la totalidad contradictoria: “la construcción de estos discursos, que por igual delatan su ubicación en mundos opuestos como la existencia de azarosas zonas de alianzas, contactos y contaminaciones, puede ser sometida a enunciaciones monologantes, que intentan englobar esa perturbadora variedad dentro de una voz autorial cerrada y poderosa” (Cornejo Polar 1994a: 17). Para Cornejo Polar, la totalidad contradictoria articula varios sistemas literarios. En la literatura peruana estos son el sistema culto, literatura que se escribe en español y suele partir y dirigirse a las élites; el popular, que diverge de los públicos representados en el sistema culto y experimenta con el lenguaje de una manera que apela a un circuito en los márgenes, y el producido en lenguas indígenas (1983).

heteróclitas dentro de sus propios límites . . . funciona en los bordes de sistemas culturales disonantes, a veces incompatibles entre sí” (1994a: 17). Dicha disonancia no implica rechazo, sino ejemplifica la realidad de las dinámicas culturales hispanoamericanas, marcadas por esta heterogeneidad desde el encuentro de diversos universos culturales hace más de quinientos años. Por otro lado, la concepción de comunicación lingüística que proviene de la tradición letrada de Occidente implica un sujeto activo capaz de producir actos que definen su concepción del mundo. Dicha concepción del mundo interactúa con las de otros sujetos que se presentan como destinatarios del mensaje y emisores de sus propias concepciones. Esta interacción muestra la intencionalidad del sujeto y a través de ella el sujeto configura el mundo en cuanto objeto y se construye a sí mismo.<sup>39</sup>

La configuración de un sujeto productor de discursos e instancias textuales se conoce como sujeto de la enunciación. La enunciación es el espacio en el que se instaura el sujeto y produce los discursos necesarios para configurar la visión del mundo. La enunciación también puede analizarse a través de la enunciación enunciada, marcas textuales que se presentan como un simulacro verbal que imita la enunciación. Para realizar un análisis de los sujetos de enunciación en las crónicas coloniales indígenas me enfoco en la presencia de los diversos roles que asumen los sujetos textuales, y cómo se presentan las interacciones semióticas entre ellos. Adicionalmente, también es importante notar la presencia de los elementos conocidos como hiperenunciadores, agentes textuales que colaboran en la configuración de los sujetos de la enunciación. A continuación cubro estos elementos en los dos primeros capítulos de la relación de Titu Cusi Yupanqui, a través de un análisis de la configuración de los sujetos coloniales indígenas en un contexto de dominación y resistencia

---

<sup>39</sup> Tomado de Quispe-Agnoli (2006) en referencia a Greimas y Courtés: *Semiotica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje* (1982).

colonial. Dicho análisis me permite introducir cómo se concibe la heterogeneidad en las crónicas coloniales e introducir esta perspectiva para mi estudio del *Manuscrito de Huaro Chirí*.

La *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro* se considera como una de las primeras relaciones de la conquista del Perú producida desde una perspectiva primariamente indígena. Fechada en 1570, relata los hechos del encuentro entre españoles e indios en Cajamarca y la posterior resistencia indígena desde el exilio<sup>40</sup> a partir de la perspectiva de Titu Cusi Yupanqui, uno de los hijos de Manco Inca, considerado como uno de los últimos gobernantes de la dinastía incaica. Titu Cusi Yupanqui narró su crónica con la intención de hacerla llegar al rey de España, Felipe II, a través de Lope García de Castro (gobernador del Perú entre 1567 y 1569). Dicha narración tenía la finalidad de mostrar las evidencias a favor de Titu Cusi como legítimo heredero al trono de los incas. Contar con la aceptación de esta legitimidad por parte del orden imperial otorgaba la posibilidad de negociar una posición privilegiada dentro de la dinámica colonial. Titu Cusi narró su instrucción<sup>41</sup> en quechua a manera de una relación a un misionero español que fungió de

<sup>40</sup> La resistencia indígena de Vilcabamba se llevó a cabo entre 1537 y 1572 como una reacción a los enfrentamientos y violencias del régimen colonial contra la élite indígena, particularmente la cusqueña. Los conquistadores españoles llegaron al Perú en 1532 en medio de una guerra civil por el poder imperial entre Atawallpa (apoyado por la élite norteña de Quito y los mejores generales de su padre) y Wasqar (considerado como el sucesor legítimo por la nobleza cusqueña y la zona sur del imperio), hijos de distinta madre y del inca Wayna Qhapac (también conocido como Huayna Capac), quien murió intempestivamente sin nombrar heredero. Atawallpa tomó a Wasqar prisionero poco antes de la llegada de los europeos. Sin embargo, cuando los colonizadores capturaron a Atawallpa también tuvieron noticias de otro contendiente al trono incaico y de los resentimientos de otros grupos étnicos hacia los incas y utilizaron estos elementos a su favor durante el proceso de conquista. Mientras se encontraba en cautividad, Atawallpa decidió matar a Wasqar. Una vez que los españoles decidieron ejecutar a Atawallpa, nombraron como legítimo sucesor a un inca títere, Topa Huallpa, quien murió poco después del nombramiento. A raíz de este suceso, Francisco Pizarro coronó a su hermano Manco Inca como sucesor en 1533. Manco Inca colaboró en un inicio con los españoles, pero con el tiempo decidió dirigir la resistencia contra ellos desde Vilcabamba. Luego de la muerte a traición de Manco Inca en manos de españoles refugiados en Vilcabamba, su hijo mayor, Sayri Tupac, tomó el poder. Sayri Tupac fue visto como un gobernante débil por los nobles de Vilcabamba. La dirección de la resistencia fue asumida por otro hijo de Manco Inca, Titu Cusi Yupanqui, protagonista de la relación en cuestión. Para más información consultar la edición de Horacio H. Urteaga (1916) y la introducción de Ralph Bauer a su edición de la relación en inglés.

<sup>41</sup> Este texto sigue el formato de la relación, uno de los tipos de crónicas del descubrimiento y la conquista. Las relaciones consistían en textos de carácter más oficial, generalmente en forma de cuestionario o interrogatorio.

intérprete, fray Marcos García. Éste, a su vez, tradujo del quechua al español para un secretario mestizo, Martín de Pando, el cual fijó el texto traducido al español a través de la escritura.

En tanto personaje histórico, Titu Cusi Yupanqui se configura a sí mismo como sujeto e instancia textual a través de la enunciación de su conciencia creadora y su intención comunicativa (Adorno 1995: 37). La narración en primera persona y el uso de deícticos señalan una clara conciencia de ser el configurador de un discurso que gira en torno a la argumentación de un yo y del universo a su alrededor (“mis descendientes,” “mi historia,” “mi padre”). Los deícticos señalados son muestras de un proceso de enunciación enunciada en la que el sujeto de enunciación se instaura en el centro de su discurso.

Titu Cusi se presenta como sujeto de la enunciación con una conciencia de la necesidad de instaurar una narrativa personal que lo enlaza a los sujetos de poder legitimados en el orden colonial: “Por quanto yo, Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, nieto de Huayna Capac e hijo de Manco Inca Yupanqui, señores naturales que fueron de los reinos y provincias del Perú, he recibido muchas mercedes y favor del muy ilustre señor el licenciado Lope García de Castro . . . no podría yo hallar quien con mejor título y voluntad me favoreciese en todos mis negocios ante su Majestad”<sup>42</sup> (3). Esta cita también presenta a Titu Cusi como sujeto del enunciado que se construye a sí mismo apelando a otros sujetos con un poderoso capital simbólico. En primer lugar, se reconoce su filiación a un linaje de alto capital simbólico en la tradición andina al presentarse como descendiente directo del

---

La relación de Titu Cusi se inscribe en esta tradición en función de su carácter testimonial. Para mayor detalle revisar el artículo “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista” de Walter Mignolo (1982).

<sup>42</sup> Todas las citas provienen de la edición de Liliana Regalado de Hurtado, publicada en 1992. Esta edición transcribe el documento original siguiendo los usos del siglo XVI. Mantengo la ortografía de los nombres quechuas utilizada en esta edición para las citas, pero para facilitar la lectura he modernizado el español.

último gobernante indisputado de los incas, Wayna Qhapaq, e hijo del sucesor nombrado por los colonizadores, Manco Inca. Por otro lado, la presencia del nombre castellano Diego de Castro marca el reconocimiento de una afiliación al universo cultural europeo que permite la inclusión del sujeto del enunciado como asimilado al poder colonial. Dicha afiliación se refuerza con la mención de Lope García de Castro como cercano al sujeto de la enunciación: “por el gran crédito que de su señoría tengo; no dejaré de ponerlos todos en su mano... pues en todo hasta aquí me ha hecho tanta merced, en esta tan principal me la haga como yo espero de su muy ilustre persona” (3). La apelación directa al gobernador demuestra su conocimiento de las nuevas estrategias de interacción social del orden colonial y de su propia posición precaria y necesitada de aliados para mantener sus credenciales. Dichas credenciales en torno al linaje inca se presentan como hiperenunciadores que lo impulsan a producir el enunciado. Constituirse como descendiente de los legítimos gobernantes de los Andes se manifiesta como una continua insistencia por parte de Titu Cusi. Dicho alegato se une a la constante afirmación de fidelidad a los españoles por parte de su padre Manco Inca, lo que también refuerza la conciencia de necesitar aliados.

Otros hiperenunciadores que se pueden identificar en el análisis de la *Instrucción* apuntan a la presencia de una tradición de la memoria andina por medio del relato oral. Dicha presencia es implícita, pero evidente a través de ciertos elementos narrativos que son repetidos casi de manera formulaica y ritual (Bauer 26-30). Ralph Bauer indica que la composición de este texto está influida por estructuras de conocimiento que beben tanto de la tradición española cuanto de la andina: “this text is an apt expression of the hybrid culture that was taking shape in sixteenth-century colonial Peru and resulting from some forty years of intercultural contact, conflict and mixture” (21).

El sujeto de la enunciación se mantiene en el centro de la narrativa a través de la manifestación de la intencionalidad comunicativa de hacer llegar su relato al rey para manifestar (expresar) las razones detrás de la producción de la *Instrucción*: lograr la confirmación de su posición como el legítimo heredero al trono incaico. Una herramienta para lograrlo es la escritura. De manera similar a otras crónicas coloniales, Titu Cusi también presenta una conciencia del valor de la escritura como herramienta para mantener la memoria indígena. En el razonamiento del sujeto colonial indígena la memoria oral de los hombres no es lo suficientemente fuerte para preservar los asuntos importantes de la historia inca. Cuando el Inca afirma: “si no nos ocurrimos a las letras para aprovechar de ellas en nuestras necesidades, era cosa imposible podernos acordar por extenso de todos los negocios largos y de importancia” (3) vemos la percepción del sujeto en torno al uso y valor que el poder colonial otorga a la escritura y cómo las tecnologías asociadas a ella (con fines de enseñanza, legales, políticos, entre otros) ejerce un control con el que domina a los sujetos colonizados (Quispe-Agnoli 1998: 366). Desde el encuentro entre Europa y América en 1492, la letra ha signado las actividades vitales en las colonias, desde la toma de tierra y poder a través del requerimiento hasta la configuración y mapeo de las ciudades.<sup>43</sup> Es dentro de esta dinámica colonial en la que se inscribe la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui. Al inscribirse dentro de ella y hacer uso del género textual canónico de la relación, Titu Cusi se posiciona como un sujeto de la escritura descentrado (Mignolo 1995), a medio camino entre el uso esperado de la fuente historiográfica que privilegia la retórica imperial y la

---

<sup>43</sup> El proceso de imposición y adquisición de la tecnología de la escritura y el saber letrado en América fue singular y diferente al europeo y al de otras colonias europeas. Para un análisis detallado del tema se puede revisar *La ciudad letrada* (1984) de Ángel Rama, especialmente los tres primeros capítulos. Otro libro importante sobre el tema es *Myth and Archive. A Theory of Latin American Narrative* (1990) de Roberto González Echevarría, sobretodo los dos primeros capítulos.

enunciación de un discurso proveniente de una literalidad alternativa,<sup>44</sup> es decir, una narración de la conquista desde una perspectiva afiliada a la tradición andina oral y sus sistemas de registro, *khipu* o *tocapu*.<sup>45</sup>

Mignolo desarrolla la idea de esta descolocación al relacionar el sujeto de enunciación con sujetos coloniales que son sujetos dicentes y se inscriben en el proceso de interacción conflictiva entre distintas formas de conocer durante el siglo XVI (1995). Desde esta perspectiva, el espacio andino del Tawantinsuyo no solo se configura como un lugar físico, sino también como un espacio gnoseológico desde el que se piensa y se construye conocimiento. Al interactuar de manera tensa y conflictiva entre espacios culturales tan diferentes, los sujetos coloniales se descolocan a sí mismos, se sienten desterrados del piso gnoseológico natural de su decir:

para los dicentes andinos . . . una de las manifestaciones de su estar ‘fuera de lugar’ era la incorporación de la escritura alfábética y la creación de una mediación desconocida (sin hábito y sin costumbre) en el hablar y el escribir u otras formas de inscripciones gráficas o signos visibles (*khipus*, tejidos, piedras, pinturas, etc.). Pero hay más. No se trata sólo del decir, sino también del pensar (Mignolo 23).

---

<sup>44</sup> De manera general, por literalidad alternativa se entiende la ampliación de un corpus literario que abarque las prácticas discursivas que, bajo una concepción delimitada por la presencia de la letra alfábética y la escritura, no habían sido reconocidas como parte del canon literario latinoamericano (Mignolo 1994-1995: 31). Sobre literalidad alternativa en Mesoamérica y en los Andes en tiempos coloniales, ver la colección editada por Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo (1994).

<sup>45</sup> La elección de Titu Cusi de privilegiar un medio europeo de registro de la información, la escritura alfábética, en lugar de alguno de los medios de preservación del conocimiento de la cultura andina, podría interpretarse como una aceptación de la imposición de estructuras europeas culturales o una manipulación de los intermediarios afiliados a la cultura europea. Sin embargo, Ralph Bauer asegura que esta decisión fue pragmática y con la intención de realizar una “diplomacia intercultural”, en razón a la naturaleza de su destinatario ideal, el rey Felipe II de España (17-18).

Los decires fuera de lugar son una característica de la semiosis colonial en la que se inscriben sujetos colonizados y colonizadores. Mignolo define la semiosis colonial como un conjunto de: “interacciones semióticas de control, adaptación, oposición, resistencia, etc. en la que se trata de encontrar un nuevo lugar, un nuevo locus de enunciación en el terreno de una constante guerra de decires” (23).

Las interacciones mencionadas como parte de la semiosis colonial y la presencia de sujetos coloniales descolocados es pertinente para analizar las mediaciones y roles que asumen las instancias involucradas en la producción de la *Instrucción*. Como mencioné anteriormente, Titu Cusi narra oralmente y en quechua su testimonio, el cual es traducido al español por el fraile Marcos García. Esta traducción oral al español es, a su vez, fijada en la escritura en español por el escribano mestizo Martín de Pando. En el proceso de configuración de la *Instrucción* se dan dos mediaciones casi simultáneas a través de las cuales se transforma una enunciación desde un piso gnoseológico anclado en la oralidad andina, luego desterrado hacia la oralidad castellana y posteriormente objeto de un nuevo traslado hacia la escritura en español. Aunque se desconoce el nivel de fidelidad que estos mediadores afiliados a una tradición letrada occidental mantuvieron con el original narrado en quechua, Raquel Chang-Rodríguez señala que la triple operación de narración/mediación contó con cuatro testigos: fray Diego de Ortiz y los capitanes incas Suta Yupanqui, Rimache Yupanqui y Sulca Varac (1988: 28). Dichos capitanes tenían como tarea asegurar la fidelidad de la narración. El tratarse de una “relación” encargada a un representante del poder colonial, Lope García de Castro, y legitimada por el gobernador colonial ( Bauer 2005: 25-26) implica cumplir con ciertas reglas del género de la relación. Sin embargo, también es posible reconocer las marcas de una forma andina de crear

conocimiento, como se ha visto que sucede con los hiperenunciadores. Es posible encontrar también la presencia de dos tipos genéricos de la historia oral de los incas: la historia de vida y la narrativa genealógica (Bauer 35).

Otro punto importante que señala la presencia de resistencia y adaptación es el uso de dos imágenes en torno al linaje de Titu Cusi. El Inca manifiesta resistencia al presentar sus credenciales indígenas como legítimo señor de los incas, descendiente de una línea de sangre real directa. Titu Cusi, como sujeto de la enunciación, muestra una ansiedad por mantener vivo el reconocimiento a las formas andinas de sucesión, las que a su vez están ligadas a la configuración de la historia incaica. Al crear historia a través de los procesos de sucesión incaica, se está protegiendo un conocimiento andino que se elabora como un proceso de resistencia. El no nombrar el origen étnico y social de su madre así como de la madre de su padre, Manco Inca, es significativo. Una vez más, que Titu Cusi no mencione sus orígenes del lado materno constituye un síntoma de un proceso semiótico de resistencia, puesto que la pertenencia de la madre a la etnia inca, especialmente si es hermana y esposa del Inca regente, es lo que asegura la sucesión al trono (Bauer 35-42). Titu Cusi realiza una estrategia manipuladora en la forma cómo emite su historia de vida y narrativa genealógica. Su silencio se torna poderoso porque le permite manipular y legitimar a través de la escritura la versión de la historia que necesita para sus propósitos. Por otro lado, el sujeto adapta su enunciación al afiliarse a la tradición europea de la sucesión monárquica cuando afirma su primogenitura y utiliza términos como “bastardo” para calificar a Atawallpa.<sup>46</sup> Al utilizar estos argumentos Titu Cusi se guía por los parámetros europeos de sucesión real y apela de esta manera a un público conocedor de la tradición monárquica europea al adaptar

---

<sup>46</sup> La *Instrucción* señala que la madre de Atawallpa y la de Wasqar eran mujeres plebeyas, sin sangre real.

su enunciación a las expectativas de su público. Adicionalmente, las estrategias de resistencia se intensifican porque el Inca también construye su linaje siguiendo parámetros andinos, los cuales funcionan como hiperenunciadores de su discurso. Para los decodificadores pertenecientes a esta tradición es posible reconocer el grado de legitimidad que Titu Cusi quiere configurar al señalar que sus medios hermanos no son descendientes de madres pertenecientes a las panacas reales del Cusco, lo que en la tradición inca de sucesión real los coloca como sujetos menos deseables para aspirar al trono del imperio.

Además de los enunciadores textuales en la *Instrucción* de Titu Cusi, también es importante destacar el rol que asumen los destinatarios de su relación. Su destinatario inmediato y explícito es el licenciado Lope García de Castro, quien tiene un rol como intermediario y canal simbólico en el envío del mensaje del Inca al rey de España. De hecho, el Inca se dirige a este personaje en dos de las tres secciones distinguibles de su *Instrucción*: en la sección inicial dirigida a García de Castro con instrucciones precisas para presentar su texto al rey de España y en la parte final donde Titu Cusi incluye un poder legal con el cual autoriza al gobernador a representarlo legamente en España. García de Castro constituye así el primer lector de la *Instrucción*, su primer receptor e intérprete de sus intenciones. Este personaje, familiarizado con la historia y situación del Inca y con los pasos necesarios a realizar para formalizar sus intenciones, se convierte, en el mundo textual, en un aliado valioso y necesario. El lector ideal de Titu Cusi, capaz de cumplir las expectativas del sujeto de la enunciación, se concreta en la imagen del rey de España, Felipe II, a quien va dirigida la sección intermedia de la *Instrucción*: la relación de la conquista del Perú, el rol de Manco Inca y el nombramiento de Titu Cusi como su sucesor. El rey se establece entonces como el receptor “ideal” de su narrativa y el sujeto capacitado de concretar sus

ambiciones y el objetivo del texto. El rey es quien tiene el poder de legitimar las intenciones que Titu Cusi establece en su texto. Como todo discurso, la relación de Titu Cusi Yupanqui solicita un receptor capaz de decodificar los signos de las diversas tradiciones de las que bebe, resemantizando los sentidos que provienen de ellas a través de las interacciones semióticas que se dan en el proceso de semiosis colonial. Sin embargo, el carácter “ideal” del rey como lector debe ser cuestionado, puesto que es dudoso que un receptor con sus características posea la competencia necesaria para decodificar la heterogeneidad presente en la *Instrucción*. La relación de Titu Cusi es un texto heterogéneo y requiere, por lo tanto, un receptor con la competencia de decodificar y activar su heterogeneidad.

La historia familiar y personal del Inca se presenta como paradigmática y engarzada a la historia comunitaria que parece ser relegada a un segundo plano. Titu Cusi reconoce y manipula los códigos sociales europeos, sabe que este lector favorece las historias de individuos heroicos, tono que es evocado a través de la narración de la resistencia de Manco Inca y su caballeroso tratamiento de los españoles a pesar de las constantes malos tratos. La necesidad de contar la propia historia frente a una narrativa de violencia que intenta dominar al sujeto indígena se presenta como un intento de resistencia ideológica. En el caso de Titu Cusi, esto se presentó como una constante oscilación entre la acomodación al *status quo* español y la resistencia a continuar con las formas tradicionales andinas (Bauer 2005: 17). Esta resistencia ideológica es un punto en común con la intencionalidad que se ve en el prefacio introductorio del *Manuscrito de Huarochirí*.<sup>47</sup> En el siguiente apartado analizo la continuidad de esta naturaleza textual heterogénea en las interacciones entre Huarochirí y el Estado inca, específicamente bajo el periodo de dominación del Estado inca.

---

<sup>47</sup> Analizo este aspecto en profundidad en el capítulo 2 de esta tesis.

## 1.2. Transiciones heterogéneas: Pervivencia y negociación en Huarochirí

Como menciono en el apartado previo en relación con la heterogeneidad de los textos andinos, las crónicas de la conquista son documentos que, en palabras de Cornejo Polar, constituyen el origen de la heterogeneidad latinoamericana (1994a: 25-89). Sin embargo, la región andina previa a la llegada de los colonizadores españoles ya constituía una zona de extrema diversidad y de intercambio entre numerosos y distintos grupos culturales, tanto durante los años de dominio inca cuanto durante el tiempo de los desarrollos regionales de las culturas conocidas como preincaicas.<sup>48</sup> Las culturas andinas preincaicas establecieron los fundamentos políticos, económicos, sociales y religiosos que sustentaron por milenios antes de la llegada de los europeos la vida humana en los Andes. Además, en un sentido sincrónico también se dio esta diversidad cultural en la región de Huarochirí, especialmente a través de la convivencia entre las etnias locales y los representantes del Estado Inca. Para aproximarme a estas interacciones es útil el concepto de “zona de contacto” (*contact zone*) de Mary Louise Pratt (1991).<sup>49</sup> A partir del desafío que

<sup>48</sup> Para esta investigación, consideramos a la civilización Caral como la primera manifestación y origen de las culturas andinas. La significación de la cultura Caral para la región es comparable a la de civilizaciones como las de Egipto, Sumeria, China e India. Actualmente se la considera como la cultura matriz de la civilización andina en el Perú. Vale destacar también la presencia de otras culturas de amplio desarrollo cultural, tales como Chavín, Paracas, Mochica, Nazca, Wari, Tiwanaku, entre otras. Wari y Tiwanaku son consideradas como culturas panandinas, debido a su amplia esfera de influencia cultural, la institucionalización de sus Estados y consolidación política. El estudio de las civilizaciones preincaicas andinas es sumamente amplio y especializado, imposible de abarcar en el espacio de esta investigación. Una mirada general y de fácil acceso que reúne en un solo lugar estudios sobre las diversas culturas preincas es el segundo volumen de la colección editada por Julian H. Steward, *Handbook of South American Indians* (1946). Incluye estudios de reconocidos expertos como Wendell C. Bennet, Rafael Larco Hoyle y Luis E. Valcárcel. Sin embargo, hay que tener en cuenta que desde la publicación de esta colección, las miradas en torno a las civilizaciones andinas han evolucionado y nuevos estudios han traído importante información que ha cambiado la perspectiva con la que nos acercamos a estas civilizaciones.

<sup>49</sup> Antes de Pratt, Rolena Adorno utilizó el término en español “zona de contacto” en su introducción a la edición de la obra de Guamán Poma de Ayala (1987: xvii-xviii). Pratt utilizó este concepto de manera más amplia en su libro *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, publicado por primera vez en 1992. Posteriormente, Adorno aclaró la secuencia de conceptualización en un artículo de 2012: “Natives assimilated to European language and custom occupied a tenuous middle ground, or ‘contact zone,’ between Spanish colonial society and native communities. Such individuals, who served local civil and ecclesiastical institutions as interpreters, frequently used their Spanish language skills to defend their claims to lands and other

representó la crónica de Guamán Poma de Ayala para los americanistas a principios del siglo XX en los que se refiere a los estereotipos en torno a los idiomas indígenas de las Américas y la diversidad del archivo colonial latinoamericano, Pratt propone el concepto de “zona de contacto” para referirse a aquellos espacios sociales donde sujetos que mantienen relaciones asimétricas de poder se enfrentan: “social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today” (34). Para Pratt, textos como la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) de Guamán Poma ejemplifican una apropiación del discurso de los conquistadores españoles acerca de los indios. En el caso de Guamán Poma, y se puede discutir que también es el caso del *Manuscrito de Huarochirí*, el cronista indígena usó este recurso para sus propios fines. Guamán Poma construyó una imagen del mundo colonial según un marco de referencia andino con sujetos andinos como protagonistas y enunciadores de su propio discurso. Uno de los aspectos más importantes y novedosos de la escritura de Guamán Poma fue su intención de reproducir las formas y dinámicas del *khipu* en su obra (1991: 35) a manera de reconocimiento y adaptación de un conocimiento andino a un género de raigambre occidental. Así, Guamán Poma realizó una colaboración selectiva y una apropiación del lenguaje y el discurso dominante proveniente de la metrópolis europea, un espacio controlado en principio por el colonizador y usualmente fuera del alcance de sujetos no

---

possessions in the Spanish colonial justice system” (63). Esta cita reproduce un contexto muy similar al que rodea la concepción del *Manuscrito de Huarochirí*. Se sabe que al menos uno de los indios involucrados en la preparación del *Manuscrito de Huarochirí*, Cristóbal Choquecasa, tuvo experiencia litigante, como indica José Carlos de la Puente (2015). Choquecasa estuvo involucrado con la Petición de Sunicancha, documento en el cual un grupo de indios intentaron eximir a Francisco de Ávila de las acusaciones realizadas por sus parroquianos (Durston 2007a, 2008; Berrios Campos 2014: 143). Tanto el contexto de origen y desarrollo del *Manuscrito de Huarochirí*, cuanto el mismo documento, constituyen una zona de contacto.

europeos, incluso de aquellos que reclamaron su cercanía o afiliación a una identidad europea.<sup>50</sup>

De manera similar a la obra de Guamán Poma, y teniendo en cuenta la propuesta de Pratt, propongo que el *Manuscrito de Huarochirí* es también una zona de contacto pues utiliza no solo el lenguaje del conquistador para contar la historia de la población indígena de Huarochirí, sino que utiliza la lógica del libro impreso,<sup>51</sup> uno de los objetos más poderosos del discurso del conquistador, para crear un conocimiento enciclopédico local de la zona que cubre aspectos sociales, históricos, religiosos e incluso geográficos. El redactor indígena del *Manuscrito* utilizó su pluma, su dominio de la escritura alfabetica, su competencia en las implicancias de la labor evangelizadora, su habilidad para manipular, negociar y trasladarse entre el mundo religioso cristiano y el mundo andino, y su conocimiento de este último para preservar las historias, tradiciones y costumbres religiosas de la memoria huarochirana. Aunque el redactor indígena no usó su destreza para denunciar los abusos del mundo colonial

---

<sup>50</sup> Por sujetos no europeos con cercanía o afiliación a una identidad europea me refiero al caso de sujetos criollos o mestizos que pueden pasar por españoles o reclamar una identidad posible de ser aceptada y reconocida en la madre patria. Uno de los casos más famosos es el de Gómez Suárez de Figueroa, el Inca Garcilaso de la Vega, hijo del capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega y de Chimpú Oclo, mujer indígena de ascendencia real. El Inca Garcilaso viajó a España con la intención de pedir compensaciones o mercedes por los servicios prestados por su padre y por la restitución patrimonial de su madre. Más allá de la complejidad de la identidad, motivaciones y discurso del Inca, lo destaco porque fue su conexión familiar a un conquistador español relacionado a la nobleza castellana extremeña lo que le permitió presentarse como español y negociar su posición dentro de la sociedad española (Serna 2013: 16n21). En cuanto al discurso criollo, José Antonio Mazzotti ha señalado la posición ambigua y ambivalente de los criollos, especialmente ante las autoridades peninsulares, con las que aquellos “encontraron diversas formas de negociar con el poder ultramarino, tratando de acomodarse dentro del sistema burocrático y la organización eclesiástica a través de alianzas con los peninsulares” (2000: 11). A pesar de una tendencia general a una marginalización sistemática, los criollos y mestizos con conexiones importantes a significantes de poder en la metrópoli, tales como un fenotipo europeo, el lenguaje de las élites letradas, la educación y el status social, podían pasar por peninsulares o negociar una posición de conveniencia.

<sup>51</sup> No hay que olvidar que la Biblia es el libro paradigmático por antonomasia para la cultura occidental. Fue el primer libro en ser considerado digno de ser impreso y, de esta manera, salvaguardar su contenido para la posteridad (similarmente al propósito establecido por el redactor del *Manuscrito*, como se verá en el siguiente capítulo de esta tesis). Lewis Hanke resalta que los españoles usaron la Biblia para demostrar su derecho a la conquista del Nuevo Mundo (1988: 49). Cornejo Polar (1994a) menciona el rol y la importancia de la Biblia como punto de encuentro —y de desencuentro— de los universos culturales europeo y andino.

como Guamán Poma, sí dejó evidencia de una violencia ideológica y simbólica contra formas de conocimiento alternativas a la europea. De manera similar a Guamán Poma, el redactor andino de Huarochirí usa la tecnología del libro y la escritura alfabética para enunciar un punto de vista indígena: “he selects and adapts it along Andean lines to express ... Andean interest and aspirations” (Pratt 36). Pratt reconoce el texto guamanpomiano como un texto heterogéneo y propongo que el texto huarochirano es heterogéneo también. La reflexión teórica que llevó a cabo Cornejo Polar en su lectura de las crónicas de la conquista y mi interpretación del *Manuscrito de Huarochirí* como un espacio caracterizado por la heterogeneidad define a este documento como un espacio fronterizo en sí mismo, como una zona de contacto (Moraña 2003: ix, Pratt 1991) que plantea el desafío de pensar lo regional más allá de una extensión o variedad de lo local.

Hablar de la heterogeneidad como producto de la conquista europea no quiere decir que no se pueda hablar de heterogeneidad en los Andes antes de la llegada de los europeos. Como señala Cornejo Polar (1994a: 27n7), la condición heterogénea es previa a la conquista europea, visible en los registros arqueológicos, lingüísticos e históricos que muestran la interacción de grupos humanos y culturas distintos en los Andes. El *Manuscrito de Huarochirí* constituye una evidencia literaria, histórica y testimonial de esta heterogeneidad colonial temprana al incluir referencias a las diferentes etnias que convivieron en el pasado legendario de la región y a aquellas que, como los checa y los yauyo, se vieron forzadas a retirarse para dar paso a etnidades dominantes, (Salomon 1991: 6-7). Otra manifestación de la heterogeneidad propuesta por Cornejo Polar que es importante destacar es precisamente la interacción entre las comunidades huarochiranas y los incas, especialmente en relación con las negociaciones y adaptaciones culturales que los huarochiranos realizaron como miembros

del Estado imperial inca. A continuación expongo la importancia de estas interacciones y cómo se presentan en el *Manuscrito*.

Durante el periodo de dominación del Estado inca, la región que inspiró el contenido del *Manuscrito* era una zona importante de conexión entre la capital imperial en el Cusco y el acceso al Océano Pacífico y al adoratorio de Pachacamac.<sup>52</sup> El grupo étnico de los yauyo vivió en las provincias de Huarochirí y Yauyos, una zona identificada con las estribaciones andinas y el inicio del sistema montañoso de los Andes. Esta área abarca los cursos superiores de los ríos Rímac, Lurín y Mala. La representación escrita más temprana sobre la organización social de esta zona se encuentra en la *Descripción y Relacion de la Provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos, hecha por Diego Davila Brizeño, corregidor de Guarocheri*, escrita en 1586 por el corregidor español Diego Dávila Brizeño.<sup>53</sup> Dávila Brizeño describe a los pobladores de Huarochirí y Yauyos como indios belicosos, casi salvajes antes de ser conquistados por los incas.<sup>54</sup> Sin embargo, el corregidor destaca la aquiescencia de los huarochiranos y los yauyo para anexarse al imperio inca. El mapa incluido por Dávila Brizeño en su *Descripción* [1586] muestra la división comunitaria andina de Anan (arriba) Yauyos hacia el sur y Lorin (abajo) Yauyos hacia el norte de la región. En esta división, la provincia colonial de Huarochirí correspondía a Lorin Yauyos (Salomon 1991: 13). El Estado inca organizó cada región según conjuntos de mil unidades domésticas tributarias llamadas

<sup>52</sup> Pachacamac fue la divinidad más importante de la costa central. Su prestigio nació de su poder como oráculo, consultado incluso por el propio Inca, pero también por su conexión a lo ctónico, los movimientos telúricos y el *uku pacha*, el mundo de abajo en la idiosincrasia andina. Los antiguos peruanos consideraron que Pachacamac podía moverse a voluntad y sus movimientos eran la causa de los fenómenos sísmicos. La figura de Pachacamac está también estrechamente relacionada a la dualidad y a la oscuridad (Rostworowski 2007: 40-47).

<sup>53</sup> La primera referencia a los títulos de fuentes primarias coloniales reproduce la ortografía presente en la página titular de la fuente consultada. Para facilitar la lectura, las siguientes menciones usarán una versión abreviada y modernizada del título.

<sup>54</sup> El estudio de Hernández Garavito y Osores incluye referencias textuales y evidencias arqueológicas que refutan la impresión de Dávila Brizeño (2019: 839).

*waranqa* (o *huaranga*). Es posible que durante tiempos prehispánicos, los *ayllus*<sup>55</sup> compartieron una huaca local central entre los miembros de su *waranqa*.

Cada *waranqa* se encontraba dirigida por un *kuraca*, la posición más alta que podía ocupar una persona no perteneciente a la etnia inca. Las diferentes *warangas* de una región se relacionaban entre sí a través del sistema de parentesco extendido conocido como *ayllu*. Francisco de Ávila definió el *ayllu* como un “número de gente que tuvo origen, como si dijésemos Mendozas, Toledos” (1966: 257). Críticos contemporáneos consideran que la formación de *ayllu* en Huarochirí podría relacionarse con terrenos ligados a las formaciones genealógicas que los fundadores de cada *ayllu* conectaron con héroes y divinidades importantes mencionadas en el texto del *Manuscrito* (Salomon 1991: 13, Spalding 48). Los grupos humanos de la zona compartieron una serie de tradiciones y ascendencia ritual que les permitió interactuar como una unidad étnica: “The people of Huarochirí saw themselves as interlopers in the region, who by prowess of their filial deity expelled the previous savage occupants and then used the enactment of ritual activities related to his cult [Pariacaca] and his children as the glue that kept their macro-identity together” (Hernández Garavito y Osores 2019: 841). Esto es claro en el manuscrito huarochirano, especialmente a través de aquellos capítulos que relatan la introducción y ascensión del culto de Pariacaca y los que registran la participación comunitaria en la celebración de ritos, que a su vez sustentan la identidad comunitaria de las etnias y refuerzan los lazos de reciprocidad entre *ayllus* pertenecientes a una misma *waranqa*.

---

<sup>55</sup> El *ayllu* es la unidad básica de parentesco, un grupo social autodefinido en función a un ancestro común (Salomon 1991: 255). Término que identifica a las comunidades andinas prehispánicas y coloniales. González Holguín lo define como “parcialidad, genealogía, linaje o parentesco, o casta” (1608: 32). Para más información en el rol del *ayllu* en las comunidades indígenas contemporáneas consultar el capítulo 3 del libro de Catherine J. Allen, *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community* (2002).

Según Karen Spalding, la zona de Lurín Yauyos era considerada como la más importante durante el dominio inca, además de ser la residencia oficial del *kuraca* (47). En general, la presencia del Estado inca en Huarochirí parece haber tenido una duración de unos 75 años, por lo que es posible asumir que los incas utilizaron las formaciones sociales locales de Huarochirí como parte de su estrategia de interacción con las regiones absorbidas por el imperio. Los dos grupos siguieron un protocolo de adaptación mutuo, en tanto poder imperial con centro en el Cusco y como provincia tributaria con sus propias costumbres y nuevas reglas que asimilar. John Rowe afirma al respecto que la persistencia de las tradiciones arquitectónicas y cerámicas locales en regiones dominadas por los incas durante los últimos cien años de su predominio en el área andina pueden ser consideradas como un ejemplo de esta adaptación (1945: 279). Estudios arqueológicos recientes dirigidos por Carla Hernández Garavito (2019, 2020) confirman la ausencia de cambios substanciales en la adaptación de las estructuras sociales en Huarochirí posteriormente a su incorporación al Imperio inca. Incluso es viable encontrar una negociación entre la pervivencia de formas locales y la adaptación y apropiación de ciertas formas ajenas a la región, en este caso, elementos incas. A partir de esta evidencia, es posible sugerir que los habitantes de Huarochirí colonial intentaron mantener está dinámica en las interacciones con los nuevos conquistadores europeos. Observamos esta estrategia en la aparentemente rápida adaptación de las comunidades indígenas a la fe cristiana y la preservación de sus creencias locales precristianas. Antecedentes de esta situación se ven en la adaptación recíproca de las provincias conquistadas por los incas que asumieron el culto imperial de Inti, el sol, y la asimilación inca del culto a las divinidades locales como Pariacaca.<sup>56</sup> Un ejemplo de esta

---

<sup>56</sup> Pariacaca es la divinidad más importante de la región y es identificado con la montaña del mismo nombre, un importante nevado venerado hasta el día de hoy. Es el huaca principal del *Manuscrito* y los habitantes de

asimilación se encuentra en los capítulos 18 y 19 del *Manuscrito*, en los cuales se lee cómo el Inca presentaba sus respetos al culto de Pariacaca (1987: 277-284) y cómo solicitaba ayuda recíproca al huaca huarochirano a través de su hijo Macahuisa en una guerra contra los amaya y los xihuaya (285-292).

Parte de la expansión inca incluía la apropiación de las tierras recién conquistadas para la producción de bienes en beneficio del Estado, para Inti y las deidades incas, y una tercera para la comunidad. Sin embargo, registros locales muestran que los incas fueron mucho más selectivos en la forma cómo anexaban los nuevos territorios y sus recursos. Por ejemplo, Juan Polo de Ondegardo menciona en 1561 que los incas dejaron una importante porción de los territorios conquistados bajo la administración de los locales (1940: 133-134). La naturaleza de una relación simbiótica y recíproca entre el Estado inca y las comunidades locales se puede ver en la división de tierras para fines económicos en beneficio de la comunidad. Dávila Brizeño menciona en su *Descripción* que los incas otorgaron a las comunidades de Huarochirí tierras adicionales destinadas al pastoreo, a manera de compensación por las limitaciones de la propia región (1881: 78). En general, distintos testimonios sugieren que el Estado inca pareció favorecer a la provincia de Yauyos (que

---

Huarochirí se consideraban a sí mismos como “descendientes de Pariacaca.” Taylor afirma que su nombre parece derivar de *parya* ‘polvos de color colorado, como de bermellón’ (según testimonio de Pablo Joseph de Arriaga) y de *qaqa* ‘peña.’ (1987: 49n12). Este huaca simbolizó inclusividad y unidad étnica entre los diferentes grupos de parentesco. Según las tradiciones de Huarochirí, primero aparece bajo la figura de cinco huevos, que luego se volverán cinco halcones, y posteriormente cinco hombres, los fundadores de los principales grupos étnicos que aparecen en el documento. Como parte de sus atributos, se le considera el dios de las lluvias, especialmente las torrenciales que producen los huaycos, grandes desplazamientos de barro, tierra, agua, que arrasan todo lo que encuentran a su paso. Su segundo atributo es controlar el rayo. En general, se le relaciona al control de las aguas y las tormentas, por lo que su presencia se encuentra en los capítulos relacionados a la falta y/o administración de agua, construcción de acueductos o desastres producidos por una inclemencia acuática. El *huaca* Huallallo es considerado como su rival inicial, representante de los tiempos oscuros y pasados. Pariacaca vence a Huallallo al inicio de los tiempos según los relatos del *Manuscrito de Huarochiri*. Su poder y su presencia da forma al paisaje sagrado de la región, reorganiza los grupos sociales e inaugura un nuevo culto. Variados testimonios coloniales, tales como el de Guamán Poma de Ayala y el de Santa Cruz Pachacuti mencionan la influencia de Pariacaca. Analizo uno de los capítulos más importantes del ciclo mítico de Pariacaca en el capítulo 4 de esta tesis.

incluye a Huarochirí) y valoró el prestigio de la región y sus habitantes. Este aspecto se refleja en el *Manuscrito* y podría sugerirse que esta valoración se hizo por la importancia que la provincia de Yauyos mantenía y a la disposición con la que las comunidades indígenas de esta zona se adaptaron al control inca. A propósito de la presencia inca en la región, el capítulo 18 del documento huarochirano cuenta cómo el Inca participaba a través del servicio religioso local en celebración del culto a Pariacaca (1887: 277), destacando así una reciprocidad religiosa y simbólica entre el respeto del Inca hacia Pariacaca y la alianza política con los yauyos. Este capítulo introduce también la negociación que el poder incaico mantuvo entre la persistencia de formas locales de culto, lo que le permitió contar con el apoyo y alianza de la comunidad local. Sin embargo, una vez que se rompe la reciprocidad entre Pariacaca y el representante del poder estatal (el Inca), el futuro de la comunidad se torna decadente. Esto se refleja en la lectura y pronóstico que el *llacusas*<sup>57</sup> Quita Parisca hace del corazón de la llama. El oscuro pronóstico sobre el abandono del culto a Pariacaca por parte de las comunidades huarochiranas se relaciona con la llegada de los *huiracochas*<sup>58</sup> a Cajamarca, la pérdida de la autonomía política y social y la negación de la reciprocidad entre el poder estatal y las *huacas*. De manera similar, el capítulo 19 del *Manuscrito* narra la importancia del rol de la provincia de Yauyos en el ejército del Inca, según el cual el gobernante inca solicita el apoyo de Pariacaca para vencer a sus enemigos. El *huaca* envía a su hijo Macahuisa, quien logra vencer al ejército rival inmediatamente. El Inca reciprocó

<sup>57</sup> Salomon interpreta este vocablo como ‘pastor de las alturas.’ Es un término que incluye connotaciones de primitivismo y rudeza. En esta sección es usado como epíteto, e incluso como un insulto, en contraste con los agricultores de los valles costeños, considerados como más “sofisticados” (1991: 96n426).

<sup>58</sup> El texto huarochirano usa ‘*huiracochas*’ como referencia a los conquistadores españoles que, según la versión de algunas crónicas de la conquista, fue el término con el que los pobladores andinos los nombraron durante sus primeros encuentros. Esta versión parte de una posible identificación inicial con el dios andino Huiracocha (también conocido como Viracocha), una de las más importantes deidades del panteón andino. Joseph de Acosta menciona esta identificación entre los españoles y la deidad andina en *Historia natural y moral de las Indias* (1590: 437).

este apoyo con regalos y ofrendas rituales (1987: 285). El mensaje detrás de estas tradiciones es que el cumplimiento de la reciprocidad entre el Estado y las provincias conquistadas, entre el gobierno inca y las *huacas*, y entre las comunidades locales y las *huacas* asegura el progreso de todos. Por el contrario, el quiebre de la reciprocidad, la falta de reconocimiento de la heterogeneidad y de las identidades y costumbres locales ocasiona una pérdida del apoyo de las *huacas* y la decadencia de la comunidad.

Hernández Garavito y Osores han encontrado muestras de adaptaciones socioculturales entre las comunidades de Yauyos, Huarochirí y el Estado inca. En su artículo discuten cómo la identidad y la subjetividad local fueron construidas dentro de los márgenes imperiales, cambios que se produjeron con motivo de un proceso de colonización y cómo la agencia de los grupos locales conquistados se manifestó dentro de un sistema colonial. Los arqueólogos consideran que la colonización europea del territorio andino no fue la primera experiencia colonial que se vivió en los Andes centrales. Antes de eso se dio la expansión del Imperio inca durante la mitad del siglo XV y los inicios del siglo XVI.<sup>59</sup> A partir de evidencia arqueológica encontrada en el centro residencial de Ampugasa, en el valle de Lurín, se muestra que, a pesar de la influencia inca en la zona, el impacto sobre los habitantes de la región indica una continuidad de las costumbres arquitectónicas y domésticas locales. La continuidad de estos patrones puede probar una habilidad para mantener y recrear sus propias identidades y prácticas comunitarias, incluso bajo el imperialismo inca: “The inka built upon existing state practices, pan-Andean ritual understandings and worldviews, and even infrastructure, to build and expand an empire in

---

<sup>59</sup> Hernández Garavito y Osores mencionan que en los últimos años, la crítica entiende este periodo entre la expansión inca y la conquista española del espacio andino como una “transconquista,” un periodo de prolongado colonialismo (2019: 833).

less than 100 years” (2019: 834-835). Las interacciones entre los habitantes de las provincias de Yauyos y Huarochirí y los cambios introducidos por los incas se dieron bajo la forma de relaciones de parentesco. Entonces, el impacto del colonialismo inca en las comunidades huarochiranas se presentó en realidad a través de la expansión del concepto de comunidad. En este sentido, el concepto de *ayllu* evolucionó y cambió constantemente a través de negociaciones entre los involucrados. Al establecer relaciones de parentesco con las comunidades de Huarochirí los incas esperaban que los pobladores de esta región cumplieran con ciertas expectativas sociales; mientras que los tributarios de provincia podían negociar su propia posición como aliados, en lugar de súbditos. Es posible pensar que esta dinámica persistió como estrategia de interacción entre las comunidades indígenas huarochiranas y el poder colonial español. El impacto del colonialismo inca no se dio al nivel de la vida diaria y residencial, pero sí al nivel de grupo étnico. Esta es una diferencia importante con la manera cómo se dio el colonialismo español, que se caracterizó por las interferencias de autoridades seculares y religiosas y su impacto en la vida diaria de cada uno de los miembros de la comunidad (Hernández Garavito y Osores 2019: 837).

Aunque el documento huarochirano no muestra evidencias textuales de la intención de negociar una posición oscilante entre ser súbdito y ser aliado, se puede conjutar que los actores indígenas involucrados partieron de un razonamiento similar: negociar su posición como súbditos coloniales a través de una relación recíproca y mutualmente útil con un miembro respetado de la iglesia para así acceder a una herramienta del poder colonial, la escritura. Controlar la escritura lo convertiría ya no en un súbdito, sino en un aliado a los ojos del poder colonial. Ciertamente, esta parece ser la situación de Cristóbal Choquecasa,

uno de los colaboradores indígenas del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila.<sup>60</sup> Mi lectura en torno a las dinámicas de interacción entre el redactor indígena y el poder colonial representado por la Iglesia virreinal y Francisco de Ávila parte de un reconocimiento de la disonancia entre dos campos de referencia mutuamente ajenos que se encuentran y producen un choque de subjetividades disímiles y heterogéneas:

The Spanish penchant for colonizing at the micro-level of Andean communities may be grounded in three specifics aspects: first, their affinity for prioritizing land over people as the basic unit of colonial administration; second, their approach of horizontal integration that did not recognize ethnic groups as separate and independent administrative units, but rather conceived of Andean populations as an homogenous lot of *indios*, simplifying their own view of local variability; and third, reiterating through this name their own view of Andean populations as “backward others” that needed to be saved through god’s teachings brought by the Spanish” (Hernández y Osores 2019: 838).

En la cita anterior, Hernández Garavito y Osores muestran claramente uno de los aspectos centrales del desencuentro traumático entre la subjetividad europea y la andina. Al concebir a la población indígena como homogénea, los conquistadores españoles se negaron a reconocer la diversidad de sus identidades étnicas, lingüísticas, culturales y religiosas, pero también perdieron la posibilidad de interactuar y negociar el proceso de adaptación andino a la nueva realidad colonial. A través del empuje forzoso del cristianismo durante la primera evangelización, la Iglesia colonial no se percató de lo natural que era para las comunidades

---

<sup>60</sup> Analizo este aspecto en el capítulo 2 de esta tesis.

indígenas asimilar una nueva religión y mantener al mismo tiempo sus propias costumbres y creencias, lo que es evidente en el epígrafe de John H. Rowe que abre este capítulo. El fracaso de la primera evangelización es una de las razones que motiva a que sacerdotes como Francisco de Ávila se percataran de la persistencia del culto a las *huacas* andinas, fomentando así el proyecto que conllevaría al *Manuscrito de Huarochirí*. Finalmente, como señala el final de la cita anterior, al menospreciar el conocimiento indígena incluido en la tradición oral huarochirana, considerar a los practicantes del culto a las huacas como “backward others,” y no valorar a los colaboradores indígenas como sujetos competentes de su propia enunciación, los colonizadores no tomaron en cuenta la capacidad del sujeto indígena para aprender y dominar la misma tecnología de la escritura usada para controlar y sujetar las lenguas de los indios. Si embargo, el redactor anónimo del *Manuscrito de Huarochirí* mostró la suficiente competencia para controlar la escritura alfabetica como una herramienta de servicio que permitiría la preservación del mismo conocimiento que el poder colonial se afanaba tanto en controlar.

### 1.3. La otredad de las creencias: La evangelización en el mundo colonial

#### temprano y las negociaciones ideológicas en el *Manuscrito de Huarochirí*

La primera etapa de la evangelización en el Virreinato del Perú (1532-1583) se caracterizó por la incompatibilidad entre la expectativa y los resultados deseados por las autoridades religiosas coloniales. Los colonizadores españoles, que venían de su experiencia de la reconquista española y de los procesos de conversión de moros y judíos en la península ibérica, creyeron que una situación similar podía ser reproducida en los nuevos territorios conquistados. Sin embargo, los conquistadores no se percataron originalmente de una

diferencia esencial entre la tradición religiosa europea y la andina: la primera es exclusivista, mientras que la segunda no lo es (García-Bedoya Maguiña 2000: 153). Los europeos que llegaron al Nuevo Mundo intentaron transferir durante los primeros años del establecimiento colonial en los Andes las distinciones entre una religión falsa y una religión verdadera, utilizadas en la España y Europa cristiana por siglos (MacCormack 1991: 6). Este primer periodo de la evangelización fue liderado por el principio de persuasión (García-Bedoya Maguiña 2000: 153), que recalca que el bautismo no podía ser forzado sobre los indios, sino voluntario (MacCormack 1985: 445). Sin embargo, la cuestión de la enseñanza cristiana no entra en estos parámetros y se vuelve una imposición sobre la vida diaria, espiritual, cultural y simbólica de los indígenas de las comunidades andinas.

Otra de las importantes diferencias entre la experiencia de los europeos cristianos con las comunidades no cristianas del Viejo Mundo y los colonizadores europeos y las comunidades indígenas del Nuevo Mundo es que los europeos que arribaron a América no tenían conocimiento previo acerca de los destinatarios del mensaje evangelizador. Los conquistadores cristianos dependieron de los marcos de referencia usados para interactuar con las poblaciones no cristianas de su mundo conocido, por lo cual una importante parte de su estrategia cognosciente durante los primeros contactos consistió en la transposición de una experiencia y conocimiento ajeno a la realidad del nuevo continente. Por este motivo, al intentar instaurar un gobierno colonial en conjunción con la autoridad religiosa de la Iglesia católica en las colonias europeas de América, se hizo indiscutible para los conquistadores la necesidad de estudiar la historia, las costumbres y el lenguaje de las comunidades indígenas americanas, con el objetivo de comunicar el mensaje evangelizador de una manera eficaz. Como comenté anteriormente, durante las primeras décadas de la

evangelización el modelo de conversión por persuasión fue implementado por gran parte de los misioneros en el territorio andino. Uno de los representantes más conocidos de este modelo fue Domingo de Santo Tomás, autor de una gramática del quechua que analizó más adelante. Sin embargo, al notar la persistencia de la idolatría, la Iglesia colonial decidió cambiar de estrategia y dirigir los esfuerzos hacia un enfoque más represivo: “this model was supplanted by an ever-increasing insistence on the authority, not only of Christianity, but of European concepts of culture, to the exclusion of their Andean equivalents. Conversion to Christianity thus came to entail, not only the acceptance of a set of beliefs and religious observances, but also a broad acceptance of alien customs and values” (MacCormack 1985: 446). De esta manera, el modelo de evangelización represiva no solo afectó el mundo espiritual de las comunidades conquistadas, sino también su mundo cultural y artístico. Podemos ver prueba de esta represión en la censura e intentos de eliminación de los *khipus*,<sup>61</sup> el sistema de cuerdas, nudos y colores usado desde tiempos preincaico para registrar y transmitir información; la persecución de costumbres andinas como el *ratuchikuy*, el primer corte ritual de pelo, la limpieza comunitaria de acequias, la imposición de una vestimenta de raigambre europeo, entre otras. Estas y otras manifestaciones represivas contra la cultura indígena fueron parte de las estrategias de control ejercidas por la Iglesia católica como representante del poder colonial.

---

<sup>61</sup> Los *khipus* (también conocidos como *quipus*, un conjunto sistemático de cuerdas, nudos y colores codificados desarrollados por los incas para registrar información numérica, sobre todo, aunque se considera que también hay *khipus* narrativos que podrían haber registrado tradiciones, mitos y crónicas. Lamentablemente, no se ha logrado decodificar en su totalidad o de una manera sistemática el sistema de registro de los *khipus*. Sin embargo, recientemente, un estudiante de pregrado de la universidad de Harvard, Manuel Medrano ha logrado avanzar en la decodificación de esta tecnología. Los estudios sobre los *khipus* han sido numerosos y ampliamente difundidos. De las investigaciones más recientes destacan los estudios de Gary Urton, *Signs of the Inka Khipu. Binary Coding in the Andean Knotted-String Records* (2003) y *Inka History in Knots: Reading Khipus as Primary Sources* (2017); Frank Salomón, *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village* (2004) y Galen Brokaw, *A History of the Khipu* (2010).

El enfoque represivo de la evangelización dio paso entonces a ver a la religiosidad andina no como una manifestación religiosa más, sino como una superstición dirigida por el demonio para engañar a los indígenas, quienes estaban impedidos de ver la verdad debido a su atraso intelectual. Así, la idolatría, tanto en el Virreinato de Nueva España como en el Virreinato del Perú, se desarrolló como un sistema de categorías religiosas que provenían sobre todo de la escolástica medieval como un modelo interpretativo de las formas religiosas que se desviaban de la “verdad” (Griffiths 1996: 11). Las reflexiones en torno a la idolatría en América se fundaron en el uso de un sistema de conocimiento basado en la proyección y la comparación, como lo han recalcado Bernard y Gruzinski (1992), en el cual la religiosidad americana se entiende como “un espejo deformado del catolicismo romano” (209) y la idolatría como una manifestación religiosa instaurada en premisas erradas y dañinas para el alma.

La extirpación de idolatrías fue un proceso dirigido por la Iglesia Católica en América con el objetivo principal de evangelizar a los indios y eliminar las prácticas asociadas a sus creencias religiosas. Según Pierre Duviols,<sup>62</sup> que sigue la clasificación de idolatrías ofrecida por Alonso de la Peña Montenegro (1668), entre los indios del Perú podían presentarse tres tipos de idolatría. En primer lugar, se reconocía la idolatría formal o idolatría total, en la que el individuo profesaba su adoración a un culto falso, aunque lo creyera verdadero. Se entendía como una idolatría inconsciente aunque no dejaba de ser al mismo tiempo interna y externa. El segundo tipo de idolatría era clasificada como

---

<sup>62</sup> Uso la terminología de Duviols para la categorización de los tipos de idolatría (1977: 23-24). Peña Montenegro discute la idolatría como uno de los vicios que los párrocos deben “quitar a los convertidos” por ser “el origen, y principio de lo demás” (1668: 124). Duviols rastrea la discusión en torno a la idea de “idolatría” hasta el Antiguo Testamento como la difusión y persistencia del culto de los ídolos, como se puede ver en el libro del Éxodo con el episodio del becerro de oro.

sinccretismo malicioso. Se presentaba como el producto de muchos años de contacto entre religiones y se consideraba como la más sutil y compleja. El idólatra conocía ya la religión considerada como “verdadera” por los grupos de poder, pero también temía a las *huacas* y les rendía culto para que le fueran propicias. Entran en esta categoría los indios bautizados y catequizados, pues aunque parecían creer sinceramente que solo Dios existía, continuaron todavía profesando el culto a las *huacas*. Según Peña Montenegro, esta fue considerada como la idolatría más grave ya que abarcaba a los indios bautizados y catequizados. La tercera categoría era la idolatría material. En este caso los indios eran influidos por el medio y, por imitación, rendían culto y ofrecían sacrificios a los ídolos, pero no les atribuían una realidad divina. Aunque cometían pecado mortal no podían ser considerados como herejes. Esta perspectiva incluía a la mayor parte de los indios del Perú (1977: 24).

La Iglesia Católica delineó los parámetros a seguir en la extirpación de idolatrías a partir de la normativa eclesiástica reflejada en los concilios y sínodos llevados a cabo en territorio americano. El concilio más importante fue el Tercer Concilio Limense (1582-1584), en el cual se buscó revisar todo el material con propósitos de evangelización que se había utilizado hasta ese momento. Su objetivo fue uniformizar dichos materiales según los parámetros contrarreformistas<sup>63</sup> del Concilio de Trento (1545-1563). A pesar de que Trento reconocía la autoridad de la Vulgata como la versión “auténtica” de la Biblia, una de las consecuencias que afectó directamente al rol de las lenguas indígenas con relación a la

---

<sup>63</sup> La Contrarreforma o Reforma católica es una de las respuestas de la Iglesia Católica en relación con la reforma protestante de Martín Lutero. Sin embargo, la historiografía moderna ha desmentido que el movimiento de reforma en la Iglesia Católica es una consecuencia directa de la Reforma protestante. Para más información revisar Belda Plans (2019).

evangelización fue la ordenanza de la predicación de obispos y sacerdotes en lenguas vernáculas (Durston 2007b: 34).

A partir de Trento y del Tercer Concilio Limense, se ordenó que los predicadores religiosos en los Andes coloniales que enseñaran la fe cristiana debían aprender las lenguas indígenas de sus doctrinas para lograr la salvación de las almas de los indios con mayor eficacia. En este contexto se entiende la expectativa de que los miembros de la Iglesia dominasen el quechua. Esto implicó un afán de control: había que “reducirlo” y “convertirlo en Arte.” Dicha intencionalidad es clara en las gramáticas y vocabularios producidos en esta época. En este contexto, la preocupación constante en expandir la fe católica en el Nuevo Mundo presentó un intenso interés en estudiar las lenguas indígenas y utilizarlas en beneficio del aparato colonial.

Desde la publicación de la *Gramática de la Lengua Española* de Antonio de Nebrija en 1492, y de su *Vocabulario español-latino* (c. 1945), fue explícitamente necesario considerar el papel cumplido por la lengua en la formación y estabilización de un imperio. Conocedores desde muy temprano de cómo el quechua había cumplido el papel de lengua franca e imperial entre los pueblos conquistados por los incas, los colonizadores decidieron mantener esta situación y utilizaron el quechua como uno de los elementos de cohesión de la dinámica imperial española. Esto fue posible a partir de la “evolución” de la lengua dentro de una estructura occidental que permitiera su sistematización y escritura. El primer tratado de lingüística quechua al estilo europeo fue el de Domingo de Santo Tomás, quien publicó en 1560 su *Grammatica, o Arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru*. El mismo año, a manera de complemento de la anterior, Santo Tomás publicó su *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Peru*. Un esfuerzo similar y contemporáneo a la fecha de

redacción del *Manuscrito de Huarochirí* es la obra de Diego González de Holguín, *Grammatica y arte nueua de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca* (1607), seguida el año posterior por el *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca* (1608).<sup>64</sup>

Es importante comentar brevemente la intencionalidad de Santo Tomás y González Holguín al otorgar una forma lingüística, que seguía parámetros de las lenguas romances, a una lengua eminentemente oral como el quechua. Los prólogos y otros paratextos de estas obras son evidencias de la sistematización lingüística del quechua con relación a la evangelización y extirpación de idolatrías. Por ejemplo, en el “Prólogo al rey Don Felipe” de la *Grammatica* de Santo Tomás puede destacarse la intención de “reducir” la lengua quechua a “Arte,” lo que se entiende como la necesaria categorización, ordenamiento y estructuración de dicha lengua para asimilarla a la estructura de una lengua romance. Mi interpretación sobre este proceso es que en el afán de “reducción” del quechua se haya la idea de “domar,” domesticar,” y “civilizar” una lengua que, al no ser romance, no corresponde con los parámetros lingüísticos europeos.<sup>65</sup> En el “Prólogo al Christiano Lector” se mantiene como constante el intento de reducir la lengua a los cánones lingüísticos latinos, es necesario “encerrarla” dentro de cánones y preceptos que permitirán

---

<sup>64</sup> El estudio de las obras lingüísticas de Santo Tomás y González de Holguín requiere una dedicación y un espacio más extenso del que ocupa esta tesis. Alan Durston, en su libro *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru* (2007b), incluye un amplio y exhaustivo estudio de estos y otros diccionarios coloniales de lenguas andinas. Una aproximación a los estudios sobre lingüística misionera y la conexión entre idiomas imperiales, lenguas indígenas y evangelización cristiana puede encontrarse en el volumen editado por Otto Zwartjes y Even Hovdhaugen (2004).

<sup>65</sup> Mis reflexiones iniciales en torno a las gramáticas y diccionarios quechua de Santo Tomás y González de Holguín se dieron como parte de una beca para participar en el 2014 Graduate Summer Institute, organizado por el consorcio de estudios nativo-americanos (NCAIS) en la biblioteca Newberry de Chicago. Una primera versión de mi investigación se presentó en la Graduate Student Conference de dicho consorcio en julio de 2014. Esperanza López Parada (2018) ha tratado también la problemática de la traducción de dogmas y creencias, y la introducción de un sistema otro que produce tensiones para la mirada eurocéntrica, en la que la traducción religiosa actúa como un intento de domesticar lo inteligible.

formar el “Arte de hablar[la] perfecta.” Asimismo, se incluye una reflexión en torno al papel del quechua dentro de la dinámica colonial que se nutre de los principios ideológicos establecidos por Nebrija en su *Gramática*. En ambos prólogos se establece como objetivo principal y necesario el uso de esta gramática como herramienta para la evangelización, siendo los miembros del cuerpo religioso, los naturales receptores de la obra, específicamente aquellos que cuenten con conocimientos de la gramática latina. Se puede concluir entonces que estos procesos de domesticación lingüística apuntan también a una reducción del público lector. La estandarización del quechua bajo una estructura de origen latino forma parte de la dinámica colonial y no acepta a aquellos que no están iniciados en sus convenciones. La gramática de Domingo de Santo Tomás está escrita y pensada por sujetos colonizadores y para ser leída y discutida por sujetos colonizadores y colonizados.

La *Grammatica* y el *Vocabulario de la lengua general* de Diego González de Holguín comparten las mismas preocupaciones y objetivos que dirigieron las obras de Santo Tomás. El autor compara su trabajo de “reducir” la lengua quechua a la labor realizada por San Dionisio Areopaguita de “reducir” las almas pecadoras y enderezarlas hacia el Creador. Con esta afiliación a este personaje santo, González Holguín intenta no solo elevar la retórica de su pluma, sino también la labor lingüística y redefinirla como obra religiosa según un plan divino. Es interesante que González Holguín recalque la colaboración de hablantes nativos del quechua en la elaboración de su gramática. Reconocer dicha colaboración es importante, pero es imposible no notar que la participación de los informantes indígenas es usada como un instrumento para acrecentar la legitimidad de la obra, además de que se usa el conocimiento de los nativo hablantes para reducir la lengua, dominarla y controlar los sistemas de representación indígenas.

Para terminar con este breve comentario en torno a estas obras lingüísticas, interpreto la intencionalidad detrás de los proyectos de Santo Tomás y González Holguín como una prueba de la necesidad de sistematizar el quechua para su empleo en la conversión y en la extirpación de idolatrías. Esto implica que uno de los motivos principales de la producción de estos diccionarios, lexicones y gramáticas, aunque no el principal, fue la necesidad de domesticar el quechua para dominar el mundo simbólico y cognoscitivo indígena, sus modos de conocer y entender el mundo. Al dominar la lengua de los andinos, los evangelizadores no solo podían salvar más almas, sino también conquistar y domesticar la capacidad de enunciación de los sujetos andinos. Con este propósito se llevó a cabo un intenso estudio del quechua, la lengua oral identificada con el periodo de influencia inca sobre la región.<sup>66</sup> Hasta mediados del siglo XX, se creía erróneamente que el quechua considerado como “cuzqueño” era la lengua andina por antonomasia, y durante el periodo colonial, la única con el derecho de ser “vehículo escrito” para la enseñanza de la doctrina cristiana (Durston 2007b: 37). Al ser una lengua oral y no contar con registro tangible semejante al de la escritura alfabetica, cuando los religiosos europeos la aprenden, impusieron sobre ella la estructura lingüística de las lenguas romances. Este es el inicio del quechua pastoral o quechua misionero, cuyo objetivo específico fue la evangelización de los indígenas a través de la apropiación sistemática de lenguas como el quechua para utilizarlas como herramientas en beneficio del trabajo misionero y pastoral<sup>67</sup> (Durston 2007b: 1). La

---

<sup>66</sup> Uno de los errores más extendidos con relación a la creencia del quechua como una *lingua franca* en el mundo andino proviene de identificar al quechua como lengua originada en Cusco, a partir de la cual surgirían variantes dialectales (creencia probablemente influida por los escritos del Inca Garcilaso de la Vega). Esta creencia ha constituido una narrativa bastante extendida, incluso en círculos académicos (Durston 2007b: 37). Ha sido desmentida por investigadores como Alfredo Torero, Rodolfo Cerrón Palomino y Bruce Mannheim.

<sup>67</sup> Uno de los aspectos más importantes de la problemática del establecimiento del quechua como lengua con registro alfabetico es el bajo número de textos escritos en quechua por sujetos indígenas. Esta situación es

manipulación de la lengua oral quechua que dio cabida al quechua pastoral no debe ser entendida como una mera traducción. La problemática de una “traducción” misionera del quechua debe leerse como parte del aparato instrumental colonial para controlar a las poblaciones amerindias, sus subjetividades, sus mentes y conocimientos.

Desde el inicio de las interacciones entre los habitantes andinos quechua hablantes y los colonizadores españoles, el quechua o *runasimi* (lengua de hombre),<sup>68</sup> al igual que las otras lenguas y dialectos indígenas existentes en América, fue estudiado ampliamente debido a una necesidad colonial de comunicarse con los nuevos súbditos de la corona, conocer el territorio y sus riquezas, explotar a sus pobladores e instruirlos y evangelizarlos en la fe católica. Al momento de la invasión europea en los Andes en 1532, lo que se conoce ahora como quechua peruano sureño era la lengua franca y administrativa del Estado inca, usada no solo en la ciudad imperial del Qosqo (Cusco), sino también a lo largo del vasto territorio controlado por los incas. Dicha lengua franca convivía con otras lenguas indígenas como el aymara, el cauqui, el muchik y muchísimas otras lenguas locales con sus respectivos dialectos y variantes.<sup>69</sup> El quechua utilizado en la redacción del *Manuscrito* tiene sus propias particularidades, las cuales especificaré a continuación.

---

bastante diferente a la del contexto mesoamericano, en la que hay diferentes y variados ejemplos de textos escritos coloniales por un escriba indígena en una lengua nativa (Durston 2008).

<sup>68</sup> También conocido durante la época colonial como “lengua general del ynga.”

<sup>69</sup> Por ejemplo, en la actualidad se reconoce que el quechua contemporáneo tiene dos ramas, el quechua I (en la terminología de Alfredo Torero, o quechua A, en la terminología de Gary Parker), la cual corresponde a las variedades distribuidas en la sierra central y norte central del Perú. La segunda rama se conoce como quechua II (Torero, o quechua B, según Parker), la cual está distribuida entre el suroeste de Colombia, Ecuador y el norte del Perú, pero también por el lado meridional peruano, Bolivia, y el noroeste de Argentina. Estas variantes se entienden entre sí y la comunicación puede ser bastante fluida. Para más información, revisar el artículo de Alfredo Torero, “Los dialectos quechuas” (1964).

#### 1.4. Domesticando el quechua de Huarochirí

Para mi estudio sobre el *Manuscrito de Huarochirí* es necesario revisar el contexto de su producción. Dicho contexto informa el entramado simbólico de los relatos registrados en el *Manuscrito* y como se presentó la (re)formación gnoseológica del indio ladino que colaboró con el padre Francisco de Ávila en la redacción del documento. Es importante resaltar la lengua en la que se escribió el texto, reconocer las circunstancias en las cuales se eligió dicha lengua para fijar a través de la escritura las tradiciones huarochiranas y el contexto ideológico en torno a las políticas lingüísticas en el Virreinato del Perú de finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII.

Los habitantes del Huarochirí colonial a finales del siglo XVI se comunicaron en un dialecto del quechua central con influencia de la familia lingüística jaqi<sup>70</sup> (Taylor 2000: 36-47, Durston 2007a: 234-236). El *Manuscrito de Huarochirí* está escrito en una forma de quechua sureño<sup>71</sup> conocida como lengua general, variante que ha sido identificada por

<sup>70</sup> En la edición al inglés realizada por Salomon (1991), el antropólogo estadounidense menciona que el quechua local de Huarochirí pudo haber sido influido por una variante costeña hablada por los yunca, aborígenes de la región. La lengua del manuscrito pudo haber sido influida por una lengua perteneciente a la familia jaqi, familia lingüística independiente del quechua que es mayormente hablada en la cuenca del lago Titicaca y Bolivia. A pesar del dominio del quechua en la zona centro sur andina, todavía se pueden encontrar hablantes de dos lenguas de la familia jaqi: kawki y jaqaru. Estas lenguas son habladas en la provincia de Yauyos, sumamente cerca de Huarochirí, zona de la cual los antiguos huarochiranos creían provenir La presencia de una lengua de origen jaqi se nota sobre todo en palabras conectadas a lo religioso: “These Jaqi-like phenomena offer the strongest clue for identifying the ethnic language of the myth-tellers. It is probable that at a minimum the text has been modified from a more Jaqi-influenced speech toward ‘general’ Quechua” (Salomon 1991: 31).

<sup>71</sup> Salomon indica discrepancias entre los lingüistas en torno a la filiación del quechua del *Manuscrito* (30). Él considera que se puede debatir que el quechua haya sido el idioma en el que se realizaban las prácticas religiosas de la zona durante los años previos a la producción del texto. Diego Dávila Briceño, en 1586, en su *Descripción y relación de la provincia de los Yauyos* menciona que la diversidad lingüística de la zona era tan amplia que “[t]odas las provincias que cercan a esta de Yauyos, y esta también, hablan lenguas diferentes unas de otras; aunque la gente principal de todas ellas hablan la lengua general de los Ingas” (1881: 62). Salomon concluye con la probabilidad que el texto contenga un quechua un tanto diferente al que usaban los antiguos habitantes de Huarochirí en la conducción de sus ritos religiosos, pero que este “discurso” fue procesado y fijado por una persona con un conocimiento “fluido” de la lengua general (1991: 30).

Durston<sup>72</sup> como quechua colonial estándar (2007b; 2014: 159), una variante escrita del quechua, lengua oral, utilizada por la Iglesia española para traducir, escribir textos misioneros y evangelizar a las poblaciones indígenas: “The systemic appropriation of indigenous languages for missionary and pastoral uses was one of the most telling features of Spanish colonialism in the Americas” (Durston 2007b: 1). La variante conocida como “lengua general del ynga” fue el principal vehículo de comunicación entre la segunda mitad del siglo XVI y el inicio del XVII en el área andina bajo dominio de los colonizadores españoles. Gerald Taylor (2001) considera que esta fue la variante usada por los indios ladinos,<sup>73</sup> los nobles indígenas y la población de origen español y mestizo que vivían en las provincias de Huarochirí y Yauyos a inicios del siglo XVII (7). Según Taylor, esta variante estaba basada en el dialecto quechua sureño perteneciente a la familia lingüística Quechua II en la clasificación de Alfredo Torero. Esta variante<sup>74</sup> tuvo gran divulgación en gran parte de la costa central, primero como idioma administrativo del Estado inca y luego como instrumento de evangelización con la Iglesia colonial (2001: 8, Salomon 1991: 30).

---

<sup>72</sup> El libro de Durston, *Pastoral Quechua*. (2007b), cubre las diferentes maneras cómo los colonizadores españoles usaron el estudio del quechua como una herramienta para convertir a las comunidades indígenas al cristianismo. Durston incluye un valioso análisis de las controversias lingüísticas que rodearon las decisiones de la Iglesia en torno al lugar ocupado por el quechua sobre otras lenguas en la traducción de conceptos cristianos, además de la implementación de políticas lingüísticas y de traducción en relación con la evangelización.

<sup>73</sup> Se conoce como ‘indios ladinos’ a los indígenas que tuvieron suficiente contacto y asimilación con la cultura española para actuar como mediadores entre el mundo europeo y el andino. Comúnmente, fueron hablantes nativos de alguna lengua indígena, pero aprendieron a comunicarse en español y a usar la tecnología de la escritura alfabética. Muchos de estos indios ladinos fungieron como catequizadores e informantes, entre otros roles. Cubriré a mayor profundidad el rol del indio ladino en el *Manuscrito de Huarochirí* en el capítulo 2 de esta tesis. Para más información, revisar los artículos de Rolena Adorno (1991, 1992, 1994) así como el volumen coeditado por Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis, *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power and Colonial Culture in Mexico and the Andes* (2014).

<sup>74</sup> Taylor anota que esta variante desapareció en la época colonial. Algunos de los factores para esta desaparición fueron el exterminio de los pueblos costeños durante las guerras civiles, la rápida hispanización y la política de normalización promovida por la Iglesia a partir del Tercer Concilio de Lima (2000: 37).

El *Manuscrito de Huarochirí* se redactó en la variante del quechua general que fue fomentada por el Tercer Concilio de Lima. Pueden encontrarse al menos dos registros de quechua en el *Manuscrito*: un dialecto del tipo Quechua I que interactúa con lexemas equivalentes en la lengua general (Taylor 2000: 42), junto a la presencia de otras lenguas particulares de la región bajo la forma de glosas aisladas (como el uso del vocablo *llaullaya* en el capítulo 21 del *Manuscrito*). Adicionalmente, también hay una importante presencia de hispanismos. El propio Francisco de Ávila señala en 1611 que el español ya se había difundido ampliamente en la región: “casi todos saben hablar en español, aunque corruptamente” (1904: 386). El texto huarochirano contiene un amplio número de préstamos de vocabulario del español, entre los que destacan la presencia de términos culturales relacionados con la fe, y elementos sintácticos como conjunciones, pero también un gran número de verbos. En general, James Lockhart considera que debido a la manera en cómo se manifiesta la interferencia del español, el *Manuscrito de Huarochirí* debe haberse producido en un sector de la sociedad indígena en cercana interacción con el español (1998: 41-49). Para Durston, la presencia de hispanismos refleja los hábitos de alguien más acostumbrado a escribir en español que en quechua (2014: 159), por lo que se puede concluir que el quechua del *Manuscrito* no fue el quechua hablado de Huarochirí (Durston 2007a: 235). La sugerencia de Durston guía mi interpretación de la intencionalidad del redactor indígena del texto huarochirano. Si, como señala el crítico del quechua pastoral, el redactor anónimo eligió escribir las tradiciones de su comunidad en la lengua indígena más predominante de la zona y con mayores alcances de propagación, es posible especular que detrás de esta decisión lingüística se encontrara el deseo del escriba anónimo de fijar estas

historias en una lengua indígena escrita para así propagarla en el registro quechua que tenía mayor capacidad cognoscitiva del contenido andino que quería transmitir.

Mi análisis del *Manuscrito de Huarochirí* considera el contexto de su producción a la luz de las políticas lingüísticas relacionadas con la evangelización y cómo el quechua pastoral se utilizó como una herramienta en manos de los representantes religiosos de la colonización europea para descubrir, aprehender, colonizar y controlar el conocimiento, las mentes y las almas de los habitantes de Huarochirí. A lo largo de esta investigación, pretendo demostrar cómo textos fijados en quechua colonial estándar<sup>75</sup> a través de la escritura alfabetica ofrecen una evidencia de cómo la cultura andina, en contacto con la escritura y otras tecnologías de la colonización europea, utilizó estas herramientas para mantener el conocimiento andino protegido y activo, como una forma de resistencia al proyecto extirpador de la Iglesia colonial.

Uno de los aspectos más importantes del *Manuscrito de Huarochirí* y su especificidad textual en el contexto de la evangelización en los Andes es la cuestión de su redacción y su validación desde la perspectiva del “emisor” del discurso, es decir, la relación del hablante con la información dada. El consenso crítico en torno al documento ha considerado que muestra intencionalidad en la organización del manuscrito como una unidad cohesionada que sigue el formato del libro europeo. Sin embargo, no ha sido posible determinar las fisuras entre testimonios provenientes de diferentes fuentes o informantes, por lo que no es

---

<sup>75</sup> Durston usa “Standard Colonial Quechua” para hablar de la modalidad de quechua sureño usado por la Iglesia como lengua franca en la cristianización indígena (2007a: 234-235). Taylor identifica el quechua del *Manuscrito* como “lengua general” (2000: 40), un quechua utilizado para los textos misioneros cristianos y la literatura pastoral. Sin embargo, el quechua del *Manuscrito* presenta ciertas divergencias con las del quechua colonial estándar. En primer lugar, interferencia con otras formas locales del quechua, probablemente de un quechua central (o Quechua I). También presenta inconsistencias en el uso de la ortografía en quechua colonial estándar, fenómeno bastante común en redactores indígenas (Durston 2007a: 235).

posible estipular cuántos individuos estuvieron involucrados en la colección de los testimonios. Salomon considera que los informantes orales fueron varios y probablemente estuvieron ligados al menos con tres lugares geográficos diferentes (1991: 32). No se sabe si algún traductor o escriba adicional fue utilizado, aspecto importante de considerar debido a la presencia de un sustrato lingüístico de una lengua local diferente al quechua general.

En cuanto a la estructura del documento, los capítulos 1 al 31 parecen ser una versión revisada y editada, con material añadido en distintas secciones de los capítulos, especialmente al inicio y al final (Salomon 1991: 37). No obstante, estos capítulos parecen ser una versión intermedia en el proyecto, pues muestran señales de continuar siendo editados. Esto es visible a través de los comentarios entre líneas y en los márgenes, algunos de ellos realizados por Ávila. Los suplementos I y II que acompañan a los capítulos del *Manuscrito* difieren gramaticalmente del resto del texto original ya que, como señala Salomon, “are written in a less polished handwriting, and come after a word meaning ‘the end’” (1991: 32). Los contenidos de estos suplementos podrían ser fragmentos que provenían de testimonios no incluidos en la versión que ha llegado hasta nosotros, o podrían ser notas del redactor o editor basadas en un conocimiento adicional o secundario, que no estaba necesariamente conectado a la narrativa principal del *Manuscrito* aunque sí tenían un carácter suplementario.

Otro elemento bastante específico relacionado con la producción del *Manuscrito de Huarochirí* es el problema de la validación.<sup>76</sup> El quechua requiere que el hablante adjunte sufijos al final de las palabras que aclaran la relación del hablante con la declaración hecha. Cuando se presenta información en la que el hablante ha participado como parte de una

---

<sup>76</sup> Para una información más detallada de este aspecto, revisar Salomon 1991: 32-33.

experiencia personal se usa el sufijo validativo afirmativo *-mi / -m / -n*. En este caso el hablante ha sido testigo de los hechos y ha tenido una experiencia directa con los mismos. Cuando el hablante relata información de segunda mano usa el sufijo reportativo *-si / -s*. Salomon considera que el amplio uso de sufijos reportativos demuestra la intervención de un narrador que hace referencia a información que ha “oído,” tal vez en el rol de traductor e intérprete. Esta situación también se da cuando se habla de eventos legendarios, en los que los informantes primarios podrían haber usado originalmente el reportativo (1991: 32).

Cuando el hablante está especulando o emitiendo una declaración en la que no tiene seguridad en torno a la validez del enunciado se usa el sufijo conjetural *-cha*.

Hay dos tipos de discursos en el *Manuscrito* en los que predomina el sufijo validativo. Los primeros son los enunciados contextuales y las interpolaciones, que parecen provenir de alguien diferente a los informantes que suministran los datos narrativos que conforman las historias de las *huacas* y el culto. Es posible que este alguien tenga el rol de redactor o editor. En el prefacio introductorio de este texto predominan los enunciados con sufijo *-mi*. Según Salomón, al menos uno de los informantes usa regularmente el sufijo validativo para referenciar circunstancias locales contemporáneas, en oposición a eventos legendarios: “Accusations that local people are secretly carrying on some of the rites that the myths explain carry *-mi*” (1991: 32). Enunciados validativos también son usados con frecuencia en los dos suplementos. No obstante, la mayoría del contenido utiliza el reportativo *-si* en la narración sobre los relatos en torno a las *huacas* y la descripción de los ritos e interacciones del pasado lejano. Estos casos suelen suceder cuando el informante esta contando la historia desde una distancia autorial, pero también podría provenir de la mediación de un traductor o intermediario que está repitiendo o parafraseando, pero sin confirmar o aprobar el

enunciado del informante. Hay algunas excepciones a la mayoría de los casos del reportativo *-si*. Por ejemplo, en los diálogos en los cuales los personajes hablan como testigo de los hechos o participantes de las experiencias. También se da en los enunciados en los que hay discurso actante (*performative*) que produce una acción o un cambio en el mundo. Secciones importantes del texto incluyen pasajes que emplean el sufijo validativo *-mi* en descripciones de rituales indígenas en un contexto explícitamente colonial: “The authorial voice claims witness knowledge of incriminating facts, but coyly slips into reportative where naked dancing is concerned” (Salomon 1991: 33).

En general, en los casos en los que se usan los sufijos validativos para la narración de material relativo al poder de las *huacas*, puede que esta decisión se alinee con la intencionalidad presentada en el prefacio introductorio y busque “legitimar” las tradiciones al mismo nivel de las crónicas españolas. Empero, no es posible concluir que el uso del validativo indique una afiliación concreta con el poder de las *huacas* o la naturaleza verídica de su poder. En esta investigación interpreto el uso del sufijo validativo en las narraciones heroicas de las *huacas* como un discurso que se alinea a la intención del redactor en el prefacio y que muestra una búsqueda para legitimar el material como un registro histórico de Huarochirí que sea similar al de las crónicas españolas.

La lamentable realidad del estado de trasmisión de las lenguas indígenas originarias de América, y más aún, de su enseñanza, protección y pervivencia, hacen que un documento tan importante como el *Manuscrito de Huarochirí* no pueda ser apreciado en su idioma original por un gran porcentaje de la población de la región andina de América del

Sur.<sup>77</sup> Este es mi caso y el de muchos de los lectores contemporáneos del *Manuscrito*. A esta distancia e interferencia lingüística entre el mensaje y el receptor, se incluye también una nueva mediación, propia del contexto colonial: el traspaso de un mensaje oral, propio de culturas indígenas que utilizaron registros diferentes a la escritura para resguardar la información, a un registro escrito alfabetico, herramienta utilizada por los colonizadores europeos para transmitir y hacer pervivir su representación de los nuevos territorios y comunidades. Aunque hay un consenso en considerar que el *Manuscrito* fue influido por el concepto occidental del libro,<sup>78</sup> y que el redactor lo compuso considerando que los relatos orales y las narrativas de las *huacas* y comunidades huarochiranas eran material libresco adecuado, es necesario comentar el registro primigenio que resguardaban las tradiciones huarochiranas y qué vestigios de la oralidad han sobrevivido en la versión escrita que ha llegado hasta nosotros. Editores y traductores del documento huarochirano han enfatizado su calidad oral (Urioste 1983, Taylor 1987, Arguedas y Duviols 1966), y lo esencial de la intersección entre oralidad y escritura (Salomon 1991: 34). La presencia de la oralidad y sus dinámicas de actuación, tales como la recitación, pueden verse en el uso de marcadores de pausa como *chaymanta*, que puede traducirse como ‘además’ o ‘después.’ Se usa así como una partícula que indica una pausa, posiblemente cuando el informante debe detenerse para dar tiempo al escriba o traductor. Salomon menciona ciertos recursos del lenguaje oral que pueden sonar “artificiales” en la transcripción escrita, pero que son signos de la recitación oral. Estas son palabras “vacías” que actúan como marcadores discursivos, pero que no

---

<sup>77</sup> Para una mirada a la situación de la enseñanza intercultural del quechua en el Perú y sus posibilidades, ver el artículo de Frances Kvietok Dueñas (2019-2020). Sobre la revitalización lingüística en lenguas indígenas, ver el artículo de Nancy Hornberger (2019-2020). El artículo de María Teresa de la Piedra (2009) también es útil para estos temas.

<sup>78</sup> Resaltado por Willem Adellar en su edición al holandés: *Het book van Huarochiri: Mythen en riten van het oude Peru zoals opgetekend in de zestiende eeuw voor Francisco de Avila, bestrijder van afgoderij* (1988).

añaden al desempeño de la acción narrada, tales como *chaysi* o *chaymi* ‘así,’ con los sufijos validativo y reportativo, respectivamente: “they serve to separate utterances in a patterned way, imparting a quality of measure and helping the listener to keep pace. We believe they served this function in the oral performances that the manuscript partly mimics and have tried to convey as much” (1991: 35). Otro aspecto que rastrea la oralidad del compendio huarochirano es la amplitud de diálogos y discurso directo, comúnmente marcados por el uso del vocablo *ñispa* ... *ñin*, que luego se traduce en español como ‘diciendo’ y se marca con la presencia de las comillas. El siguiente fragmento perteneciente al capítulo dos del *Manuscrito* ejemplifica los dos casos que menciono:

**Chaysi** chay viracocha tuylla munahuanca **ñispa** curi pachanta pachallispa  
tucuy llactahuacacunapas manchariptin catita ña callarircan **ñispa** pana  
cauellaca cayman cahuaycumu ‘ay ancha sumac ñam cani **ñispas**  
pachaktapas hillarichispa sayarcán

**Entonces** Cuniraya Huiracocha **dijo**: “¡Ahora sí me va a amar!” y se vistió con un traje de oro y empezó a seguirla; al verlo todos los huacas locales se asustaron mucho. “Hermana Cahuillacá” la **llamó**, “¡mira aquí! Ahora soy hermoso” y se enderezó iluminando la tierra.

(1987: 60, 61. Énfasis mío)

Salomón anota también que la mayoría del diálogo utilizado en la narración se presenta cargado de coloquialismos, reproduciendo en muchos casos lo que puede identificarse como una experiencia vívida, cercana a la del discurso oral interactivo. Al mismo tiempo, se presentan declaraciones simultáneas que dan la impresión de un discurso

colectivo, como se puede ver en el capítulo 18 del *Manuscrito*, específicamente los párrafos 6-11 (277-279), en el que las voces de diversos personajes parecen intervenir en la discusión.

Una estrategia de la oralidad andina es el pareado semántico (*semantic coupling* o *thought rhyme*, Manhheim 1986). El pareado semántico consiste en un par de oraciones que expresan la misma idea paralelamente. Es sumamente común en la poesía y la música andina. En el caso del *Manuscrito* ocurre en las invocaciones o decires de seres sagrados, tales como las *huacas*, los ancestros legendarios, practicantes del culto, oráculos que brindan respuesta e incluso divinidades religiosas. Esto último puede verse en el capítulo 20, parágrafo 58, en el que el personaje principal, Cristóbal Choquecasa, realiza una invocación a la Virgen María:

“a mamay, qammi sapay mamay kanki; hinataqchu kay mana allí supayqa  
atiwanqa; qam mamaytaq yanapallaway panahina huchasapaktapas;  
ñuqataqmi kay kikin supayta siruirqani; kananqa ñam riqsini supay kasqanta  
“Ah madre, tú eres mi única madre. ¿Es así que este demonio malo me  
vencerá? Tú que eres mi madre, ayúdame, como una hermana, aunque soy  
un gran pecador; pues yo también serví a este mismo demonio; ahora sí que  
sé que es un demonio.

(1987: 308-309).

En conclusión, el *Manuscrito de Huarochirí*, en toda su complejidad y como punto de encuentro de ideologías, mundos simbólicos, choque de registros y de identidad, muestra las intenciones del aparato colonial de intentar negar la enunciación al *nuna* (ser humano) andino. No obstante, cómo se verá en el siguiente capítulo de esta investigación, es una herramienta colonial. Imbuido por el poder de la letra y la palabra escrita, que brinda la

posibilidad a la enunciación indígena de utilizar las herramientas del conquistador para transgredir el régimen simbólico colonial, logra un proyecto epistemológico alternativo, visible y evidente en su texto. Durante el desarrollo de esta investigación uno de los puntos más importantes es la intención de analizar modos de la presencia colonial en el texto huarochirano, su herencia en el discurso andino de la época y en tiempos posteriores, y cómo el sujeto andino utilizó estrategias de manipulación y negociación para resistir al proyecto colonial. Discuto entonces las diversas posibilidades de repensar y de realizar un “giro epistémico”<sup>79</sup> que permita desprenderse de los vínculos con la colonialidad y encontrar un discurso indígena autónomo a partir del reconocimiento de la heterogeneidad, desde los espacios de frontera por los que transitan las diferentes comunidades de nuestro continente.

---

<sup>79</sup> Por “giro epistémico” entiendo el desprenderse de la colonialidad del poder, término acuñado por Aníbal Quijano (1992, 2000), lo que implica la descolonización epistemológica del conocimiento a partir de la comunicación intercultural. Ver también el artículo de Walter Mignolo, “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto” (2008).

## CAPÍTULO 2

### Los misioneros cristianos frente a los héroes y *huacas* huarochiranas

Un domingo a principios del siglo XVII el Juez Visitador de Idolatrías Francisco de Ávila predicaba en la parroquia de San Damián, en la provincia de Huarochirí, una serie de sermones en quechua en los que destacaba la importancia de reconocer la idolatría como un acto de traición contra Dios enraizado en el diablo. En su discurso, la población indígena del antiguo Estado inca,<sup>80</sup> eran los cómplices y agentes de la idolatría. Según Ávila, mediante la manipulación del demonio, los Incas establecieron una autoridad religiosa, con el sol como divinidad central, que complementaba y fortalecía su dominación política sobre las sociedades andinas antes de la llegada de los españoles. Y los españoles arribaron a la tierra de los incas con la misión de salvar las almas de los indios:<sup>81</sup>

Y mira cuanto ama el Señor a los indios, que aunque estaban envueltos en tan grandes pecados, cuando estaban adorando ídolos, envió a esta tierra de tan lejos los españoles, y con ellos el evangelio, y su palabra y su conocimiento (...). Y todos dejado[s] a su criador, veneraban, y adoraban lo que no debían, los incas al sol. Como si fuera su criador, y para sujetar las pueblos, y gentes

<sup>80</sup> El nombre quechua para el Estado inca es “Tawantinsuyu,” que puede ser traducido como ‘Las cuatro partes unidas que forman un todo.’ “Tawantin” puede ser entendido como un grupo de cuatro cosas (*tawa* ‘cuatro’, con el sufijo *-ntin* que señala agrupación); *suyu* significa ‘región’ o ‘provincia’. El estado Inca o Tawantinsuyo se dividió en cuatro *suyus*, con el Cusco (Qosqo) como capital y centro del mundo (Andrien 2001: 17-19). En la actualidad este término puede ser escrito de diferentes maneras, según diferencias dialectales o interferencia del español, como sucede con Tahuantinsuyo, mientras que Tawantinsuyo sigue las convenciones escriturales de la Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005). Cabe también revisar su diccionario para conocer sus especificaciones del alfabeto quechua (3-6).

<sup>81</sup> La conexión entre el establecimiento religioso del sol como deidad principal de los incas y su modelo de conquista y dominación política ha sido ampliamente estudiado. Una de las primeras manifestaciones de esta conexión fue establecida por Cieza de León en la segunda parte de su *Crónica del Perú* [1871 (1880, 1986, 2005)]. Un análisis de la representación de este aspecto en la obra de este cronista puede encontrarse en Sabine MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru* (1991).

primero hacían saber a todos, que debían adorar al sol porque así es (decían) nuestro padre, y criador de los incas (*Tratado de los Evangelios* 1648: 109).<sup>82</sup>

Como parte de la estrategia de conquista, los colonizadores se enfrascaron en un proceso de desprecio de aquellos que habían tenido previamente el poder, los incas. El aspecto religioso de esta campaña de desprecio se llevó a cabo a través de la instrucción del catecismo, la confesión y los sermones como la cita anterior. Para los europeos no fue sumamente difícil despreciar la reputación política de los incas, debido en parte al contexto de guerra civil en el que habían encontrado al Tawantinsuyo a la muerte del gobernante Wayna Qhapaq (Huayna Capac). A esta situación se añadía el amplio descontento y malestar entre sociedades andinas no incas, como los cañaris, los chachapoyas, los huancas, entre otros, que habían sido sometidas al poder inca, antes de lo cual habían gozado de prestigio y poder político en la región.<sup>83</sup> En la provincia de Huarochirí, los indios checa habían negociado y manipulado una posición estratégica con el poder de turno. Mientras los incas gobernaron la zona, los checa mantuvieron una conveniente alianza con ellos a través de las dinámicas de adaptación y negociación que he cubierto en el capítulo previo. Sin embargo, esta situación se alteró al llegar los

---

<sup>82</sup> Cito de un escaneado del documento original, que se encuentra en la John Carter Brown Library en Brown University. La sección de los sermones cuenta con paginación, por lo que, en lo posible, las citas provienen del original, a menos que se señale lo contrario. He modernizado la escritura y la ortografía para facilitar la lectura.

<sup>83</sup> Francisco Pizarro aprendió de Hernán Cortés esta estrategia exitosa durante la conquista del imperio azteca: buscar apoyo entre los grupos culturales sojuzgados por los incas y con resentimiento hacia ellos. Para una amplia discusión de las diferentes etnias que colaboraron con los españoles y su participación en la conquista del Tawantinsuyo revisar el libro de Waldemar Espinoza Soriano, *La destrucción del imperio de los incas: la rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos* (1990). Un artículo reciente sobre la importancia de las divisiones políticas entre las diferentes etnias durante el proceso de conquista ha sido publicado por Jonathan DeCoster (2019). En *Huarochirí. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule* (1984), Karen Spalding ofrece detalles adicionales sobre cómo los aliados indígenas de Francisco Pizarro participaron en la conquista.

conquistadores españoles, pues los checa, como los cañaris, los chachapoyas y los huancas, decidieron otorgar su apoyo a los conquistadores españoles:

The boundaries of the Checa's priorities were narrowly defined. They were almost always in conflict with their neighbors, whom they feared as rivals or despised as "savages," and had attained local supremacy, thanks in part to an alliance with the Inca. Shortly before the Spaniards arrived, however, the Inca had broken the terms of the arrangement by refusing to perform an annual dance at the Checa's principal shrine. Such were, the forms of Andean political life, signified by rituals unintelligible to the Spaniards. In revulsion from this insult, the Checa joined the alliance that overthrew their former Friends (Restall and Fernández-Armesto 2012: 88).

Como puede colegirse de la cita anterior, para los conquistadores españoles las maneras indígenas de explicar el mundo eran enigmáticas si no incognoscibles. Durante las primeras décadas de la colonización española en los Andes, los representantes de la Iglesia Católica también lucharon por aprehender la religiosidad indígena andina. Durante los primeros cincuenta años de dominio colonial (1535-1585), a través de una estrategia persuasiva, la Iglesia Católica consideró bastante exitoso el proceso de conversión de los indígenas a la fe cristiana. Representantes eclesiásticos estuvieron involucrados en estos procesos desde las primeras décadas de la conquista. Una vez asentados, la fundación de iglesias y monasterios no se hizo esperar, incrementando rápidamente el número de religiosos presentes en el Nuevo Mundo.<sup>84</sup> Los dominicos y los mercedarios fueron las primeras órdenes en arribar,

---

<sup>84</sup> A pesar del aparentemente amplio número de religiosos en el Virreinato del Perú, se ha comprobado que los frailes, en comparación con los clérigos, constituyán el menor número de los religiosos presentes, lo que podría ser sintomático del problemático proceso inicial de conversión religiosa de los indígenas, siendo los frailes los más "adecuados" para dicho trabajo. James Lockhart ha señalado al respecto: "Everything indicates

siendo su labor más importante la conversión sistemática de los indios que formaban parte de las encomiendas.<sup>85</sup> El sistema de encomiendas se encontraba ligado directamente al trabajo misionero, pues cada encomendero debía mantener dentro de la encomienda a un doctrinero, fraile o representante del clero secular, quien se encargaba de la conversión de los indios (Lockhart 1968: 52). Sin embargo, dicha instrucción sería en muchas ocasiones problemática, mínima o contradictoria, debido a la reticencia general por parte del clero al puesto de doctrinero de una encomienda: “A doctrinero, alone on one of Peru county-size encomiendas, or even responsible for two or three encomiendas, could not make a serious effort to cover his whole region. Generally, he relied on the method of intensive instruction of a group of children whom he requested from the cacique” (Lockhart 1968: 53). La mayoría de los religiosos disponibles para ejercer la labor de doctrinero de encomienda

---

that secular priests were more numerous than friars, from beginning to end of the conquest and civil war period. The repeated complaint was that the friars, who were best fitted for the work of converting the Indians, were scarce, while secular priests, who were there in numbers, were interested in nothing but economic gain” (1968: 51). La evangelización de los indios durante los primeros veinte años de la colonización parece haber sido afectada por las guerras civiles entre los conquistadores. En muchísimos casos, los encomenderos usaban a los curas doctrineros como capataces, capellanes militares, negociadores de acuerdos y mensajeros, afectando negativamente su labor de instrucción religiosa. Para una amplia historia del proceso de cristianización en el Perú revisar la importante historia en cinco volúmenes de Rubén Vargas Ugarte: *Historia de la Iglesia en el Perú* (1953-1962), especialmente el primer y el segundo tomo.

<sup>85</sup> La encomienda fue un sistema socioeconómico colonial de trabajo obligatorio que funcionó como un sistema de recompensa “a perpetuidad” de parte de la Corona española para los colonizadores españoles. Se inició durante la Edad Media en la península ibérica durante el proceso de la Reconquista para proteger las tierras fronterizas y repoblar las tierras recuperadas de los moros. En el Nuevo Mundo se estableció a manera de recompensa para aquellos soldados españoles que colaboraron con la conquista de los territorios americanos. De esta manera, los beneficiarios recogían la labor no remunerada y obligatoria de un grupo de sujetos conquistados. Dicha labor podía consistir en trabajo minero, construcción, agricultura, servicio en la casa del encomendero y la producción de varios bienes y servicios. En teoría, los indígenas de una encomienda debían contar con ciertos beneficios, como contar con protección del encomendero y asegurar la conversión al cristianismo de los indios de la encomienda. El control del trabajo indígena se convirtió en la base del poder encomendero, al contar no solo con riqueza, amplias propiedades y trabajo no remunerado en abundancia. El poder político, la influencia y el prestigio de los encomenderos llegó a ser tan grande que llegó a establecerse como un poder independiente de la Corona en las colonias americanas. En un esfuerzo para limitar esta situación, la Corona estableció las Leyes Nuevas en 1542. Finalmente, durante el siglo XVIII se abolió la institución de la encomienda. La explotación, abusos y pérdidas de vidas indígenas en estas condiciones extremas han sido comparadas con la institución de la esclavitud. Para más información sobre la encomienda revisar Lockhart (1968, 1969, 1994). Para una síntesis del proceso de establecimiento de la encomienda en el siglo XVI en el Perú revisar el artículo de Teodoro Hampe Martínez (1982).

dudaban en comprometerse con este oficio debido a la cantidad de trabajo y poco beneficio, especialmente debido al alto número de indios para evangelizar. En este contexto, tomo en cuenta la participación religiosa cristiana en los Andes para analizar en este capítulo las dinámicas y (des)encuentros entre Ávila, su proyecto público de extirpación y cómo usó sus hallazgos en torno a la religiosidad indígena como parte de su ambiciosa carrera eclesiástica. Para ello, analizo las maneras cómo el conocimiento indígena dialogó, negoció y, en ocasiones, manipuló los instrumentos y herramientas del conocimiento occidental para asegurar la permanencia activa y dinámica de la tradición andina.

## 2.1. Francisco de Ávila y las manipulaciones religiosas en Huarochirí a principios del siglo XVII

La aparente facilidad y rápido establecimiento administrativo y religioso de la Iglesia cristiana en el Nuevo Mundo implicó para sus representantes una confirmación de la santidad del proyecto conquistador y una evidencia del derecho cristiano sobre dichos territorios, exterminando de esta manera el dominio de Satán sobre las almas de los indios.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Desde el primer encuentro entre los indígenas y los conquistadores, éstos creyeron que Dios y los santos estaban de su lado. Este pensamiento es visible a través de la aplicación del requerimiento, un texto creado por Juan López de Palacios Rubios en 1510 cuya actuación iniciaba el acto de posesión. En este documento los conquistadores exigían el sometimiento de las tierras y las poblaciones indígenas a los reyes españoles y sus representantes. El requerimiento mostraba de manera explícita el “derecho divino” como base del proyecto conquistador: “La conquista española tuvo su gran justificación ideológica en la necesidad de llevar la verdadera fe a vastas poblaciones paganas. De allí que la empresa evangelizadora concentró la atención no solamente en la Iglesia, sino del poder político español: la imposición de la religión cristiana fue el núcleo central de la dominación cultural española en el mundo andino” (García-Bedoya Maguiña 2000: 148). Con respecto al proceso conquistador del Tawantinsuyo (pero también la conquista de otros territorios, como el imperio azteca y la Araucanía), las figuras del apóstol Santiago y la Virgen María “contribuyeron” con el éxito de la conquista en la mente de los conquistadores, especialmente en batallas cuando las fuerzas indígenas parecían estar a punto de vencerlos. Guamán Poma de Ayala dejó crónica de la intervención de la Virgen María (404-405) y del apóstol Santiago, conocido en España como Santiago “matamoros” y en el Nuevo Mundo como Santiago “mataindios” (406-407). Para más información sobre el requerimiento, revisar la introducción de Angela Weiler en la *Open Anthology of Earlier American Literature*. El texto en español se encuentra en el libro de Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América* (53-55). Pierre Duviols incluye referencias a cómo la presencia de la idolatría se convirtió en una de las más importantes

Los religiosos interpretaron la aparentemente poca resistencia de los indios y otras manifestaciones de un progreso intenso y constante en la evangelización, tales como la proliferación de iglesias cristianas y el aparente entusiasmo con que los indígenas recibieron la fe cristiana y el bautismo, como una evidencia de la conversión religiosa al cristianismo: “Even if early missionary activity in Peru was not accompanied by the euphoria that characterized the evangelization of New Spain, the apparent rapid advance of the faith as the Indians succumbed to mass baptism, gave cause for an unquestionable confidence that within the foreseeable future the inhabitants of the entire continent would be brought within the fold” (Griffiths 1996: 7-8).<sup>87</sup>

Cuando Francisco de Ávila anuncia en diciembre de 1608 a través de un auto-da-fé<sup>88</sup> en Lima la pervivencia de la religiosidad indígena (Gareis 2004: 264, Gilmer 1952), la Iglesia cristiana en el Virreinato del Perú, fundado oficialmente en 1542,<sup>89</sup> calificó a los súbditos andinos como “cristianos recientes” pero no como completos “idólatras.” En este sentido, los indígenas eran considerados como nuevos conversos y neófitos religiosos, con

---

justificaciones de la conquista de las Américas. Duviols también menciona la dificultad de la evangelización a largo plazo en los indios (1977: 45-46, 85-115, 176).

<sup>87</sup> Como adelanté en el capítulo anterior, nuevos estudios sobre la conquista espiritual de Nueva España han objetado una serie de mitos y presunciones en torno a la idea de una conversión religiosa al cristianismo, fluida y sin obstáculos, especialmente al considerar la inclusión de documentos nativos que muestran un retrato diferente de este fenómeno. Mark Christensen, en su artículo “Recent Approaches in Understanding Evangelization in New Spain” (2016) recopila esta perspectiva a partir de los trabajos de Miguel León-Portilla, Stephanie Wood, Louise Burkhart y David Tavárez, entre otros.

<sup>88</sup> Este episodio inaugura la primera campaña de extirpación de idolatría, liderada por Francisco de Ávila entre 1609 y 1619. A lo largo del siglo XVII se dieron otras dos campañas, la segunda dirigida por Gonzalo de Ocampo (1625-1626) y la tercera coordinada por Pedro de Villagómez (1641-1671).

<sup>89</sup> Los diez primeros años del asentamiento de los españoles en lo que había sido el Tawantinsuyo estuvieron dominados por una serie de eventos que complicarían los primeros años de estabilización del poder imperial español. Primeramente, los intentos de capturar la capital imperial del Cusco (1534) y posteriormente, las guerras civiles entre los conquistadores (1537-1554) y la resistencia indígena de Vilcabamba (1537-1572). Más información sobre las guerras civiles entre los conquistadores puede encontrarse en Lockhart 1994. Un importante recuento indígena de la conquista es la crónica de Titu Cusi Yupanqui, tercer gobernante de Vilcabamba: *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro [1570]* (1992), comentado en el capítulo previo de esta investigación. Para información sobre la resistencia de Vilcabamba revisar el libro *Voices from Vilcabamba. Accounts Chronicling the Fall of the Inca Empire*, editado por Bauer, Halac-Higashimori y Cantarutti.

una capacidad intelectual deficiente para resistir las tentaciones del demonio (Mills 2000: 148). Pierre Duviols indica que, con excepción de la resistencia de Vilcabamba, los informes de los curas de indios y de otros involucrados con la evangelización no hablaban de problemas o crisis en la conversión religiosa de los indios al catolicismo: “los casos de idolatría, cualquiera que fuera su difusión o su gravedad, sólo podían ser señalados como los residuos de un reciente pasado todavía no superado, y por lo tanto, disculpables dentro del cuadro general de los obstáculos iniciales que inevitablemente debía encontrar la evangelización” (176).

Si ésta era la impresión inicial de las autoridades eclesiásticas en el Perú colonial temprano acerca de su eficiente y rápida evangelización ¿cómo el cura doctrinero de indios de Huarochirí logró convocar la atención de la Iglesia contra las prácticas culturales y religiosas de los indios que ya se creían cristianizados? Ávila fue la voz que alertó de la pervivencia secreta de las prácticas religiosas y culturales indígenas a través del proceso eclesiástico conocido como extirpación de la idolatría. En dichas prácticas, el doctrinero identificó clandestinidad, secretismo y afrentas directas a las creencias cristianas con la influencia del demonio. Ávila interpretó las creencias religiosas andinas y sus formas de conocimiento como parte de un complot establecido por el demonio en sus planes de desbaratar el crecimiento y difusión de la fe cristiana en el Nuevo Mundo. En este sentido, Ávila juzgó a los sujetos andinos como “ciegos,” “engañados por el demonio,” “ignorantes,” “gentiles” y otros calificativos que muestran su valoración negativa de las creencias indígenas. Estos juicios revelan también la incapacidad del doctrinero español para comprender procesos de manipulación y negociación entre dos universos culturales

que los sujetos coloniales andinos se vieron forzados a realizar para sobrevivir en la realidad colonial y asegurar la pervivencia de su tradición cultural y de sus conocimientos.

Uno de los documentos que muestra la manera cómo Ávila se involucró directamente con el proceso de conocer la religiosidad indígena para usarla como prueba de la pervivencia de la idolatría es su *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 viven engañados con gran perdición de sus almas*. Escrito en el año 1608 como un intento incompleto de traducción al castellano y resumen comentado de la recopilación original en quechua del *Manuscrito de Huarochirí*, el *Tratado y relación de los errores* de Ávila se presenta desde el título como un juicio de valor de las creencias autóctonas de las comunidades señaladas. El título muestra claramente la actitud del sacerdote ante las creencias andinas. Palabras como “error,” “superstición,” “diabólico,” “engaño,” “perdición del alma” corresponden a conceptos que buscan presentar la religiosidad indígena no solo como inferior a la religión cristiana, sino como esencialmente opuesta y errónea, especialmente al calificar sus ritos como “diabólicos.” Durante los siglos XVI y XVII, la idea del diablo y sus manifestaciones se consideraban diametralmente opuestas a la idea de Dios y a la religión cristiana, entendiendo la influencia “diabólica” como parte del plan general del diablo de oponerse al plan divino y destruirlo (Estenssoro 2001). El título del *Tratado y relación de los errores* también revela cómo Ávila intenta establecer una dinámica de separación y oposición entre la Iglesia cristiana y las prácticas indígenas, en las que las últimas se asumen como una manifestación de la “Iglesia del Diablo” (Estenssoro 2001: 463). Así, las prácticas culturales andinas no cristianas se ven como una negación o inversión de la “verdadera” Iglesia. En este sentido, tanto el diablo

como los ídolos indígenas comparten la misión de intentar “imitar” a Dios, lo que la Iglesia de la época entiende como un rechazo a la divinidad cristiana: “no hay una resistencia de los indios a la religión, sino una lucha directa entre Dios y el Diablo” (Estenssoro 465). Es decir, el encuentro del cura con los ritos y tradiciones de Huarochirí se presenta como un combate entre los extirpadores de la idolatría y los indígenas que respetaban las creencias nativas y los rituales que conformaban una parte esencial de su identidad comunitaria y el sostenimiento de su visión de mundo.

A continuación, al tratar de explicitar la dinámica ideológica que Ávila intentó presentar a través del título del *Tratado y relación de los errores*, se establece de manera tajante que el responsable y director de este proyecto es Ávila quien, como cura de la doctrina y vicario de los poblados mencionados, ha sido activo en reclutar “personas fidedignas y que con particular diligencia procuraron la verdad de todo” (*Tratado y relación de los errores* 2009: 191).<sup>90</sup> En esta cita se observa que los testimonios recaudados por Ávila complementan su punto de vista al corroborar su percepción de la presencia de idolatrías en la región. Esto a su vez fundamenta el que Ávila y sus colaboradores sean considerados como representantes de la “verdadera” religión en contraposición con los adoradores de las *huacas* andinas. Bajo este juicio de valor, las *huacas* andinas corresponden a la falsa imitación de la divinidad propiciada por el diablo. Los testimoniantes, como antiguos adoradores de la religión andina, “que con particular diligencia procuraron la verdad de todo y aun antes que Dios las alumbrase vivieron en los dichos errores y ejercitaron sus ceremonias” (191), pueden dar

---

<sup>90</sup> El manuscrito original se encuentra en la Biblioteca Nacional de España, parte del legajo conocido como Manuscrito 3169 (h. 115-129). He revisado un escaneado del manuscrito original y también ediciones posteriores del *Manuscrito de Huarochirí* que contienen el *Tratado y relación de los errores de Ávila*, como la edición de 1966 (198-217) y la edición de 2009 (191-213). Para facilitar la lectura, las citas provienen de la versión incluida en la edición del *Manuscrito de Huarochirí* de 2009, a menos que se señale lo contrario. También he modernizado la ortografía y puntuación.

fe de cómo se viven dichas idolatrías porque ellos mismos han sido partícipes de ellas, antes de haber sido ganados por la religión cristiana. Además de la validación otorgada al proyecto extirpador a través de la utilización de testigos de los hechos para fortalecer el argumento realizado, Ávila también los presenta como “alumbrados”<sup>91</sup> por Dios. Este adjetivo claramente identifica a sus informantes dentro del campo simbólico de la luz, tradicionalmente ligado a una religiosidad positiva y, en muchos casos, monoteísta. Los idólatras, que se identifican aquí como seguidores de la religiosidad y el saber indígena, se insertan en el campo simbólico de la oscuridad, común para identificar creencias religiosas consideradas como menos desarrolladas, sujetos sin devoción, religiones politeístas y miembros de cultos considerados diametralmente opuestos al cristianismo. La relación y oposición entre luz y oscuridad se intensifica en la siguiente línea: “Es materia gustosa y muy digna de ser sabida para que se advierta la grande ceguedad en que andan las almas que no tienen lumbre de fe ni la quieren admitir en sus entendimientos” (191), en la que la ceguedad de las almas corresponde a los individuos que se niegan a “ver” la verdad de la fe católica y aceptar la iluminación que ésta provee a través de la figura metafórica de la ‘lumbre,’ que según el diccionario de Covarrubias, corresponde al universo semántico de ‘claridad’ y fuego.

Ávila continúa utilizando metáforas que relacionan la afiliación del catolicismo con la luz, pero ahora añade también referencias al entendimiento como parte de los valores

---

<sup>91</sup> Ávila utiliza el término en el sentido de delimitar un antes y un después de haber asumido la fe cristiana. De esta manera, una “oscuridad” implícita califica el periodo dedicado a la idolatría, mientras que la “lumbre,” la luz, caracteriza el periodo posterior a la aceptación del cristianismo. No debe confundirse con la acepción de ‘alumbrado’ en el contexto inquisitorial del siglo XVII. Este término se usó para designar a los seguidores de ciertas doctrinas surgidas en España en el siglo XVI que creían que una persona podía llegar a un estado de comunión con Dios y libre de pecado solamente a través de la oración. Covarrubias los califica como herejes con “piel de ovejas y eran lobos rapaces” en su diccionario (1611: 60v). Roque Barcia: “Herejes que sostenían, al principio del siglo XVIII, entre otros errores, que toda la perfección consistía en solas la contemplación y la oración, y que en ellas los alumbraba el Espíritu Santo” (262).

incluidos en la adscripción a la fe cristiana al relacionar lumbre de fe con conocimiento. Esta metáfora sigue activa cuando se relaciona “ceguedad” con rechazo o desconocimiento de Dios, presentando así a los seguidores de las *huacas* y los sujetos del conocimiento indígena como ciegos en la oscuridad sin posibilidad de acceder por sí mismos al “verdadero y legítimo” conocimiento. Por otro lado, su mención de ser una “materia gustosa y muy digna de ser sabida” es sugestiva, pues insinúa una opinión divergente de que la religiosidad indígena era un conocimiento comparable al conocimiento cristiano. Esta alusión de Ávila es interesante porque permite introducir la noción de un conocimiento alternativo que sirve a un propósito mayor. Ávila alude que este conocimiento proviene de sujetos que anteriormente han pertenecido a una religiosidad contraria a la señalada por el catolicismo, pero el sacerdote incluye cierta validación al considerar que el servicio de este conocimiento es útil para los propósitos de la Iglesia. Sin embargo, mi lectura considera que los informantes de Ávila pudieron haber utilizado a un representante de la Iglesia y manipularlo para, a través del recurso de la escritura, mantener un registro del conocimiento indígena y asegurarlo como un conocimiento activo. Hasta cierto punto, el propio Ávila lo habría “legitimado” sin percatarse de ello. El extirpador de idolatrías consideró que la recopilación y el comentario de la idolatría y de las tradiciones indígenas eran una “materia... digna de ser sabida”. Ciertamente, Ávila pensó su trabajo de recopilador de las tradiciones indígenas como parte de su misión en demostrar la pervivencia de los “errores” de la religiosidad andina. En su deseo por mostrar a las autoridades eclesiásticas la “gran ceguedad en que andan las almas” y utilizar la información reunida sobre la pervivencia de los cultos a las *huacas* en la provincia de Huarochirí como parte de su ambicioso proyecto de ascensión en la jerarquía religiosa colonial, Ávila también colaboró, sin percatarse, como

instrumento en la conservación de las mismas tradiciones y conocimientos que buscaba aniquilar.

El *Tratado y relación de los errores* de Ávila empieza con la distinción entre conocimiento iluminado por la verdad cristiana y un conocimiento proveniente de la oscura idolatría, como he señalado en párrafos anteriores. El cura de San Damián también incluyó, al final del párrafo introductorio de su texto, una valoración del servicio que su trabajo como extirpador de idolatrías trajo a la Iglesia y al mismo Dios: “será nuestro Señor servido que el dicho Doctor la ilustre y adorne con declaraciones y notas que serán agradables si Dios le diere vida” (191). El proyecto extirpador de Ávila no solo consiste en cristianizar a los indígenas para lograr la salvación de sus almas y su acceso al Reino de Dios, sino también supera la actividad de difusión de la Iglesia colonial. Francisco de Ávila fue uno de los pocos sacerdotes a finales del siglo XVI y principios del XVII que se percató de la problemática general de la extirpación y cómo los indígenas mantenían de manera modificada o mimetizada la adoración a las *huacas*, los *mallquis* (momias de antepasados) y otros representantes divinos andinos. Con la llegada a Lima del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero<sup>92</sup> en octubre de 1609, quien empezó su labor con la idea de una conversión estricta en la cual la labor de los curas doctrineros se relacionaría de manera más directa con las comunidades a su cargo (a la luz de los acuerdos señalados en el Tercer Concilio Limense (1582-1583), Ávila encontró un contexto propicio para incrementar su presencia y jerarquía en la sociedad colonial y en el respectivo universo religioso de la doctrina a su cargo.

Ávila obtiene la doctrina de San Damián y el repartimiento de Huarochirí en 1597 (al parecer, era un joven cura de 25 años). A pesar de haber pasado dificultades durante sus

---

<sup>92</sup> Bartolomé Lobo Guerrero fue arzobispo de Lima de 1607 a 1622, pero recién llegó a la capital virreinal en 1609.

primeros años de carrera eclesiástica debido a su origen social incierto (su condición de expósito y de mestizo “ante la ley”<sup>93</sup> representaba dificultades para la ascensión en la jerarquía eclesiástica), Ávila era consciente de su rápido éxito, especialmente al recibir uno de los repartimientos más ricos de la Audiencia de Lima. Durante los primeros años de su estancia en San Damián, el cura fue alabado por su trabajo en una primera inspección realizada por el arzobispo Toribio de Mogrovejo (Salomon 1991: 25). Sin embargo, durante su segunda inspección, realizada en 1600 por el visitador Francisco Martínez, ciertos indios de su doctrina presentaron acusaciones en su contra, por sus abusos y robos contra ellos. Este tipo de acusaciones eran bastante comunes y solían llevarse a cabo durante la visita de autoridades. Como sucedía con la mayoría de los casos de acusaciones en contra de curas, Ávila fue absuelto y declarado “muy honrado, docto, estudioso y honesto, de mucha virtud y recogimiento (Acosta 1987: 586). Vale la pena resaltar que, aunque estas acusaciones fueran bastante comunes o tomaran mucho tiempo en realizarse, esto no significa que fueran inventadas o que no tuvieran fundamento. En 1603, una acusación más contra el doctrinero de San Damián, específicamente acerca de “demandas de trabajos personales,” sale a la luz durante una cuarta inspección y, esta vez, frente al arzobispo Mogrovejo. Esta cuarta visita ya muestra un patrón, especialmente porque resalta el abuso económico que se muestra como el principal elemento en la acusación posterior.

---

<sup>93</sup> Aparentemente, no hay pruebas concluyentes de su origen social como mestizo. Acosta, al igual que Duviols (1966), incluye las diferentes fuentes que podrían haber indicado su condición como mestizo (1987: 555 y ss.), pero considera importante especificar que las “alusiones a que fuera mestizo son posteriores a su pleito con los indios de su doctrina y no es descartable, porque existen otros indicios, que ello formara parte de su intento de dificultar su carrera eclesiástica” (558). Acosta también menciona argumentos presentados por Spalding en torno a la condición de mestizo de Ávila, incluso con posible descendencia de la nobleza indígena (1984: 253-254).

Entre 1603 y 1608, la carrera de Ávila parece no verse afectada de manera negativa por estas acusaciones ya que en 1608 se le nombra Beneficiado de Huánuco: “Ello confirma que hasta 1608-9, fecha en que el pleito con sus indios comenzó a tener consecuencias, Ávila gozaba de estima en las altas esferas del arzobispado. Pero aún parecía seguir siendo demasiado pronto para obtener una plaza distinguida en la Iglesia” (Acosta 1987: 569). La cita anterior de Acosta propone que Ávila, aunque consciente de su éxito, sabía que esto no era suficiente. Se alude que Ávila buscaba la manera adecuada de estimular aún más su carrera eclesiástica.

En septiembre de 1607 las primeras acusaciones contra Ávila empiezan a tomar importancia. El doctrinero de Huarochirí es denunciado por varios indios principales y caciques de su doctrina al Juez Provisor del arzobispado. Las acusaciones fueron presentadas a través del protector de indios Francisco de Avendaño. Como he señalado unos párrafos más arriba, lo usual era que los indios esperaran a las visitas de inspección para entregar sus quejas pero, en este caso, los reproches contra Ávila parecen haber sido bastante graves y alcanzaron un punto álgido. Esto motivó a los indígenas a tomar la iniciativa de dirigirse a Lima para presentar una denuncia contra el cura (Acosta 1987: 571). Los cargos en contra del cura doctrinero fueron bastante comunes con respecto a los recibidos por otros sacerdotes. Sin embargo, destacan estos por su número y su consistencia a propósito de las denuncias recibidas con anterioridad, con la complicación adicional de cargos variados que aumentaban la gravedad de la totalidad de la denuncia. El total de la denuncia asciende a cien capítulos,<sup>94</sup> entre los cuales destacan las acusaciones de índole

---

<sup>94</sup> Los cargos específicos de la acusación en contra de Ávila pueden encontrarse en Acosta 1987. La información original se encuentra en el Archivo Arzobispal de Lima, en los Capítulos (San Damián) N° 43, “Proceso remitido por el S(eñ)or dean / y prouisor al doctor padilla vis(itad)or de capitulos /a/ El docto

económica. Entre estos cargos se incluyeron la ampliación de cuotas de producción indígena que le estaba reservada, las remuneraciones innecesarias por parte de los indígenas para cubrir servicios religiosos, la intervención forzada sobre el patrimonio y mercancía de los indígenas, la apropiación de grandes cantidades de ganado y producción agrícola, para, en muchas ocasiones, venderla en Lima y obtener ganancia personal. La principal acusación, empero, se refería al abuso de la fuerza de trabajo de los indígenas de su doctrina, utilizándolos, por ejemplo, para la construcción de su casa en Lima sin la adecuada remuneración. Además de las quejas de carácter económico, otras denuncias incrementaron la gravedad de la acusación. En la colección de los capítulos de denuncias, hay una serie de acusaciones de índole sexual entre Ávila y varias mujeres de la comunidad: “Con tres de ellas, solteras, la relación había durado entre dos y cuatro años, según los testigos. Dos de éstas eran ‘hermanas de padre y madre’, lo cual había dado lugar a ‘incesto’ según uno de los declarantes en la información del pleito, y eran Angelina y María Chocorva. De la primera, el mismo testigo afirmaba que Ávila tenía un hijo” (Acosta 1987: 574), el cual parece haber sido criado por el mismo cura. Se incluyeron también comentarios a relaciones con otras dos mujeres casadas. Según lo reportado por Antonio Acosta, Ávila podría haber manipulado o influido de alguna manera la conservación de los capítulos con las acusaciones originales, puesto que los primeros doce capítulos del documento original parecen haber desaparecido y las firmas de los indios que los suscribían haber sido falsificadas (1987: 574). Acusaciones adicionales a las mencionadas hasta aquí

---

fran(*cis*)co daVila. Cura y ben(*edicia*)do / de El [p] doctrina de San damian y sus a / nezos”. Un extracto de este expediente fue publicado en Acosta 1979.

resaltan el maltrato físico, la violencia y las humillaciones que curacas, indios de la doctrina e incluso sus mismos sacristanes sufrían a manos del extirpador.<sup>95</sup>

Parte de la crítica ha interpretado la motivación de Francisco de Ávila en combatir las creencias indígenas como una manifestación de su celo y resentimiento a partir de la acusación realizada por los indios de su doctrina en 1606 (Acosta 1987: 596, Griffiths 1996: 148-149, sugerido por Duviols 1966: 220-224). Sin embargo, las causas detrás del interés de Ávila de perseguir la persistencia de la idolatría en la región no son tan directas o claras

<sup>95</sup> García Cabrera considera que el juicio en contra de Ávila fue causado por un grupo específico de miembros de su doctrina, liderado por ciertos caciques que quisieron afectar negativamente a Ávila. Este historiador no cree que los documentos del juicio muestren de manera definitiva los abusos mencionados en las acusaciones. Según García Cabrera, lo que el juicio demuestra es el intento de un grupo específico en la doctrina de deshacerse de Ávila: “Esto parece contradecir la versión de un Ávila corrupto que intenta ocultar sus crímenes con el recurso a la idolatría; pues lo que muestra el juicio es justamente lo contrario: a un sacerdote que es calumniado y perseguido por una parte de su feligresía” (2011: 12). García Cabrera duda de la secuencialidad entre la denuncia de los indígenas y la actividad extirpadora de Ávila como venganza directa a la denuncia. De diferente manera, Alan Durston enfatiza que es claro que los esfuerzos de Ávila en las campañas de idolatría se dieron después de las acusaciones en su contra. Sin embargo, Durston también considera difícil que el doctrinero se haya convertido un experto en la idolatría entre 1607 y 1608, fecha en la que terminó el *Tratado y relación de los errores* basado en el *Manuscrito de Huarochirí*. Durston primero sugiere que Ávila habría estado investigando la idolatría andina por largo tiempo, antes de las acusaciones en su contra (2007: 229). Las acusaciones habrían sido el detonante para hacer esta labor pública. Sin embargo, este crítico publicó en 2011 una rectificación de esta aseveración y señala evidencia recogida por Frank Salomon que demostraría que algunas partes del *Manuscrito* fueron escritas después de las acusaciones (Durston 2011: 249-250, Salomon 1991: 99 n447). La mayoría de los críticos siguen la lectura de Acosta y Taylor al relacionar el renovado interés de Ávila en la pervivencia de las creencias indígenas con las acusaciones en su contra, pero sobre todo como un factor importante en su proyecto de ascensión en la jerarquía eclesiástica, especialmente al conocer el creciente interés del nuevo arzobispo, Bartolomé Lobo Guerrero, en la extirpación de las idolatrías. Salomon (1991: 1, 24-26) apoya la interpretación de Acosta y Taylor, los cuales también siguen una lectura inicial sugerida por Duviols (1966: 220-224; 1971: 177-185). Spalding sugiere que la clasificación social y racial “ambigua” de Ávila podría haber sido un factor en su inusitado fervor por exponer las idolatrías, especialmente al notar que su ascenso en la jerarquía eclesiástica podría verse grandemente afectado con la acusación de los indígenas (1984: 254-255). MacCormack parece inclinarse por una interpretación que favorece la “conveniencia” del “descubrimiento” de la idolatría de manera tan cercana a la acusación por parte de los indígenas de la doctrina (1991: 284). Por otro lado, ella también llama la atención al juicio de valoración y fuerte crítica del carácter de Ávila por parte de Guamán Poma de Ayala (319). Evidentemente, como Guamán Poma ha señalado en su propia crónica, el abuso de los indígenas por parte de Ávila era harto conocido y es usado por el cronista indígena como un ejemplo de un mal visitador y cura doctrinero que maltrata a los indígenas de su doctrina y no sirve a la causa cristiana de la evangelización (Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica*: 1121 [1131]). Nicholas Griffiths apoya la lectura de Acosta (1996: 148-149); como también lo hace Kenneth Mills (1997: 27-39, 191-192), especialmente en lo que se refiere a cómo Ávila (y no necesariamente sus asistentes) usaron el *Manuscrito de Huarochirí* como una guía y mapa para la extirpación de la idolatría. Finalmente, Claudia Brosseder (2014: 113-114) señala cómo el material y la información recolectada en el *Manuscrito de Huarochirí* fue una de las razones del ascenso jerárquico de Ávila. Ella considera que la quema de artículos idólatras y el fuerte castigo a Hernando Páucar durante el Auto da fé de 1609 fue espectáculo eufórico para el doctrinero, de intensa crueldad y desprecio hacia la identidad cultural de Páucar.

como parecen.<sup>96</sup> Hay referencias incluso a maneras cómo Ávila parecía alentar la persistencia y celebración de las creencias y formas de religiosidad indígenas cuando estas representaban un beneficio para él: “Merece destacarse, por el doble alcance económico e ideológico de la práctica, que Ávila permitía, y hasta lo efectuaba llamando a los indios nominalmente, que el día de Todos los Santos acudieran a sus ‘mallquis’ a depositar dinero y productos sobre ellos que él mismo tasaba y después recogía” (Acosta 1987: 572). Dicha situación estaba expresamente prohibida por el Tercer Concilio Limense al considerar que este tipo de negligencia, estimulación y manipulación por parte de los sacerdotes contrarrestaba los esfuerzos de evangelización y facilitaba que los indígenas mantuvieran su religión.

A partir de esta reflexión, propongo que el *Manuscrito de Huarochirí* incluye diversas instancias en las que es posible ver cómo la estimulación y manipulación de los mismos curas cristianos parece ser un factor beneficioso en la pervivencia y evolución del culto a las *huacas*. Por ejemplo, el capítulo 9 del *Manuscrito* describe el proceso de la organización del

---

<sup>96</sup> Acosta indica que no es sino recién en el periodo de 1607-1608 que Ávila muestra interés explícito en la idolatría (1987: 572, 584). Él concluye que no se debería asumir que las acusaciones de los indígenas provinieran de una reacción explícita de Ávila en contra de las creencias indígenas, es decir, que las acusaciones de los indios se dieron debido a que Ávila empezó a perseguirlos. Por otro lado, Acosta remarca también un problema de cronología en la manera cómo Ávila narra la “revelación” de la idolatría, distorsionándola para “pretender el cura que los indios lo acusaron con posteridad a su denuncia de los ritos y por venganza” (585). Spalding no cuestiona la versión de Ávila (1984: 235), mientras que Duviols, aunque en un principio sospecha que Ávila no dice la verdad (1966: 235n3), luego se inclina a creer que no hay conexiones directas entre el pleito de Ávila con los indios y el desarrollo de lo que él llama la “nueva extirpación” (2003: 60-79). García Cabrera considera que Ávila no fue el que confundió o mintió sobre las fechas, sino que son sus críticos los que han cometido errores en la lectura de la “Prefación” (2011: 4-6), espacio en el que se encuentra la “versión” de Ávila, a manera de remembranza, sobre su descubrimiento de la idolatría. Duviols ofrece información sobre un reconocimiento de la presencia de “hechiceros” y sus idolatrías de manera previa a 1607 (2003: 73-74), pero estos datos no niegan el discurso de Ávila ni su perspectiva claramente negativa sobre las formas religiosas y saberes andinos. Mi interpretación sigue la lectura de Acosta y enfatiza el impacto de la perspectiva defendida y representada por Ávila, antes que su intencionalidad. Así, es posible marcar una continuidad entre el discurso de Ávila, las violencias ideológicas contra la gnoseología andina y la pervivencia de un discurso de otredad y descalificación del sujeto indígena que sobrevive en una sociedad de herencia colonial como la peruana.

culto al *huaca* Pariacaca luego de que este venciera a todos sus rivales religiosos en la región. Este capítulo también narra, por medio de la tradición oral, el proceso de construcción de la identidad étnica y cultural de la región a través de la afiliación a diversos linajes descendientes de esta divinidad (Salomon 1991: 6-9). El capítulo 9 cuenta además cómo las comunidades no dejaron de celebrar el culto a las huacas, sino que lo ocultaron detrás de la celebración de fiestas cristianas ya que en muchas ocasiones los sacerdotes conocían estas prácticas y no las desalentaban. La tradición en el *Manuscrito* evidencia cómo los rituales de adoración a Pariacaca experimentaron cambios desde el momento de la colonización europea: “Antiguamente la gente iba hasta el [santuario] mismo. Ahora los checa van a un cerro llamado Incacaya; desde allí lo adoran” (171). Esta cita señala expresamente cómo las comunidades indígenas encontraron formas de negociar la celebración de sus propios ritos mientras que, al mismo tiempo, lograban acceder a los beneficios y asimilación que proporcionaba la pertenencia a la Iglesia católica. El capítulo 9 también ilumina las estrategias que las comunidades indígenas encontraron para construir puentes de comunicación y negociación entre la gnoseología andina y la gnoseología occidental de influencia judeocristiana. De esta manera, las comunidades andinas decidieron hacer coincidir las celebraciones de sus *huacas* con las fiestas del calendario católico:

La época en que se celebra la Auquisna [fiesta de Pariacaca] corresponde aproximadamente al mes de junio. A veces coincide con la gran *Pascua* (...).

Se dice que lo hacen sin que sus dueños se den cuenta y, por nada en el mundo, faltarían a esta ceremonia (...). Hoy día aprovechan la ocasión de cualquier pascua importante de los *cristianos* para celebrar esta *pascua* y ejecutar estos bailes; y la gente de Surco aventaja a todas las otras

comunidades [en su celo]. 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 (175-179).

La cita anterior confirma lo señalado por Acosta sobre cómo los sacerdotes, Ávila incluido, incentivaban la celebración de los rituales a las *huacas* porque les permitía recoger un beneficio económico adicional. Paralelamente, es probable que debido al hecho de que algunos sacerdotes y curas de la doctrina decidieran “ignorar” y no prestar atención a la pervivencia del culto indígena les permitiera ser más aceptados y respetados por las comunidades indígenas, asegurando mayor colaboración de los curacas y ciertas “concesiones” que complementarían sus ingresos y/o estilo de vida. En este sentido, es posible desprender de la cita anterior y de las investigaciones relacionadas en torno al juicio en contra de Ávila y sus antecedentes que el doctrinero de Huarochirí podría haber mantenido una relación de complicidad y colaboración con las comunidades a su cargo, permitiéndoles la celebración disimulada de sus prácticas religiosas y costumbres, siempre y cuando Ávila pudiera “usar” de manera desmedida los privilegios y recursos disponibles. Se puede conjeturar que el abuso del cura doctrinero dio lugar a una acusación de los indios de la zona en su contra. Si bien no hay una cronología exacta de los hechos, el primer registro público que muestra de manera explícita el interés de Ávila en la lucha contra la idolatría indígena data del 23 de junio de 1609 en una carta escrita por él y dirigida al padre jesuita Diego Álvarez de Paz (Acosta 1987: 563):<sup>97</sup> “No puedo excusar lo que me dicta la

---

<sup>97</sup> Ávila incluye una reproducción de la carta en su “Prefación” al *Tratado de los Evangelios* (Acosta indica la siguiente paginación para el facsimilar: lxvi-lxviii). Una reproducción contemporánea de esta carta puede encontrarse en las ediciones del *Manuscrito de Huarochirí* de 1966 (245-246) y de 2009 (250-251). Como bien señala Acosta, esta carta, aunque data de 1609, está incluida en un documento que no se escribió sino hasta 1645 (y publicó en 1648), señalado por el propio Ávila, por lo que se inscribe dentro de la narrativa del doctrinero de haber estado interesado en la lucha en contra de la idolatría desde 1597 (“Prefación al libro de

conciencia ni dejar de interpretar a V.P. y a ese colegio de parte de Dios, pidiendo en su nombre que envíe a esta doctrina donde estoy un par de obreros; porque la mies es tanta y tan necesitada está de ellos (...). He hallado tantos ídolos, tan regalados y venerados en las casas de los indios que yo tenía por cristianos, que ni se pueden contar ni decir” (1918: 72)

Esta carta es la primera muestra fehaciente de la clara preocupación de Ávila ante los primeros esfuerzos fallidos de la cristianización que no han logrado alejar a los indígenas de sus creencias y, a pesar de haber aceptado el bautismo y una vida “pública” como cristianos, mantenían vivas y activas sus creencias y costumbres. Esta dicotomía entre las prácticas cristianas en público y el culto a las *huacas* en el ámbito privado implicó negociaciones de estrategias de asimilación cultural y social en el mundo andino colonial. Por ejemplo, elementos del culto a las *huacas* y del mundo cultural prehispánico se mantuvieron ocultos o modificados, conservando de esta manera un potencial latente porque se les consideraba demasiado importantes para ser modificados o abandonados. Otras prácticas y manifestaciones permanecieron públicas y vigentes en razón al poco riesgo o sospecha que pudiesen levantar ante las autoridades coloniales.

La carta de Ávila a Diego Álvarez de Paz indica la actuación pública del cura en su interés de demostrar su compromiso con la lucha contra las idolatrías indígenas. Destaca en dicho escrito el uso del “He hallado” como una personalización de la gesta institucional. Ávila se convierte así en el héroe de la cristianización en lucha contra la idolatría, batalla exacerbada entre un uno (“yo”) contra varios (“tantos ídolos... que ni se pueden contar, ni decir”). Descripciones como la anterior confirman una intención por parte del sacerdote de

---

los sermones”: lviii). He revisado la edición original de la “Prefación al libro de los sermones” que se publicó como parte del *Tratado de los Evangelios*, pero los folios de la “Prefación” no están numerados, por lo que a partir de ahora citaré la versión publicada en *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas* (1918).

presentarse ante las autoridades eclesiásticas como el primer descubridor de la persistencia de la idolatría en el Perú.

El discurso de la carta de Ávila a los jesuitas continúa con una descripción que incrementa la urgencia de su petición: “templos lúgubres y oscuros de cada uno; con su ídolo, sacerdotes, y servicio para su falso culto” (1918: 72). El cura representa así a los centros ceremoniales andinos a través de elementos simbólicos negativos tales como las referencias a lo lúgubre y oscuro. Al mismo tiempo, dicha descripción se torna sintomática cuando habla de espacios diferentes a los espacios de culto de la tradición judeocristiana que valoran la luz y la luminosidad como conductores o representaciones de lo divino. En consecuencia, aquellos espacios que se caracterizan por resaltar valores o símbolos diferentes a la tradición judeocristiana representarían una afiliación opuesta a una religiosidad entendida como legítima. De esta manera, lo que Ávila ve como lúgubre y oscuro en un templo de las *huacas* se interpreta como una manifestación del demonio, mientras que para las comunidades indígenas puede tener una significación y un valor completamente diferente. Por ejemplo, en el caso de un templo de Pachacamac, la oscuridad representaba una de las valencias del mundo simbólico de la deidad: lo subterráneo, los movimientos telúricos y las condiciones para actuar como oráculo y brindar vaticinios (Rostworowski 2007: 40-47).

A continuación, la carta a los jesuitas muestra a un Ávila que parece liberar de culpa o negligencia a sus compañeros sacerdotes, “y sólo el cura no lo sabe” (1918: 73). Esto también podría significar que, de manera soslayada, el cura de Huarochirí intentaba resaltar su celo y dedicación frente a los influyentes y poderosos jesuitas, mientras que otros curas preferían mantenerse “ignorantes” y no despertar la cólera de sus parroquianos. Por otro

lado, es curioso que Ávila resalte la ignorancia de los curas alrededor de la persistencia de los cultos indígenas puesto que, como Antonio Acosta ha señalado (1987: 572), él mismo se beneficiaba económicamente cuando los parraquianos indígenas incluían sus *mallquis*<sup>98</sup> como parte de las celebraciones de Todos los Santos.

En adición a la manera cómo Ávila describe los centros ceremoniales andinos y los asocia simbólicamente a lo oscuro y tenebroso, el cura de Huarochirí también añade los siguientes juicios sobre la influencia que el espacio ceremonial puede tener sobre la crianza de potenciales cristianos: “y así no hallo que no haya ni uno que no haya apostatado y sea formalísimo hereje, y los niños se iban criando a este modo” (1918: 73). Ávila caracteriza entonces a los indígenas como apóstatas y herejes a pesar de que, según el régimen del Santo Oficio, los indígenas no podían ser sometidos o enjuiciados por la Inquisición, complicando de esta manera su condición social y legal a través de dichos calificativos (Cordero Fernández 2010: 352-353). La representación del doctrinero de San Damián de los indígenas como herejes y apóstatas provenía del imaginario cristiano de la Edad Media, equiparándolos con peligrosidad, culpabilidad y otredad como sucedía en las quemas de

---

<sup>98</sup> El sentido de *mallqui* a finales del siglo XVI y principios del XVII muestra una curiosa diferencia en los diccionarios coloniales de quechua, que contrasta con el término religioso y cultural que se usa en relación con la extirpación de idolatrías y a la religiosidad andina. Tanto el *Lexicon de Domingo de Santo Tomás* (f85v, f89v, f58r), como el *Vocabulario de la lengua general* de González Holguín (220) usan el término como referencia para la acción de plantar un árbol joven. Historiadores y arqueólogos coloniales andinos utilizan el término *mallqui* para referirse a los ancestros momificados que son reconocidos como fundadores de *ayllus* individuales. El término fue usado en la sierra central, pero no en el Cusco. En la costa central se utilizaba el término *munao* (Steele and Allen 2004: 19). Arriaga, en *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621), hace múltiples referencias a los *mallqui* como parte del mundo religioso andino y un símbolo de la idolatría indígena. Algunos diccionarios contemporáneos de quechua han recogido ambos términos o solo uno de ellos. El diccionario de la Academia de Quechua del Cusco incluye sentidos en referencia a ‘árbol’ o planta en general (98), pero también incluyen lo siguiente: “*Hist.* Momia de un antepasado importante, *en el inkario. Folk.* El espíritu de los antepasados que supervive, según la creencia general” (98). El *Quechua-Spanish-English Dictionary. A Trilingual Reference* solo incluye referencia al sentido de árbol pequeño (76). El diccionario de Quechua de Clodoaldo Soto no incluye el término.

brujas<sup>99</sup> y hombres de ciencia que retaron con sus conocimientos a la Iglesia, y de otros perseguidos por ser diferentes y portar conocimientos divergentes al europeo cristiano. Vale la pena agregar que el parecer de Ávila establece una clara relación entre la socialización de los jóvenes como cristianos y la influencia o cercanía a los espacios ceremoniales. A su juicio, el extirpador de idolatrías considera que la socialización de los niños como cristianos se ve afectada al crecer cerca de un núcleo “contagioso” de herejía.

Finalmente, Ávila termina su carta con una apelación: “Piden ahora una confesión aprisa y no hay quien acuda con este socorro, porque yo solo no puedo con tanto” (1918: 73). El sacerdote se presenta aquí casi como un mártir de la Iglesia que no se da abasto con la inmensidad del problema en sus manos. A través de la petición destaca su dedicación y compromiso con la misión evangelizadora, al mismo tiempo que garantiza que la problemática no se debe a su ineeficacia o poca dedicación, sino a la gravedad del asunto y, probablemente, al éxito de las maquinaciones del diablo en la zona y al celo de los indígenas por “seguirlo,” ignorando en realidad que el celo de los indígenas se debía a la importancia vital y cultural de sus creencias y conocimientos.<sup>100</sup>

En suma, la descripción de los templos y adoratorios andinos que hace Ávila en la carta al padre jesuita Diego Álvarez de Paz, así como su auto representación en este

---

<sup>99</sup> En los estudios en torno a la persecución de brujas en Norteamérica, especialmente en Salem en el año de 1692, se ha señalado que una de las causas posibles del fenómeno puede haber sido el contexto de las guerras contra las comunidades indígenas en la frontera con Maine. En su comentario del libro de Mary Beth Norton, *In the Devil's Snare*, Katherine Howe señala que muchas de las mujeres involucradas en los juicios de Salem tenían conexiones directas con la violencia en la frontera, comentando lo siguiente: “the language used to describe the Devil during the trial testimony overlaps with the language used to describe the native population” (Howe 2014: 126). Adicionalmente, los puritanos de New England, al igual que Ávila en su carta a los jesuitas, tienden a ver a los no conversos como apóstatas y diabólicos (Howe 268)

<sup>100</sup> Un aspecto interesante de la carta de Ávila a los jesuitas al que no he dedicado mayor discusión es la presencia de oraciones en latín como parte del discurso apelativo y de urgencia que marca la carta, otorgando una cadencia especial al documento que recuerda a las letanías y a los sermones, pero que también presenta una sensación de hermetismo y exclusividad, pues el dominio del latín era prácticamente exclusivo de la clase eclesiástica. Por otro lado, es posible que Ávila incluyera frases en latín para motivar urgencia y sensibilidad a su interlocutor, contribuyendo así a su actuación como descubridor de la idolatría.

documento, muestra una de las formas cómo el extirpador usó la tradición y conocimientos indígenas para su propio provecho y proyecto: el permitir que los indios incluyeran *mallquis* y otras manifestaciones de la cultura indígena como parte de rituales católicos trajo beneficios y resultó ventajoso para el doctrinero. Ávila “usa” la religiosidad y los conocimientos andinos cuando le son convenientes. Sin embargo, el texto también demuestra el conocimiento fallido que Ávila tiene de la cultura andina, al interpretar las valencias y las manifestaciones de su religiosidad de una manera errónea, un tema que trato más adelante en mi examen de su intento de traducción, síntesis y comentario del *Manuscrito de Huarochirí*.

Como he señalado, la carta enviada por Ávila a los jesuitas solicitando colaboración para combatir la constante y creciente presencia de la religiosidad indígena fue la primera manifestación concreta en la que el cura expresó un interés exacerbado en la presencia y persistencia de la idolatría en su doctrina (Acosta 1987: 563). Esta carta es el resultado del “descubrimiento” que el cura de Huarochirí realizó de la idolatría entre los indígenas de su parroquia. Según el mismo Ávila, este hallazgo tuvo lugar hacia mediados de 1607, de acuerdo con la “Prefación al libro de los sermones” del *Tratado de los Evangelios*. Sin embargo, este documento fue escrito hacia 1645 como parte de una recolección y memoria de los sermones realizados por Ávila a través de los años. Críticos como Pierre Duviols han interpretado el texto de la “Prefación” como un documento histórico fehaciente y no como lo que es, un ejemplo del género literario-didáctico del sermón, en el que la presentación de los hechos es tratada como ejemplos (en la línea temática de los *exempla*), por lo que no debería ser leído como una reconstrucción exacta de los sucesos históricos de los años 1606-1609, sino como un texto de carácter literario (García Cabrera 2011: 3-5). Según García

Cabrera, la fecha de 1608, constantemente ligada al inicio de la actividad extirpadora de Ávila como respuesta a la acusación de su congregación indígena, en realidad indica el momento en que el sacerdote ya no cuestiona la existencia de la idolatría. A pesar de la gran parafernalia y apoyo eclesiástico con los que Ávila contó, también había dudas y desconfianzas hacia las razones de su creciente interés en la pervivencia de la religiosidad andina, en detrimento de la rectitud cristiana. García Cabrera también señala que la carta anua de los jesuitas de 1610 informa sobre sacerdotes en Huarochirí quienes, a través de cartas al virrey y al arzobispo, reclamaban que no existían tales idolatrías o supersticiones. Adicionalmente, el provisor del Arzobispado, Pedro Muñiz Molina, también señaló que no creía que la situación con las creencias de los indígenas fuera tan crítica como Ávila afirmaba. Otro antecedente que apoya la hipótesis de una división en la clase eclesiástica sobre la decisión de apoyar o no la empresa de Ávila señala que éste se había dirigido al Cabildo eclesiástico para solicitar permiso de investigar las idolatrías de los pueblos vecinos a su parroquia. Sin embargo, su solicitud fue rechazada debido a que algunos prebendados sospechaban que su denuncia se basaba en su deseo de silenciar las quejas de sus parroquianos indígenas y vengarse de ellos. El discurso general que se eleva del conjunto de documentos desarrollados por Ávila convergen con el intenso celo con el que el sacerdote decidió perseguir las manifestaciones religiosas andinas y me dirigen a pensar que Francisco de Ávila representó orgullosamente la punta de la lanza ideológica, religiosa y cultural que atacó las formas de ser y estar en el mundo tradicionales de Huarochirí, además de usar como herramienta personal para su beneficio el conocimiento andino que buscaba destruir.

Según García Cabrera, el conflicto entre Ávila, los indios de su doctrina, la acusación formal en su contra y posterior formalización explícita de su lucha en contra de

las idolatrías no necesariamente indica culpabilidad o deseo de venganza por parte del cura. El crítico considera incluso la posibilidad de una “leyenda negra” en torno al sacerdote (2011: 9) y afirma que las acusaciones no representaban la mayoría de las opiniones de los feligreses de San Damián. Dichas opiniones se originaron básicamente en una de las parcialidades de la doctrina conocida como la guaranga de los Chaucarima. En una de las denuncias más substanciales, el cacique de Santiago de Tuna declaró en su lecho de muerte haber preparado su acusación sin mayores fundamentos. El mismo Ávila da testimonio de este encuentro, texto que se debe leer a la luz de las dinámicas de poder, negociación y manipulación que permearon las interacciones entre representantes de la Iglesia y miembros de las comunidades indígenas, especialmente alguien como Ávila quien gozaba de una buena y ascendente posición en la jerarquía eclesiástica.<sup>101</sup> En la “Prefación,” el cura doctrinero narra su encuentro con Don Cristóbal Llacchuarincca, el cacique de Santiago de Tuna, que el cura de Huarochirí accede a visitar en su lecho de muerte, a pesar de ser uno de sus acusadores. Ávila presenta este episodio como una manifestación de su compromiso evangelizador y evidencia de su caridad cristiana:

Hijo Cristóbal, ¿qué es esto? Díjome en español: Señor Padre, me muero, confesadme. Respondí: no moriréis, no tengáis pena, yo os curaré (...). Hijo

---

<sup>101</sup> A partir del estudio de Antonio Acosta, John Charles comenta la feliz circunstancia para Ávila de cómo solo cuatro días después del Auto da fé conducido por él mismo en Lima en 1609, el provisor Feliciano de Vega lo declara libre y absuelto de cualquier cargo en el proceso iniciado en su contra por los indios de su doctrina. Poco después es nombrado primer visitador de idolatrías por el arzobispo de Lima: “Ávila successfully convinced the ecclesiastical magistrate that it was his anti-huaca campaign that had turned the Indians against him, not the misuse of his office.” (2010: 234n6). El sacerdote Juan Pérez Bocanegra comentó que los sacerdotes utilizaban la denuncia de idolatrías y los hallazgos que esta proporcionaba como estrategias para ascender en la carrera eclesiástica: “por la misericordia de Dios, no hay mucho de esto [idolatría] en esta ciudad del Cuzco, y hay personas que digan y engañen a su Majestad el Rey Don Felipe nuestro señor con falsedad, que hay idolatrías, dícenlo por sus intereses y ambiciones y no porque haya” (1631: 146). Esta cita comenta lo común de este problema en Cusco, por lo que, sintomáticamente, debe haber sido incluso mayor en el Arzobispado de Lima, en el cual las denuncias de idolatrías corrieron con abundancia.

Cristóbal, ya no moriréis, pero mira cómo os pago yo los testimonios que me habéis levantado. Entonces, el indio levantó como pudo el rostro y dijo:

Señor Visitador, mentira todo, todo mentira. Preguntóle el Visitador: ¿Qué decís? Volvió a decir: Señor, todo mentira, falso testimonio, que el doctor Ávila es muy buen hombre. Y luego dijo a los indios circunstantes en la lengua: Mirad cómo me muero por el testimonio que hemos levantado a nuestro Padre” (“Prefación” 1918: 66).

Según mi lectura, este fragmento reproduce una imagen diferente a la que Ávila intentaba mostrar. El sacerdote usó este episodio como evidencia de su caridad cristiana, especialmente porque su actuación parece haber buscado legitimidad y reconocimiento del visitador Baltasar de Padilla, quien inicialmente se encuentra en la doctrina para evaluar el trabajo del cura e investigar las acusaciones en su contra. Interpreto entonces que el cacique de Santiago de Tuna, Cristóbal Llacçahuarincca, es “usado” por Ávila como herramienta para limpiar su imagen y realizar una campaña de ascenso en la jerarquía eclesiástica. El pasaje anterior representa una estrategia de poder del doctrinero, quien se encuentra, en la jerarquía social, política, religiosa y económica, posicionado muy por encima del cacique. En un enfrentamiento directo entre Ávila y uno de sus acusadores indígenas, se entiende que la persona en una posición inferior de poder no confronte directamente a su antagonista. La interacción entre el cura y el cacique Llacçahuarincca puede leerse como una manipulación liderada por la promesa<sup>102</sup> de la redención, especialmente a través del

---

<sup>102</sup> Mi interpretación de la interacción entre Ávila y el cacique de Santiago de Tuna parte de las teorías semióticas de Eric Landowski, especialmente su teoría sobre los regímenes de interacción y la intencionalidad. Para Landowski, las interacciones entre los sujetos pueden interpretarse a partir de cómo se construyen las relaciones del sujeto con el mundo que lo rodea. En el caso de la cita mencionada encuentro que el discurso de Ávila despliega una clara intencionalidad que se presenta a través de la manipulación de la promesa. Amplió la aplicación de las teorías de Landowski en mi análisis de las tradiciones orales de Huarochirí en el capítulo

ofrecimiento de una confesión del moribundo para asegurar la salvación de su arma. En este sentido, Ávila promete un beneficio para el cacique a cambio de que este colabore en la campaña de limpieza de su imagen, pero sobre todo en la retractación de la acusación en contra del sacerdote como un falso testimonio. De esta manera, considero que el texto de Ávila presenta una manipulación del cacique de Tuna, dominado por el miedo a morir sin confesión, para que este revoque de las acusaciones contra el cura. La motivación del extirpador de idolatrías es hacer que Llacçahuarincca invalide su discurso inicial (el cura doctrinero abusa de su poder, incumple sus deberes religiosos y realiza explícitamente actos prohibidos por el Tercer Concilio Limense) y reafirme el discurso que el sacerdote desea exhibir a la sociedad colonial, especialmente a la Iglesia (personificada en ese momento por el visitador Baltasar de Padilla): un portavoz de la caridad cristiana y comprometido con la evangelización.

Ávila también se muestra bajo la imagen del representante religioso con atributos milagrosos y curadores. En la narración que hace de su encuentro con Cristóbal Llacçahuarincca, el cura cuenta cómo lo encontró con “un flujo de sangre de narices” (65) y cómo lo curó con productos de su propia casa, después de los cuales “al punto cesó la sangre” (66). Poco después de esta “curación” se da la retractación de Llacçahuarincca, y el cacique de Tuna pasó de ser un antagonista a un sujeto arrepentido que pide perdón y funge como una “herramienta” en beneficio de la actuación del eclesiástico:

yo le dije: no moriréis, y los indios todos se fueron de allí, poco a poco, y al enfermo recogimos, abrigamos y volvió en sí. Y a las cuatro de la tarde, ante el Visitador y notario dijo auténticamente, presente su corregidor Martín

---

cuatro de esta tesis. Para una introducción a la teoría de Landowski, revisar su artículo “A Note on Meaning, Interaction and Narrativity” (1991).

Navarro de Ynojosa y el licenciado Juan Manuel Carrasco, capellán y mayordomo del Hospital Santa Ana, y el licenciado Martín Vela, y otros muchos españoles, cómo todo era calumnia y conspiración porque el diablo lo había mandado (66).

Hay que recordar también que Ávila escribió este episodio casi cuarenta años después de ocurrido, con la intención de que formara parte de su obra cumbre: la memoria de su tarea evangelizadora y conjunto de sermones. Es poco probable asumir que el extirpador hubiera optado incluir un testimonio altamente negativo que levantara sospechas sobre una acusación que lo llevó a la cárcel por algunos meses. Es mucho más probable que quisiera presentarse de la mejor manera posible y el testimonio de un indígena acusador que se arrepiente, además de mostrar las virtudes y compromiso cristiano de Ávila, se convierte en una caracterización del cura mucho más plausible y beneficiosa. Con eso dicho, considero que en el caso de Ávila es importante considerar su impacto, además de la intencionalidad de “usar” para su beneficio la situación de un individuo en clara desventaja de poder y en una situación desesperada. Resalto el impacto que carga su visión de la religiosidad y saber andino, su discurso descalificativo de la capacidad de discernimiento intelectual de los sujetos indígenas y el ardor con el que se dedicó a perseguir a los practicantes del culto a las *huacas* como parte de una constante que ha matizado el discurso oficial en torno a la cultura andina y sus representantes, cuya vigencia puede rastrearse hasta el día de hoy en el racismo, el abandono y la discriminación que afecta intensamente a las comunidades indígenas en el Perú.

## 2.2. Negociación y manipulación del conocimiento indígena: los retos de domar el *Manuscrito de Huarochirí*

Después de haber establecido el contexto que precedió a la aparición del *Manuscrito de Huarochirí*, es necesario analizar la manera cómo el extirpador de idolatrías lee y entiende el mundo representado del documento quechua, pero también sus opiniones, valoración e intento de controlar el conocimiento indígena y usarlo para su beneficio. Después de la recopilación y revisión del manuscrito en quechua que reúne las tradiciones orales de la zona, Ávila se dio a la tarea de traducir y comentar estas tradiciones en el documento que ahora se conoce como *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 viven engañados con gran perdición de sus almas*, terminado de escribir en 1608.

El capítulo primero del *Tratado y relación de los errores* confirma el contrato de lectura establecido por el título en la portada que he comentado anteriormente en este capítulo. Los siguientes capítulos evidencian la intención de entender, aprehender y comparar las creencias indígenas y el culto a las *huacas* a la luz de su diferencia y oposición con respecto a la religiosidad cristiana. En segundo lugar, busca demostrar los “errores” y “falsas creencias” en las que los habitantes andinos de Huarochirí cayeron, engañados por las tretas de demonio y otras supersticiones, términos con los que Ávila se refiere las manifestaciones religiosas andinas. El capítulo primero comenta la sección respectiva del *Manuscrito de Huarochirí*, concentrándose en la explicación de los referentes andinos e indígenas para los lectores que no estén familiarizados con los aspectos específicos del área. Ávila se enfoca en la descripción de las zonas climáticas como estrategia para introducir un marco geográfico y climatológico referencial al lector no familiarizado con la zona. No obstante, esta estrategia

presenta también una clara imagen de la actitud del cura doctrinero en torno al espacio geográfico y ambiental que sustenta la vida social de los antecesores de sus parroquianos. Las opiniones e interpretaciones que Ávila otorga sobre el espacio pueden leerse como una manifestación de la retórica aristotélica<sup>103</sup> y la mirada periférica, en la cual la representación de las imágenes visuales se basa en la experiencia previa y al condicionamiento sociocultural del sujeto cognoscente. La retórica de nombrar y describir se presenta como una estrategia para “inventar” el mundo del “otro” y tomar posesión de este, y coincide con la actitud etnocéntrica occidental que empaña la mayoría de los textos del descubrimiento y conquista de América (Zavala 1992). En el contexto del pensamiento europeo al que Ávila intentaba apelar era importante inventar un ente geográfico para concebir el “domicilio cósmico del hombre” (O’Gorman 1958: 16). En este sentido, una exploración de la lectura geográfica de Ávila me permite interpretar el punto de partida de su valoración del orden moral en Huarochirí.

Ávila inicia su traducción del material que forma parte del *Manuscrito de Huarochirí* con una mención rápida de lo que él considera las *huacas* principales de la zona, Yanañamca Tutañamca y Huallallo Carhuincho, y resume de manera muy general los acontecimientos narrados en el capítulo uno del texto quechua. A continuación el sacerdote añade la descripción geográfica y climatológica, ausentes en el manuscrito quechua: “y que todas estas tres provincias y sitio era entonces tierra muy caliente, que los indios llaman yunca o andes, y hoy dicen que en se parecen y echan de ver estas chacras en las punas y parte que están desiertas y son infructíferas e inhabitables, como es en la puna de Pariacaca

---

<sup>103</sup> La tradición de la retórica aristotélica de realizar una descripción analítica del mundo natural como paso previo a la descripción del mundo social y “moral” fue muy admirada en la Edad Media. Joseph de Acosta sigue este modelo en su *Historia Natural y Moral de las Indias*. Ávila sigue este ejemplo.

y otros páramos” (2009: 193). Es probable que Ávila haya agregado el comentario geográfico para aclarar la representación de la zona para los lectores no familiarizados, aunque en la descripción combina términos que se refieren a tres áreas geográficas distintas, conocidas y diferenciadas ya en tiempos coloniales.<sup>104</sup>

“Yunca” (también referida como *yunga*) refiere a las regiones de clima subtropical y de baja montaña y su descripción coincide con la de “tierra muy caliente” especialmente si se refiere a la zona oriental, lo que concuerda con las referencias posteriores en el documento quechua a la región de los *antis*, nombre con el que se conocía a los habitantes del lado oriental de los Andes. Sin embargo, es curioso que Ávila use los términos ‘puna,’ ‘desierto’ y ‘páramo’ que, aunque pueden referenciar zonas climatológicas diferentes con algunas características similares, en la geografía peruana contemporánea referencian a ocho regiones específicas con diferente clima, flora, fauna y recursos.<sup>105</sup> Ávila sigue la perspectiva geográfica de Pedro Cieza de León, quien en la primera parte de su *Crónica del Perú* (1553) manifiesta algunas de las primeras opiniones sobre las especificidades ecológicas y

---

<sup>104</sup> Comento más sobre el término “yunca” en el capítulo cuatro de esta tesis, nota 19.

<sup>105</sup> Las ocho regiones naturales del Perú propuestas por el geógrafo peruano Javier Pulgar Vidal en 1938 tienen en cuenta los pisos altitudinales, la flora y la fauna de la región. Las ocho regiones naturales (*life zones* en inglés) según Pulgar Vidal son la Costa o Chala (0-500 metros sobre el nivel del mar [msnm]), Yunga (yunga marítima al lado oeste, 450-600 msnm, yunga fluvial al oeste, 1000-2.500 msnm), Quechua (2.500 – 3.500 msnm), Suni o Jalca (3.500 – 4.000 msnm), Puna (4.000 – 4.800 msnm), Janca o Cordillera (por encima de los 4.800 msnm), Selva Alta o Rupa Rupa (400 – 1.000 msnm), Selva Baja o Omagua (80 – 400 msnm). Mencione este aspecto geográfico referenciado por Ávila porque la perspectiva de Pulgar Vidal se basa en el conocimiento geográfico que los antiguos habitantes de los Andes dominaron y controlaron para su sustento y economía, especialmente con relación a los sistemas económico-sociales de la reciprocidad, la redistribución y en conjunción con el sistema de archipiélagos verticales (o altitudinales) y pisos ecológicos (como puede verse en mi análisis posterior, en los capítulos siguientes de este trabajo). Una vez que los españoles impusieron sus sistemas de conocimientos y gnoseología, se empezó a simplificar la división geográfica en tres: Costa, Sierra y Montaña (selva), silenciando de esta manera el conocimiento y manera de entender el mundo que se refleja en la perspectiva geográfica autóctona. Para más información, revisar Pulgar Vidal, “Las ocho regiones naturales del Perú” (2014). El mapa de Mariano Felipe Paz Soldán, “Cuadro general de alturas comparativas del Perú” (1865) es una buena referencia visual de los pisos altitudinales. Para una información general sobre las tres perspectivas geográficas más importantes en el Perú, ver el artículo de Beraún Chaca y Villanueva Fernández (2016).

geográficas de lo que sería el territorio peruano, pero comete un error común al intentar aprehender las singularidades de la zona a través de la comparación con el hemisferio norte (capítulo LXI), y Ávila lo sigue en este error. Específicamente en el caso de la *yunga* (capítulo LX), Franklin Pease, en su edición de la obra de Cieza, ha notado que la perspectiva de este cronista dominó los puntos de vista de lo que a partir de ese momento empezó a conocerse como “costa” en términos genéricos, simplificando de esta manera la visión que los pobladores andinos tenían, ya que estos utilizaban más bien una diferenciación entre *urcu* (seco) y *uma* (húmedo) (2005: xxvii).

El *DRAE* especifica el origen quechua de la palabra *yunga* ‘yunka’ e incluye cinco sentidos, entre los cuales resaltan los aspectos geográficos y climatológicos del término: “Valles cálidos que hay a un lado y otro de los Andes en Argentina, Bolivia y Perú,” pero también el humano: ‘Perteneciente o relativo a los yungas o a los naturales de estos valles,’ y también en referencia al léxico *yunga* de la zona. El *Diccionario general etimológico de la lengua española* de Roque Barcia incluye un sentido similar: “Femenino americano. La llanura que, estando situada en las caídas de la cordillera de los Andes, goza de temperamento cálido” (1889: 759). El *Tesoro de la Lengua Española* de Covarrubias, el *Diccionario de Autoridades* y el *Breve Diccionario Crítico Etimológico* de Corominas no muestran entradas para las palabras *yunga* o *yunka*. De los diccionarios de quechua coloniales que corresponden al periodo contextual del *Manuscrito de Huarochirí*, el de Domingo de Santo Tomás no lo incluye, pero sí el de Diego González Holguín: *Yunca* o *yuncaquinray* ‘Los llanos o valles’, *yunca* ‘los indios naturales de allí’ (373). Como puede verse, el término

*yunga* o *yunca* se refiere sobre todo a los valles cálidos a ambos lados de la cordillera de los Andes, que corresponden con las zonas más bajas del área de influencia de Huarochirí.<sup>106</sup>

La descripción de la *yunca* como una “tierra muy caliente” (193) coincide con una descripción general de la *yunca* como valle de cálidas temperaturas a ambos lados de la cordillera de los Andes. A esta representación del universo de Huallallo Carhuincho, la divinidad de los tiempos antiguos de Huarochirí, Ávila añadió una serie de conceptos que pintan una imagen muy específica del mundo representado, pero también, en ocasiones, simplificada o contradictoria. El extirpador menciona la presencia de chacras (tierras de cultivo) en las punas, correspondientes a las zonas altas y muy frías de la cordillera.<sup>107</sup> Es de notar que Ávila indica para la región *yunca*, que por su propio nombre en quechua señala la condición cálida de la zona, propensa para la producción agrícola (especialmente de productos frutales), una condición agrícola correspondiente a la de otra zona geográfica bastante diferente. La producción agrícola en las alturas de la puna es limitada y difícil, concentrada sobre todo en la producción de tubérculos y en la ganadería (Tapia 2000). El sacerdote señala que las chacras de las punas son “infructíferas” y esto podría ser indicación de una comparación con las tierras productoras de fruta de la *yunca*. No obstante, más allá de presentar de manera confusa las características agrícolas de dos regiones diferentes, el extirpador parece tener un propósito claro con esta específica descripción del espacio en el que se inscriben las tradiciones que comenta.

---

<sup>106</sup> Como información adicional, el *Vocabulario de la lengua aymara* de Ludovico Bertonio [1612] incluye una entrada para *yunca*: “Andes, o tierra caliente o templada. Macca yunca: La tierra o valles calientes que están llegados al Norte. Alaa yunca: Los valles calientes hacia el Sur, respecto de esta tierra fría de los Lupacas y los Pacases” (1879: 397). Curiosamente, también incluye la siguiente entrada para el mismo término: “Mujer infecunda o estéril, que no tiene hijos por haberse muerto todos” (397).

<sup>107</sup> Entre los 4,000 y los 4,800 msnm en la clasificación de Pulgar Vidal.

Para completar la descripción sombría y yerma del espacio andino, Ávila incluye los calificativos de ‘desierto’ y ‘páramo,’ añadiendo elementos descriptivos que brillan por su ausencia en el texto quechua. El texto quechua del *Manuscrito*, a pesar de representar los tiempos antiguos como negativos a través de diversos símbolos—que analizo en el capítulo siguiente—no incluye los elementos específicos que el sacerdote doctrinero agrega a su *Tratado y relación de los errores*. Dichas diferencias implican que hay una razón en la intención de incluir dichos calificativos en uno de los textos principales de difusión sobre la presencia de la idolatría en la zona y seguramente el documento más accesible para aquellos oficiales eclesiásticos y civiles que no contaran con dominio del quechua. En este sentido, la manera específica en la que Ávila escoge presentar el ambiente de Huarochirí se convierte en una herramienta y arma beneficiosas para el caso del cura.

Un análisis etimológico y semántico hace posible discernir la manera cómo Francisco de Ávila utiliza una carga simbólica negativa en su presentación de Huarochirí, especialmente con relación al aspecto humano y religioso de la zona. Según el *DRAE*, el término ‘puna’ proviene del quechua y se define como “tierra alta, próxima a la cordillera de los Andes. Extensión grande de terreno raso y yermo,” mientras que el diccionario de Roque Barcia señala “mesa, por el espacio llano que está sobre alguna altura” (1889: 1012). Por su parte, el diccionario etimológico de Joan Corominas incluye para ‘puna’ el siguiente sentido: “tierras altas de la cordillera” (693), señalando que la primera documentación del término corresponde al siglo XVI en la obra de Joseph de Acosta.<sup>108</sup> Otros diccionarios

---

<sup>108</sup> Curiosamente, Joseph de Acosta utiliza el término *puna* para describir no solo las características físicas y geográficas de la región, sino también el fenómeno físico conocido como *soroche* o mal de altura, afectación física experimentada en las personas que no están acostumbradas al cambio de altura y la limitada cantidad de oxígeno (1590: 145). La descripción del soroche hecha por Acosta es tan fundacional que el síndrome de mal de altura es conocido también como *Acosta's disease/syndrome*, según *The Dictionary of Psychology* de Raymond J. Corsini (2002: 10). Vale la pena resaltar que Acosta experimentó el soroche durante su viaje a través de las

como el de *Autoridades* (1737) y el *Tesoro* de Covarrubias (1611) no contienen entradas para ‘puna.’ Sin embargo, los diccionarios coloniales de quechua, sí. El *Lexicon* de Domingo de Santo Tomás presenta el significado de *puna* para la entrada “desierto o soledad,” señalando también la posibilidad del vocablo *purun* para esta expresión en castellano (44v). El *Vocabulario* de González Holguín da el sentido de “la sierra o tierra fría o páramo” (293).

En consideración al término ‘desierto,’ el *DRAE* presenta como definición la siguiente: “Despoblado, solo, inhabitado. Territorio arenoso o pedregoso, que por la falta casi total de lluvias carece de vegetación o la tiene muy escasa.” El *Tesoro* lo precisa como “lugar solitario, que no habita nadie, ni se cultiva. Allí se retiran los santos, Padres Hermitaños y monjes” (1611: 310r) mientras que *Autoridades* lo señala como “lugar, paraje, sitio que está despoblado de edificios, casas y gentes, y solo habitado por fieras.” Estos dos últimos diccionarios del siglo XVII y XVIII respectivamente, agregan a la concepción de ‘desierto’ la frase “predicar en el desierto” para calificar metafóricamente una situación en la que los oyentes no están dispuestos a escuchar lo que el hablante dice. Estas dos últimas definiciones iluminan el sentido que Ávila parece otorgar al pasaje, especialmente en concordancia con su actividad pastoral, lo que dialoga con la mención a la presencia de santos y otros hombres de fe en el desierto. Adicionalmente, la referencia, tanto en Covarrubias como en *Autoridades*, de la acción de predicar en el desierto como una metáfora de un esfuerzo infructuoso coincide con la imagen construida por el cura doctrinero acerca de su esfuerzo y trabajo con la conversión religiosa de los indígenas en la doctrina de Huarochirí, específicamente a partir de su “descubrimiento” de la idolatría en la zona.

---

regiones montañosas de Huarochirí, resaltando especialmente la presencia de la montaña Pariacaca (Gilbert 1983).

Corominas establece el uso del término como sustantivo desde el siglo XIII y como adjetivo, a partir de la segunda mitad del siglo XV, con el sentido de “abandonado” (1984: 464). Para redondear una descripción bastante nefasta, Ávila agrega el término ‘páramo,’ definido por el *DRAE* como “terreno yermo, raso y desabrigado. Lugar frío y desamparado.” Covarrubias incluye el sentido de “campo desierto, raso y descubierto a todos los vientos” (1611: 578r), definición que se repite en *Autoridades* donde se añade: “por extensión se llama cualquier lugar sumamente frío o desamparado.” Corominas documenta el extendido uso del concepto desde tiempos precedentes a la ocupación romana de la península ibérica, con probable procedencia en una lengua indoeuropea diferente al íbero, al vasco o al celta (1984: 390), y define el término como “meseta desierta” (1987: 439). Curiosamente, Corominas señala que la palabra “encontró fácil aplicación en la América andina, y así aparece con gran frecuencia en cronistas de Indias” (1984: 390).

Recapitulando esta reflexión sobre el vocabulario con el que se describe la geografía de Huarochirí, los diccionarios del quechua de Santo Tomás y González Holguín parecen indicar que los términos ‘desierto,’ ‘páramo’ y ‘puna’ pueden ser usados indistintamente para definir un terreno frío con condiciones infructíferas para la biodiversidad. Lo curioso es que Ávila parece aglomerar estos tres conceptos con el de *yunca* y su primera mención de que esta es “tierra muy caliente.” Para un lector desconocedor de las singularidades del terreno, pero sobre todo propenso a “leer” un testimonio negativo de la zona, el impacto de la imagen de estas tierras que da el sacerdote de Huarochirí destaca por caracterizarlas como un espacio sumamente desamparado o, como se dice, “olvidado de la mano de Dios.” Propongo que esta era precisamente la interpretación que Ávila deseaba presentar para así

convencer a las autoridades encargadas de la urgencia de “fertilizar” el terreno y preparar a los indígenas para una conversión radical.

La estrategia de Ávila que acabo de examinar no es casual ni aislada en la tradición de personificar al “otro.” Parece ser un eslabón más en la larga cadena de representación del indígena americano como un sujeto necesario de ser domesticado y salvado (de sí mismo), pero también como sinécdoque del recién “descubierto” territorio americano. Es una paradoja constante en la que se encuentran tanto fértiles riquezas (abundancia) como terrenos yermos y desamparados (carencia).<sup>109</sup> Esta estrategia se inició con el primer documento de representación y difusión del territorio americano, “La carta a Luis de Santángel” (1493),<sup>110</sup> escrita por Cristóbal Colón con motivo de los “descubrimientos” hechos en su primer viaje. Esta carta enfatiza dos temas de suma importancia para el proyecto colonizador europeo: primero, la abundancia de recursos y riquezas del Nuevo Mundo y, segundo, la naturaleza de los nativos y la posibilidad de su evangelización, condición de tributarios e incluso posible esclavitud.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Esta estrategia es similar a la que usa Colón al presentarse como un hombre excepcional elegido por Dios para ganar los nuevos territorios para España y salvar las almas de los indígenas para la cristiandad. Esta dualidad también encontró correspondencia en el ámbito de los habitantes de los territorios descubiertos: Colón divide a los indios del Nuevo Mundo entre sumisos y cristianizables (los de la Hispaniola, hoy Haití y República Dominicana) y los indios bárbaros y esclavizables (los indios de las Antillas, por ejemplo). La estrategia es utilizada también por Alvar Nuñez Cabeza de Vaca al mostrar la acción del sujeto sobre el espacio otro como una acción transformadora y redentora (Pastor 1988: 316).

<sup>110</sup> Cito a partir de la edición de *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales* preparada por Consuelo Varela en 1984. Un facsímil del documento original puede encontrarse en *The Spanish Letter of Columbus to Luis de Sant' Angel* (1893), reproducción y traducción de la versión impresa en Barcelona en abril de 1493. Para los diarios de los cuatro viajes cito de la edición de Varela de *Los cuatro viajes. Testamento* (2014).

<sup>111</sup> Colón es cuidadoso en proveer suficientes detalles sobre las posibilidades de esclavitud de la población aborigen en la “Carta a Luis de Santángel” (1984: 141, 145), especialmente los indios sumisos, fáciles de esclavizar; pero también los belicosos, como estrategia de control punitivo. De igual manera, también menciona enfáticamente y en repetidas ocasiones la ausencia de una “secta,” y por lo tanto de “idolatría” entre los indígenas con los que entró en contacto durante el primer viaje (2014: 51, 76, 85, 105, 113, 133). No es sino hasta que, alrededor de 1496, Colón encarga a Fray Ramón Pané que realice una investigación sobre las “antigüedades” de los indios que se percata de la espiritualidad de los habitantes de las islas. Me parece importante resaltar que esta dicotomía de representación y calificación del indígena americano, especialmente en lo relativo al “uso” que representan para el proyecto colonizador, puede rastrearse a partir del discurso colombino y su influencia.

El proyecto evangelizador es uno de los aspectos fundamentales tanto del texto de Ávila como del texto colombino. Mientras que el proyecto de Ávila en su conjunto destaca la prevalencia de las antiguas creencias indígenas, consideradas por él como idólatras, Colón utiliza una estrategia diferente pues destaca lo fácil que podría ser en ellos la conversión debido a la ausencia de idolatría en los nativos: “Y no conocían ninguna seta ni idolatría” (1984:142). El almirante repite la opinión en el diario del primer viaje: “porque ellos no tienen secta ninguna ni son idólatras” (2014: 133). Colón encuentra una ausencia, un vacío (“ellos no tienen secta”) que es fácil de ser llenado por la fe católica. La evangelización no se presenta como una lucha contra la “presencia” de la idolatría, sino como una “conquista” de un territorio fértil y sin dueño, como el espacio del Nuevo Mundo. En un primer momento, Colón no pudo o no quiso ver la religiosidad de los indígenas del Caribe porque la afirmación de su docilidad y vacío era más conveniente para sus propósitos económicos y religiosos. Sin embargo, la situación es diferente para Ávila, quien se enfrenta a una presencia que resiste los intentos de conquistarla y de eliminarla. El cura doctrinero escoge entonces la estrategia de aprehender la “idolatría” a través de la relación con un ayudante indígena que pueda servirle de mediador entre dos mundos ideológicos diferentes. Es claro que ambos autores se acercan a la religiosidad indígena en función a cómo la presentación que hacen de ella pueda beneficiarlos. Serge Gruzinski ha estudiado la “guerra de imágenes” según la cual, Colón, Fray Ramón Pané<sup>112</sup> y Pedro Martir de Anglería manipularon la aproximación y presentación de las religiosidades indígenas en los documentos dedicados a introducir el Nuevo Mundo a un lector europeo.

---

<sup>112</sup> *La relación acerca de las antigüedades de los indios* (terminada hacia 1498) fue compuesta durante la primera etapa del descubrimiento y se considera como la primera fuente directa sobre las tradiciones de los habitantes originarios de las Antillas y la primera interpretación de matiz etnológico sobre el Nuevo Mundo. Pané es también considerado como el primer evangelizador del Nuevo Mundo.

Gruzinski reconoce en el trabajo de Pané la importancia de la labor interpretativa de las culturas amerindias en su especificidad (1994: 22). Sin embargo, el estudioso francés también señala la unilateralidad de este reconocimiento. Son los europeos los únicos que tienen el privilegio de enunciar sus opiniones e interpretaciones, ponerlas por escrito para la posteridad y así influir el conocimiento europeo que se impone sobre las culturas indígenas: “Por mucha que fuera la curiosidad de los primeros observadores, iba en un solo sentido: era impensable que los indígenas practicaran una ‘etnografía a la inversa’ y que interpretaran, a su vez, las imágenes de los blancos” (1994: 22). La enunciación de los colonizadores europeos se presenta como hegemónica y homogeneizadora, fundadora de discursos de poder que han influido e impactado hasta el día de hoy las percepciones y estereotipos en torno a las comunidades indígenas de América. A pesar de los esfuerzos de los colonizadores por monopolizar la enunciación indígena, éstos se percataron rápidamente de las posibilidades de manipulación de los discursos religiosos cristianos y formaron una espiritualidad sincrética y heterogénea como estrategia de manipulación y negociación por medio del proceso evangelizador cristiano y la necesidad de mantener una conexión con los cultos andinos. Esta manipulación y negociación se concretó también al nivel de la escritura con los casos de escritores indígenas como Guamán Poma de Ayala, Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Titu Cusi Yupanqui y el escritor indígena que redactó el *Manuscrito de Huarochirí*.

De la misma manera que la introducción al manuscrito quechua establece un contrato de lectura entre el escritor indígena y un lector receptivo al uso de la escritura como medio para la pervivencia de las tradiciones orales huarochiranas—como explico en el apartado siguiente—el comentario de Ávila en el *Tratado de los errores* también establece una

serie de insinuaciones cuyas intencionalidades e impacto examino en las siguientes páginas de esta investigación.

El capítulo 2 del *Tratado y relación de los errores*, “en que se prosigue quién fue Coniraya y cómo se enamoró de otra diosa llamada Cauillaca y otras cosas que le sucedieron dignas de saberse” (194) empieza con un claro tono despectivo al hablar de los poderes e importancia de Cuniraya Viracocha. Presto especial atención a la minimización que Ávila hace del poder de metamorfosis y transformación del *huaca*, borrando casi por completo la tradición de engañador y manipulador que caracteriza el poder de Cuniraya, elemento importante que analizo en el capítulo 3 de esta tesis. Aunque Ávila reconoce el poder ordenador de Cuniraya, opta por no resaltar cómo su poder proviene de su saber-hacer, es decir de la capacidad del huaca para hacer cosas con palabras. Ávila escoge entonces palabras que parecen minimizar esta importante característica: “Y asimismo andaba por todas partes haciendo y ordenando diversas cosas. Y con su mucho saber hacía tretas y burla a las huacas e ídolos de los pueblos donde llegaba” (1999: 194). La edición del diccionario de Covarrubias de 1611 no incluye una entrada para la palabra ‘treta,’ pero sí el de *Autoridades* (1739) que lo relaciona con la esgrima como sigue: “el concepto o pensamiento que forma cualquiera de los batalladores para la defensa propia, u ofensa de su contrario, y acción correspondiente a él, sin que este pueda fácilmente comprenderle en cualquiera de los lances.” Es decir, ‘treta’ alude al intento de engañar o confundir al antagonista. Una entrada adicional para este término en *Autoridades* señala un sentido metafórico: “artificio sutil o ingenioso, para conseguir algún intento” que coincide con el sentido en el *Diccionario de Roque Barcia* (1889: 579) y el que se registra hoy en *DRAE*. Finalmente, el *Breve diccionario etimológico* de Corominas no incluye una entrada para ‘treta,’

pero sí la deriva a una entrada para ‘trecho,’ indicando que los registros del término parecen haber empezado a fines del siglo XVI.

Otro calificativo con el que Ávila define el poder de Cuniraya es el de ‘burla.’

Covarrubias sí incluye una entrada ‘bvrla’ en tanto “la cosa de poco valor y de juguete, porque siendo cosa vil y de poco precio” (1611: 159v). *Autoridades* (1726) incluye siete entradas para esta palabra, entre las cuales destacan los siguientes sentidos: “La acción que se hace con alguno, o la palabra que se le dice, con la cual se le procura engañar,” “se toma también por la acción, ademán o palabras que se hace irrisión y mofa de alguno u de alguna cosa,” “se llama también una cosa que es de poca entidad y valor” y, finalmente, “modo de hablar con que se significa el disimulo artificioso con que uno procede cuando emprende algún intento arduo o malicioso, que parece lo toma como cosa de burla.” Por su parte, el *Diccionario de Barcia* enfatiza el sentido de engaño: “mofa o desprecio; algunas veces significa chasco” (1887: 771), similar al incluido en el *DRAE*: “acción, ademán o palabras con que se procura poner en ridículo a alguien o algo.” Estas acepciones del término ‘burla’ concuerdan con la acepción del término que Ávila instaura en su texto. Especialmente significativas son las designaciones que señalan un sentido de poco valor o desprecio, intención y actitud, que van más allá del trasfondo de engaño y posición de superioridad que trasunta del texto del *Manuscrito*. Esto se observa más claramente en la traducción de Taylor de este episodio: “Así realizando toda clase de hazañas andaba humillando a los demás huacas locales con su saber” (55). Esta cita resalta el poder, el saber y la capacidad transformadora de Cuniraya, mientras que el intento de traducción de Ávila enfatiza la acción vacía de la burla, minimizando la capacidad del personaje indígena.<sup>113</sup> Ejemplos

---

<sup>113</sup> Según mis revisiones de los diccionarios coloniales de quechua de Santo Tomás y González Holguín, la referencia constante a una traducción de ‘burla’ es *sawka* como raíz de burlar (Szemiński, 518-519), con las

como este indican la actitud e intencionalidad del extirpador de idolatrías al escoger palabras específicas que presentan la imagen más necesaria para el beneficio de sus planes de lucha contra la idolatría. Después de todo, las palabras, especialmente la escrita, ejercen un poder especial, reconocido y utilizado con persuasión por sujetos en una posición de poder. Sabemos que Ávila poseía una importante biblioteca y conocía el rol de la letra escrita en la construcción de un imperio.<sup>114</sup> Sin embargo, el poder transformador y perpetuador de la palabra escrita no sería por mucho tiempo propiedad exclusiva de los representantes del poder colonial dominante. Los sujetos indígenas que entraron en contacto con las herramientas letradas de los conquistadores, tanto en el aspecto político y administrativo como en el religioso y cultural, se percataron rápidamente de los usos y beneficios que podrían sacar de ella. El anónimo redactor indígena del *Manuscrito de Huarochirí* fue uno de ellos.

---

entradas *saucac.o acipayacoc* ‘burlona cosa’ (Santo Tomás 166v) y *sauca* ‘burlas o cosa de burla’ (González Holguín 323). El original en quechua se presenta de la siguiente manera: “chaymantari ima haykaktapas ruraspas purirqan wakinnin llactahuacakinaktapas yacasqanwan allquchaspa” (54). En la frase en quechua, ‘allquchaspa’ puede traducirse como ‘haciendo perros de ellos,’ aspecto comentado en la traducción de Salomon y Urioste y que ellos interpretan como un término de abuso (1991: 46n43).

<sup>114</sup> Teodoro Hampe Martínez ha realizado un inventario y comentario de la biblioteca de Ávila, la cual presenta una introducción a su formación intelectual. El inventario muestra que su biblioteca contenía más de tres mil volúmenes, siendo una de las colecciones bibliográficas más grandes de Hispanoamérica a mediados del siglo XVII. El inventario se realizó en Lima en 1648, a poco más de tres meses después de la muerte del sacerdote. Según el comentario de Hampe, la biblioteca de Ávila se organiza según la división cuatripartita del saber, habitual en el mundo intelectual del siglo XVII: teología, jurisprudencia, filosofía y medicina. De especial importancia para esta investigación son los contenidos de temática americanística, con un especial énfasis en la historia precolombina y colonial, destacando la *Historia Natural y Moral de las Indias* de Joseph de Acosta. La sección de jurisprudencia presenta interesantes perspectivas con relación a la presencia de textos relativos al trato de la heterodoxia en Europa, que podría haber servido como modelo o fuente de inspiración para su proyecto contra la idolatría, considerando que los procedimientos judiciales y punitivos del Santo Oficio sirvieron de modelo a las visitas de idolatría (ver Gareis 1989, Griffiths 1994). Para más información en torno a la biblioteca revisar Hampe Martínez 1996.

### 2.3. La oscilación del discurso del indio ladino: el redactor indígena y las diversas voces del conocimiento andino

Como he señalado anteriormente, una de las características del *Manuscrito de Huarochirí* es la identidad anónima de su autor, un redactor que colabora en la configuración y escritura del documento. Sin embargo, es posible afirmar que la identidad cultural de este individuo es asimilable a la de un sujeto indígena conocedor de la geografía de la región y de los códigos socioculturales dominantes de tradición europea. Al mismo tiempo, es un individuo que tiene la capacidad de navegar la sociedad indígena, pero también tiene la habilidad de negociar y convivir con los miembros de la república de españoles, especialmente los del sector religioso que mantienen un contacto constante con las comunidades indígenas debido al proceso de la evangelización. Puede considerársele como un intermediario crítico y mediador entre diversos universos culturales.

Rolena Adorno, en su artículo “El indio ladino en el Perú colonial” (1992), definió “indio ladino” en el contexto de los Andes coloniales, aunque el término también fue usado en Mesoamérica. En el contexto que especifica Adorno, el término se refiere a un sujeto que, siendo indígena, ha aprendido la lengua española y la usa para “colaborar en las negociaciones entre la sociedad colonial de los españoles y la de los andinos” (369). Manuel Aguilar Moreno los considera indios “hispanizados” (2002: 149), identificando a Malintzin (también conocida por su nombre de bautizo cristiano, Marina o, en la cultura popular, como Malinche),<sup>115</sup> una mujer nahua que formó parte de un grupo de veinte mujeres

---

<sup>115</sup> Para un brevísimo balance histórico y cultural del rol desempeñado por Malintzin como mediadora indígena en el escenario de la conquista, revisar *Colonial Latin America* de Mark A. Burkholder y Lyman L. Johnson (2008). El clásico ensayo de Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (1999), “Los hijos de la Malinche,” comenta el universo cultural y significativo que representa Malinche en el México contemporáneo. En este ensayo, Paz analiza al personaje como un ícono cultural que representa el rechazo del sujeto masculino mexicano de la madre, en función a la humillación recibida en la conquista, pero también en

esclavas dadas a los españoles por los nativos de Tabasco en 1519, como el primer individuo en establecer los protocolos de negociación y comunicación entre los indígenas y las sociedades europeas.

Además de un dominio de la lengua, el indio ladino también era capaz de entender y dominar las claves de la cultura española. El término se aplicó tanto a mestizos como a indios, especialmente aquellos que sirvieron desde el principio del proceso de la conquista como intérpretes entre los conquistadores europeos y los nativos (como el indio Felipillo y otros intermediarios).<sup>116</sup> El término corresponde originalmente a los hablantes nativos de Iberia que lograron dominar la lengua latina de los colonizadores romanos (Covarrubias 1611: 511r). También se aplicó a aquellos que, aunque no eran originalmente hispanohablantes, lograron dominar la lengua castellana. Adicionalmente, el término también adquirió la connotación de prudencia y sagacidad (Corominas 1987: 351). La presencia del término en la literatura del periodo colonial puede rastrearse hasta cronistas tan tempranos como Gonzalo Fernández de Oviedo en su descripción del cacique

---

rechazo a la “traición” que “Malinche” representa. Uno de los aspectos que vale la pena resaltar en el ensayo de Paz (a pesar de su poca crítica a las fuertes connotaciones misóginas que carga su ensayo) es su asociación de la figura de la Chingada (otra identificación de Malintzin) con el proceso de la Conquista “que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias” (94). Esta es una relación interesante que puede establecer puentes comunicativos con el *Manuscrito de Huarochirí*, especialmente con relación a relatos como el de Cuniraya y Cahuillaca, y en el contexto histórico, con los abusos sexuales causados por miembros de la Iglesia en contra de mujeres indígenas de su doctrina, aspecto denunciado ampliamente por Guamán Poma y en las acusaciones de los indios en su contra. Es necesario apuntar que en los últimos años han salido a la luz evidencias de la tormentosa relación entre Octavio Paz y su primera esposa, la escritora mexicana Elena Garro, y los abusos emocionales y psicológicos que el escritor parece haber cometido en contra de ella. Peter G. Earle menciona incluso la conexión entre las experiencias de Garro con las descripciones de Paz en “Los hijos de la Malinche” (2010: 881). A la luz de la conversación a partir de la figura de Malintzin y la relación entre Paz y Garro, es necesario reconocer los graves abusos y acosos sexuales que todavía sufren las mujeres, exponencialmente aquellas de ascendencia indígena, especialmente en países con un pasado colonial. Es de vital importancia resaltar este aspecto y la carencia de justicia y reparaciones que estos casos han tenido, y el silencio y tapamiento que estos y los presuntos abusadores reciben por parte de las instituciones de poder. Esta es una de las tareas centrales de esta investigación: el reconocimiento y validación de las historias deslegitimadas por los discursos oficiales.

<sup>116</sup> Aguilar Moreno señala que el término “ladino” también fue usado para designar a los esclavos y sujetos de ascendencia africana que dominaron el castellano y la cultura occidental europea (149).

Enriquillo en su *Historia general y natural de las Indias* (1526): “el cual era cristiano bautizado, y sabía leer y escribir, y era muy ladino y hablaba bien la lengua castellana” (1851-1852: 145). Connotaciones del término incluyen “prudencia y sagacidad” (Adorno 1992: 371), pero también ‘astucia,’ ‘malicia,’ ‘picardía’ (*slyness, craftiness*; Adorno 1994: 381). La actuación de los indios ladinos puede entenderse como sujetos mediadores, capacitados y acostumbrados a negociar y navegar entre diversos espacios y zonas de contacto (Pratt 1991), habitadores de los intersticios y los espacios fronterizos.

Tanto en el Virreinato de Nueva España como en el Virreinato del Perú, se aplicó “indio ladino” a los indígenas que llegaron a dominar la lengua castellana, especialmente con la palabra escrita, y se les consideró como individuos con muchas conexiones en la sociedad colonial (Adorno 1992: 371). Entre los indios ladinos estuvieron los auxiliares laicos nativos, considerados indios de confianza debido al insuficiente número de sacerdotes españoles.<sup>117</sup> Los indios ladinos como auxiliares laicos fueron especialmente útiles para “descubrir las prácticas rituales tradicionales y los objetos sagrados de culto (Adorno 1992: 371-372; Spalding 1984: 217-218; Duvíols 1977: 280-289). Fue este tipo de indio ladino, el auxiliar del visitador eclesiástico, el tipo de ayudante del que Francisco de Ávila se valió para dirigir su proyecto de extirpación de idolatrías.<sup>118</sup>

Ser ayudante de visitador de idolatrías se consideró como uno de los puestos de mayor confianza dentro del aparato religioso colonial (mencionado incluso en los documentos del Segundo Concilio Provincial). Ávila reconoció este rol en los sujetos que

---

<sup>117</sup> En los concilios de Lima de 1551 y 1567 se ratificó la prohibición de la incorporación de los indígenas a las órdenes sacerdotales. El Tercer Concilio Provincial de Lima (1582-1583) empiezan a hacerse excepciones y abrir el camino para la iniciación de indios en el sacerdocio, siempre y cuando estos reúnan las características idóneas. Para más información, ver el artículo de Juan B Olaechea: “Los concilios provinciales de América y la ordenación sacerdotal del indio” (1968).

<sup>118</sup> El redactor del *Manuscrito de Huarochirí* muestra también ciertos aspectos de otros tipos de indio ladino.

colaboraron con el proyecto de ubicar y organizar la información relativa a la pervivencia del culto a los dioses andinos y a la problemática del débil enraizamiento de la doctrina católica en la población indígena. Parece que la “identificación” de un sujeto indígena con este rol implicó no solo el deseo de adquirir el dominio de la lengua de poder en el universo colonial andino, sino también un claro reconocimiento por parte de las autoridades religiosas (habilidad y confianza que se depositaba en estos individuos), que se traducía en ventajosas oportunidades sociales y políticas. Adorno señala la importancia de la “autorepresentación”<sup>119</sup> de dicha identidad gracias a la cual, el sujeto ocupa un rol y asume una posición aceptada por otros. En el *Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* (1585 [1583]) se muestra de manera explícita la alta estima en la que los sacerdotes tenían a estos colaboradores: “y muchos Indios ladinos que son buenos hijos... y los Padres los quieren mucho” (65v).

A partir de esta reflexión, Adorno apunta el alcance de reconocimiento del indio ladino como ayudante del visitador: “la fidelidad religiosa se expresaba no solo en la proclamación de la fe sino en también oponiéndose a la antigua y a sus especialistas, y descubriendo a las autoridades cristianas sus actividades, revela la importancia que dio a la participación en las campañas de extirpación como ‘prueba’ de una conducta cristiana ejemplar” (1992: 380-381). Esta cita identifica plenamente el rol que parece haber cumplido el redactor del *Manuscrito de Huarochirí*. El mismo Ávila confirma en la “Prefación” que el primer informante de la presencia de idolatrías en Huarochirí fue un indio ladino auxiliar

---

<sup>119</sup> Rolena Adorno señala que el término “indio ladino” no parte de una autoidentificación, sino que fue utilizado por aquellos que se consideraban como castellanos capaces de discernir y juzgar la habilidad de no castellanos en su adquisición de la lengua y las costumbres (1994: 378), aseveración repetida por Manuel Aguilar Moreno (2002: 149).

durante sus visitas, Cristóbal Choquecasa.<sup>120</sup> Al mismo tiempo, el sacerdote destacó la posición de este sujeto como “indio principal afecto a la religión” (1918: 63-64). En los capítulos 20 y 21 del *Manuscrito* es posible reconocer a este mismo individuo como el protagonista del relato, demostrando varios de los aspectos del indio ladino destacados por Adorno. Es interesante que en el mismo texto de la “Prefación,” Ávila mencione el temor que siente Choquecasa de ser descubierto como su informante por los otros miembros de la comunidad indígena: “porque si mintáis, o saben que yo os he dado luz de esto me matarán como pudieren” (63). Puede verse aquí la ambivalencia de la posición del indio ladino, pues por un lado tiene la posibilidad de acceder a los privilegios y al poder que provienen de la conexión con un miembro de la Iglesia Católica, además de tener el apoyo institucional si el indio ladino quisiera acceder a una posición política y económica como líder de su comunidad o curaca (Durston 2014: 156, Adorno 1992: 384). Sin embargo, como puede verse a través del testimonio ofrecido por Ávila, el indio ladino también se torna en un ser incómodo, reconocido como un individuo alejado socialmente de la comunidad y temido por sus congéneres: “Temido o despreciado por su capacidad para participar en el sistema legal colonial, al indio ladino, según el testimonio repetido de [Guamán Poma], le echaban de las jurisdicciones locales no sólo los doctrineros sino también los corregidores, temerosos de que el indio ladino hiciera acusaciones de mala conducta contra los oficiales” (Adorno

---

<sup>120</sup> Como muchas palabras en quechua, hay diferentes variantes ortográficas en la escritura de este nombre, aspecto bastante común con textos coloniales. Algunas de las variantes encontradas en los registros son “Choquecassa,” “Choquecaxa,” “Choquicassa” y “Choqueccaça”. Durston señala estas variantes y también las decisiones escriturales en la manera de nombrar a este personaje por parte de diversos estudiosos (2014: 166n1). Ver también el artículo de José de la Puente Luna, “Choquecasa va a la Audiencia: cronistas, litigantes y el debate sobre la autoría del Manuscrito Quechua de Huarochirí” (2015). Según mi lectura de un escaneado del documento original, resguardado en la Biblioteca Nacional de España (Mss., 3169, f. 86r), el nombre puede haberse escrito como “Choquecaxa” o “Choquecassa.” Durston transcribe como “Choquecaxa” (1987: 303). Yo he optado por “Choquecasa” por ser la forma más simple y fácil de reconocer al personaje, y la más usada por la crítica.

1992: 388). Estamos aquí ante la habilidad ladina<sup>121</sup> como instrumento que permite a estos sujetos posicionarse en un espacio que les permite negociar y manipular los discursos que presentan ante la Iglesia. Empero, la institución religiosa colonial también manipula y negocia con los indios ladinos al usar su capacidad para reconocer prácticas prohibidas por aquella y ponerlas por escrito. Al mismo tiempo, sin embargo, los explota y los coloca en una posición incómoda con los miembros sus propias comunidades indígenas al tener que denunciar los casos de idolatría. En muchos casos, este tipo de colaboración entre los indios ladinos y los extirpadores podía poner en verdadero peligro las vidas y bienestar de los pobladores indígenas.

En la mayoría de los casos, la Iglesia usó y manipuló para su beneficio a los indígenas ladinos, pues se valieron de ellos, de su saber ancestral comunitario y su conocimiento adquirido sobre la letra y la cultura escrita para conducir violentas campañas de idolatría que destrozaron adoratorios, comunidades, cuerpos y almas de cientos, o miles,<sup>122</sup> de quechua hablantes que no contaban con las armas del mismo nivel para presentar una defensa directa (Guaman Poma de Ayala 2001: 690-705). En esta dinámica dominada por el desbalance de poder, tanto los asistentes indios ladinos como las comunidades indígenas saqueadas y violentadas son blancos de sospecha. A pesar de que,

---

<sup>121</sup> De aquí el uso contemporáneo registrado por el *DRAE*: “astuto, sagaz, taimado.”

<sup>122</sup> Massimo Livi-Bacci menciona que la población de lo que ahora es el territorio peruano decayó de 1.3 millones de habitantes a 0.9 millones entre 1570 y 1600. A pesar de la información limitada, él considera que “is sufficient to corroborate the testimony given by contemporaries of a continued population decline even collapse, in the decades following the Spanish Conquest. Among the major Caribbean islands, the native Taino Indians were almost extinct by 1550 (...). The coastal areas of the gulf of Mexico and of Peru were largely depopulated by mid-century, their inhabitants killed or dislodged by malaria in the former and by wars and intrusion of Europeans in the latter. Evidence of a similar nature can be found for other parts of the hemisphere” (2006: 200). El impacto de la colonización europea en las Américas es uno de los mayores casos de genocidio en la historia de la humanidad. Para más información, revisar los artículos correspondientes en *The Historiography of Genocide* (2010), editado por Dan Stone y *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History* (2008), editado por A. Dirk Moses.

según Guamán Poma, el indio ladino parece haber sido la persona más odiada del equipo de inspección, algunos de ellos encontraron estrategias para manipular y negociar la conservación de ciertos elementos culturales que podrían ser preservados. Este es el caso, en mi opinión, del indio ladino que participó en la producción del *Manuscrito de Huarochirí*.

Uno de los aspectos más importantes en el examen del *Manuscrito* se encuentra en la revaloración, resemantización y reactivación de las palabras “sabio” e “intelectual” que han estado por mucho tiempo ligadas a los centros de producción de conocimiento legitimados por la cultura occidental de origen europeo, especialmente en un mundo neoliberal en el cual la educación y preservación del conocimiento se han convertido en un negocio. Según el *DRAE*, ‘intelectual’ proviene del latín *intellectuālis*.<sup>123</sup> El *Breve diccionario etimológico* de Corominas señala la presencia del derivado ‘intelectual’ hacia 1440, pero no es sino hasta finales del siglo XIX en Francia que el término incluyó la connotación con la que se usa en la actualidad: una persona que utiliza el pensamiento crítico y la reflexión para proponer soluciones a graves problemas sociales.<sup>124</sup> La acepción de “intelectual”<sup>125</sup> implica otros sentidos, tales como “erudito” y un profesional que produce capital cultural. Estas últimas

---

<sup>123</sup> Tanto el *DRAE* como en *Autoridades* destacan una definición del vocablo que se enraíza en las teorías filosóficas platónicas: “Cuando el espíritu mete todas las velas, y emplea toda su virtud por la parte intelectual, queda entre tanto la voluntad más ociosa (...). También dispuso la Divina Providencia que la fantasía y las operaciones intelectuales se ejercitasen en el desvelo del alma” (1734).

<sup>124</sup> El concepto de intelectual puede rastrearse incluso hasta la Edad Media, en el sentido de “hombre de letras,” pero la connotación con la que es usado en la actualidad data del siglo XIX con el *Affaire Dreyfus*. El rol jugado por la opinión pública y los intelectuales empezó a partir de una carta abierta de Émile Zola al presidente francés Félix Faure, publicada con el título “J’Accuse...!” en el periódico *L’Aurore* (1898). En esta carta Zola denuncia al gobierno francés como culpable de una falsa acusación al capitán Alfred Dreyfus debido a su origen judío. Para más información revisar los artículos “J’Accuse” y “Dreyfus affair” de la *Encyclopædia Britannica*.

<sup>125</sup> Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis usan la definición de “intelectual” de una manera pragmática, por lo que la propuesta de Antonio Gramsci es particularmente útil. En su estudio, el intelectual es aquella persona que destaca por su liderazgo organizacional y función educativa en la sociedad, persuadiendo, animando y mediando. Adicionalmente, también siguen el trabajo desarrollado por Steven Feierman en torno a intelectuales campesinos en la Tanzania colonial y poscolonial: “Feierman examines the interface between continuity and change in the wide and complex arena of political action” (2).

acepciones son importantes para la consideración del papel de los productores indígenas del *Manuscrito* y también para el cuestionamiento y el reconocimiento del rol desempeñado por los intelectuales indígenas de siglos posteriores, en sus roles como artistas, activistas y líderes, un rol que se ha mantenido constante, aunque no debidamente reconocido.

Por otra parte, Elizabeth Hill Boone usa ‘sabio’ como una de las traducciones posibles del náhuatl *tlatatini*, identificándolo como una fuente de conocimiento y tradición, portador de responsabilidad, líderes y guías (2014: ix).<sup>126</sup> Con el encuentro conflictivo y traumático entre las sociedades de origen europeo y las sociedades nativo americanas, la idea de hombre sabio se transformó para asimilar las nuevas formas de conocimiento y adquirir estrategias que permitieran no solo esta asimilación, sino también la preservación de su propio conocimiento tradicional: “their task was to make sense of both the Spanish culture as it was adapted to the Americas and the indigenous culture that had evolved under Spanish domination, all within the reality of the bicultural, multilingual world of their times” (xii). Hill Boone reconoce cómo la labor de estos intelectuales permitió la adquisición de ciertos derechos para las sociedades indígenas, pero también la negociación de posiciones de poder en el sistema colonial (xii). Para los representantes y miembros del poder colonial, la sociedad de origen español, los intelectuales nativos funcionaron cómo

---

<sup>126</sup> Hill Boone traduce *tlatatini* al inglés como “wise man” y “sage” (ix). Según el *Oxford English Dictionary* “sage” es un adjetivo usado para describir a una persona “wise, discreet, judicious”, pero una de las entradas relaciona el vocablo con “tiempos antiguos:” “A man of profound wisdom; esp. one of those persons of ancient history or legend who were traditionally famous as the wisest of mankind; hence, one whose exceptional wisdom entitles him to a degree of veneration like that which was accorded to these.” Es interesante que el término carga dicha connotación ligándolo con tiempos “ancestrales”, los cuales son parte de la estructura cronológica de varios de los relatos del *Manuscrito*. Sin embargo, es imposible desligar impresiones de “obsoleto” y “antiguo” cuando se conectan las ideas con conceptos como “sabio” y “tiempos ancestrales,” que, junto al concepto de “relatos míticos o mitológicos” implican la deslegitimación del conocimiento encontrado en estos relatos como no “adecuado” en la sociedad moderna contemporánea. Esta reflexión es especialmente importante para ejercer una crítica de cómo el *Manuscrito de Huarochirí* es generalmente presentado como una “colección de mitos ancestrales,” anclándolo de esta manera con impresiones de ser un conocimiento antiguo e imposibilitado de contribuir al progreso de la sociedad.

elementos de acceso a las comunidades indígenas, bajo la forma de liderazgo, representación política y comunicación. De esta manera, los personajes históricos que la crítica académica reconoce hoy como intelectuales indígenas fungieron como negociadores de las dinámicas de interacción colonial entre sus comunidades y las sociedades de origen europeo, siendo importantes para la supervivencia de ambos.

Es importante reflexionar sobre la manera en que los intelectuales indígenas se han adaptado a los cambios del universo que habitaron, al mismo tiempo que ellos también lograron manipular y negociar elementos de dicho universo para permitir la pervivencia de sus formas de vida y conocimiento. Hago mi reflexión sobre este tema primero con un análisis del prefacio o texto introductorio al *Manuscrito de Huaro Chirí* que leo como un contrato de lectura entre el redactor indígena y los receptores. Continúo con el estudio de los capítulos 20 y 21 del *Manuscrito*, en los que se cuenta el enfrentamiento y la tentación entre el demonio Lloc Layhuancupa y Cristóbal Choquecasa. A través de mi análisis exploró cómo la experiencia de la campaña de extirpación de idolatrías y la actuación como auxiliar de representantes eclesiásticos modela e influye el discurso del redactor del *Manuscrito*. Además, presto atención a la (auto)representación narrativa del personaje Cristóbal Choquecasa como indio ladino y probable auxiliar de Francisco de Ávila. La (auto)representación en el contexto de la extirpación de idolatría y el despliegue de la voz narrativa se acoplan y acompañan para dirigirse hacia un (des)encuentro entre las voces de Choquecasa como representante de un indio ladino y la presencia de Ávila como doctrinero. El examen de los capítulos 20 y 21 observa cómo la proyección de la imagen del personaje de Don Cristóbal se concentra en los atributos cristianos adquiridos, los cuales le permitirán insertarse en el circuito religioso legitimado. Al mismo tiempo, la presencia de

las creencias prehispánicas problematiza el intento de legitimación del indio ladino converso y postula la pervivencia de un discurso andino alternativo.

Ahora bien, antes de pasar al análisis de los capítulos señalados, es necesario establecer la posible actitud del redactor indígena del *Manuscrito*, quien se proyecta poderosamente desde las primeras líneas al inicio del texto quechua:

Si en los tiempos antiguos, los antepasados de los hombres llamados *indios* hubieran conocido la escritura, entonces todas sus tradiciones no se habrían ido perdiendo, como ha ocurrido hasta ahora. Más bien se habrían conservado como se conservan las tradiciones y *el recuerdo de la valentía* antigua de los *huiracochas* que aún hoy son visibles. Pero como es así, y hasta ahora no se las ha puesto por escrito, voy a relatar aquí las tradiciones de los antiguos hombres de Huarochirí, todos protegidos por el mismo padre, la *fé* que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días. Enseguida, en cada comunidad serán transcritas las tradiciones que se *conservan desde su origen* (*Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*: 41-43).<sup>127</sup>

A través de la palabra oral, los indios de la antigüedad manifestaban y recreaban en el rito los relatos orales que sustentaban su visión del mundo y una realidad que consideraban investida de sacralidad, producto de la instauración de un orden divino representado por las *huacas*. Sin embargo, la palabra oral por sí sola no perenniza el orden sagrado, sobre todo cuando los ritos que la fundaban estaban en peligro de desaparecer y se

---

<sup>127</sup> Original en quechua: “Runa yndio. Ñiscap Machoncuna ñaupa pacha quillcacta yachanman carcan chayca hinantin causas cancunapas manam cananca mapas chincaycuc hinacho canman himanam viracochappas sinchi cascanpas canancama rikurin, hinatacmi canman Chayhina captinpas canan cama mana quillcasca captinpas caypim churani cay huc yayayuc guarocheri ñiscap machoncu nap causas canta yma ffeenioccha carcsan y mayñah canancamapas causan chay chay cunacta” (Ms. 3169, f.64r; 1987: 40).

había introducido en el mundo andino un saber hegémónico de origen europeo que se sustentaba en el poder de la letra escrita. Es por eso que, a partir del pasaje anterior, propongo que el redactor considera que la escritura de los relatos de la antigüedad es necesaria, para así poder conservarlos íntegramente en la memoria. La letra se presenta entonces como el medio tangible necesario para formalizar la historia. Esta cita es más reveladora si se atiende a la versión primigenia en quechua: “*Runa yndio ñiscap machoncuna ñawpa pacha qilqacta yachanman carqan, chayca hinantin causas cincunapas manam cananca mapas chincaycuc canman*,” donde la raíz *quellcca* incluye la definición “papel carta, o escritura” según el diccionario de González Holguín (1608: 299). Al imponer el sentido de “escritura,” sobre el concepto quechua *quellqa*, se arriesga no solo una imposición, sino una reducción y una simplificación de la expresión tanto de una literalidad como de una literariedad<sup>128</sup> al texto oral andino que se transmite en el *Manuscrito*. Dicho texto oral puede manifestarse de maneras divergentes y diversas a la escritura alfabetica (Bigelow 2019, Brokaw 2014, Quispe-Agnoli 2005).

Es importante destacar la referencia a la valentía de los *huiracochas*, es decir los conquistadores europeos que consideraban que la base de su poder se encontraba en su

---

<sup>128</sup> Entiendo el concepto de literariedad como la distinción de lo poético de lo ordinario. Literariedad es el término que define el carácter específico de la obra literaria, lo que permite que sea considerada como un objeto de arte en primer lugar, y no como parte de otro género. El término empezó a utilizarse a raíz de las consideraciones en torno a los estudios literarios presentadas por la escuela teórica del formalismo ruso, la cual ocupó como uno de sus principales objetivos la definición del objeto de la ciencia literaria, es decir la literariedad, el elemento fundamental de toda obra literaria. La conversación en torno a esta problemática empezó hacia la mitad del siglo XIX, pero fue con los trabajos de Roman Jakobson con quien se llegó a la definición de *literaturnost*, lo que se traduce como literariedad. En inglés, este concepto se conoce como *literariness*. Para más información consultar uno de los trabajos más conocidos de Jakobson, “Lingüística y poética” (originalmente publicado en francés en 1963), en su colección de artículos *Ensayos de Lingüística general*. Para más información sobre el concepto de literariedad revisar la entrada ‘literaturnost’ en Buchanan, *A Dictionary of Critical Theory* (2018). Cabe distinguir literariedad de literalidad (competencia de leer y producir letras, escrituras), un concepto con el que se tendía a traducir el concepto quechua *quellqa* (Brokaw 2014, Quispe-Agnoli 2005, Bigelow 2019).

experiencia en las guerras medievales de la Reconquista, pero también en la fuerza de la fe cristiana que los alentaba. En este sentido, el redactor del *Manuscrito* establece un silencioso paralelo entre las aventuras de los seres sagrados de Huarochirí y el culto religioso que las comunidades les otorgaban. Pariacaca protege a sus hijos tal y como Santiago lo hace con los españoles. La letra escrita es la manera de oficializar la crónica de sus andanzas y de establecer la “competencia” religiosa de los ritos cristianos. Es importante contrastar las ideas reflejadas en estas líneas de la introducción del *Manuscrito* con el discurso oscilante y conflictivo que se presenta en los capítulos 20 y 21, sobre todo si se toma en cuenta que es muy probable que el protagonista de estos dos capítulos haya estado directamente involucrado en la concepción del texto, en los proyectos extirpadores de Ávila y en otros eventos relacionados a su condición como indio ladino.

La experiencia de la extirpación de idolatrías adquirió tintes muy particulares en la doctrina de Huarochirí. Debido a la exención de la presencia del tribunal de la Inquisición en América, en 1570 se estableció el Provisorato de Indios, también conocido como Tribunal de la fe de los Indios, una institución episcopal que se encargó de juzgar y castigar los casos de idolatría, concubinato, sodomía, hechicería, idolatría, superstición y poligamia entre los indígenas, pero solo entre los indios sin sangre foránea. Con el paso del tiempo, detectar la “pureza” racial indígena se volvió casi imposible debido a la rapidez e intensidad del proceso de mestizaje. Sin embargo, esto no impedía las “cazas de brujas,” es decir, la búsqueda exhaustiva de ídolos y de prácticas religiosas prehispánicas por parte de los extirpadores. Ávila fue el protagonista de muchas de estas cacerías, como el Auto da Fé de Lima en 1609 ante el Arzobispo Lobo Guerrero, en el que se quemaron miles de objetos como prueba contundente de la pervivencia de la idolatría en el Perú. La magnificencia de

este Auto da Fé implicó nuevos poderes para Ávila, tales como su nombramiento como “juez visitador de idolatrías,” lo que dio inicio a una nueva etapa en el proceso de evangelización en los Andes (Duvíols 2003). Este proceso de evangelización se presentó en muchas ocasiones como un “pacto colonial” implícito, en el cual se legitimaron las prácticas religiosas cristianas, pero se permitía la pervivencia de las tradiciones indígenas porque resultaban “convenientes” al orden colonial (León-Llerena 2007). Al ser redireccionadas por los curacas, quienes todavía mantenían autoridad sobre sus comunidades, se apelaba a las tradiciones indígenas como un elemento aglutinador y diferenciador de la identidad y la organización sociocultural de la comunidad.

Los capítulos 20 y 21 hacen referencia a un contexto específico durante el proceso de extirpación de idolatrías en la provincia de Huarochirí. Se ha rastreado la figura de Don Cristóbal Choquecasa como uno de los firmantes de la Petición de Sunicancha, documento que data de 1608 en el que varios firmantes, Choquecasa entre ellos, intentan eximir de toda culpabilidad a Francisco de Ávila, quien se encontraba en medio del pleito de abuso de autoridad en su trabajo como doctrinero (Taylor 2000 [1985], Durston 2003). Alan Durston (2007 y 2011) señala que Choquecasa cumplió un rol trascendental en la formación del *Manuscrito de Huarochirí*, sobre todo por haber asistido a Ávila en el proceso de búsqueda de idolatrías a través de una “confesión espontánea.” Por otro lado, tanto Salomon (1990) como García Cabrera (2011) han señalado que la historia de Choquecasa se presenta matizada por el pasado oscilante de su padre, antiguo servidor del culto a las huacas, posteriormente cristianizado aunque retornó a las creencias autóctonas antes de su muerte. García identifica al Choquecasa histórico como un indio ladino educado en la escuela rural de San Damián. Su proceso de evangelización fue oscilante ya que estuvo marcado por la

influencia de las creencias andinas, pero también constantemente apelado por el poder y la legitimidad del discurso cristiano. Durston considera que hay una fuerte evidencia que identifica a Cristóbal Choquecasa como el escritor indígena del *Manuscrito* (2014: 151) y equipara su rol de escritor con el de autor.<sup>129</sup> Este crítico reconoce que, en su rol de autor, Choquecasa sabía muy bien que la información contenida en el *Manuscrito* sería utilizada para perseguir y acabar con el culto a las huacas<sup>130</sup> pero que, al mismo tiempo, el proyecto de su escritura serviría para preservar la memoria histórica de su gente para su propio beneficio (152, Salomon 1991: 2), como apunto en mi lectura del párrafo inicial del *Manuscrito*.

Con el fin de estudiar el discurso del indio ladino, examino ahora más de cerca el capítulo 20, “Aquí empieza [la descripción de] las costumbres [asociadas al culto] de Lloclayhuancupa; enseguida describiremos [cómo se celebraba este culto] y cómo fue que se acabó” (1987: 292-3130), y el capítulo 21, “Aquí vamos a contar [cómo], sin que le pareciera [a Don Cristóbal] ser un sueño, ese demonio malo lo atemorizó y cómo Don Cristóbal lo venció” (1987: 314-327). En estos dos capítulos destaca la narración en tercera persona que plantea a Choquecasa como protagonista de los dos relatos. La elección de este personaje quien, a pesar de sugerirse como redactor del *Manuscrito*, concentra su rol protagónico en estos dos relatos; parece revelar las oscilaciones y desencuentros debido al miedo que sentía de ser descubierto como creador del texto e informante de Ávila, un miedo

<sup>129</sup> Durston señala que Choquecasa no fue el único encargado o involucrado en la creación del *Manuscrito*, pero sí lo reconoce como el autor principal del texto. Al mismo tiempo, el historiador no concibe que el *Manuscrito*, en tanto un proyecto conceptualizado y compuesto que muestra una estructura orgánica e intencional haya sido producto de un grupo amplio de escritores indígenas (2014: 153).

<sup>130</sup> En su artículo de 2014, Durston realiza un útil sumario de varios momentos en los que Choquecasa apoyó a Francisco de Ávila y sus proyectos. Destaca el rol de Choquecasa en la defensa de Ávila con motivo de la acusación de los indios de su parroquia en su contra, y el ofrecimiento de información en torno a la pervivencia del culto a las huacas que Choquecasa da a Ávila (narrado por el propio Ávila en su “Prefación al libro de los sermones” (1918: 63-64)

documentado por el propio Ávila en su “Prefación” (63). Esta información se torna significativa para los cuestionamientos sobre la datación del *Manuscrito* pues, al asumir que Ávila estuvo directamente involucrado con la recopilación de testimonios de informantes, este trabajo debió realizarse al mismo tiempo que el proceso de extirpación de idolatrías que Ávila empezó a mediados de 1608 y terminó en 1609. Esto indica que la investigación y escritura del *Manuscrito* debió empezar antes de 1608. Durston señala los primeros años de 1600 como el espacio temporal en que ocurrieron la recopilación y preparación del material que culminaría en el *Manuscrito de Huarochirí*.<sup>131</sup> En este sentido, fue el mismo Choquecasa quien se encargó de manera bastante independiente del trabajo de campo necesario para el proyecto (Durston 2014: 154-155).

El capítulo 20 cuenta cómo una mujer llamada Lantuchumpi encontró al *huaca* Llocllayhuancupa mientras trabajaba en su chacra. Ella lo desenterró, pero lo arrojó lejos de ella inmediatamente. Sin embargo, el *huaca* insistió en seguir apareciéndosele a la mujer y ella decidió mostrarlo a sus padres y a otros miembros de su *ayllu*. Se señala en la historia que Llocllayhuancupa era hijo del importante *huaca* telúrico Pachacamac y había sido enviado para custodiar la comunidad de los checa. Ante su aparición, la comunidad se alegra y empiezan a organizar su culto. Dicho culto tiene momentos de fuerte presencia y otros de recesión en los cuales la comunidad se organiza para reforzarlo. Tiempo después, en lo que parece ser un tiempo de “asimilación” de la fe cristiana por los checa, el sacerdote Cristóbal de Castilla y su curaca aliado Don Gerónimo Canchoguamán deciden enfrentarse

---

<sup>131</sup> Esta cronología asume que el testimonio ofrecido por Ávila en su *Tratado de los Evangelios*, cuarenta años después de las campañas de idolatrías, es aceptado como fidedigno, aspecto sobre el cual tengo dudas. Planteo la hipótesis de que, a partir de los seguimientos que se han realizado y he comentado en la primera parte de este capítulo en torno a las primeras muestras de interés de Ávila en la idolatría, la recopilación de la información contenida en *Manuscrito de Huarochirí* parece haber anticipado por muy poco tiempo a la escritura del *Tratado y relación de los errores*, el que muestra fecha de 1608.

y terminar con el culto indígena, hasta que una enfermedad llega a la comunidad y la crisis motiva que el curaca vuelva a creer en el poder del *huaca* local. El redactor indígena señala que solamente en su lecho de muerte Canchoguamán retornó a las creencias cristianas, pero parece ser que la comunidad continuó con el culto a Lloclayhuancupa a través del liderazgo del curaca sucesor, Don Juan Sacsalliuya.

El hijo de Canchoguamán, Cristóbal Choquecasa, fue criado dentro de la religión cristiana pero cae víctima de los efectos de las *huacas* andinas. Sigue una narración muy cercana a la de un testimonio de vista de los hechos de la pelea espiritual entre Cristóbal y Lloclayhuancupa. El relato de este conflicto destaca la actuación explícita por parte de Choquecasa y cómo su fe cristiana se manifiesta a través de rezos y su conocimiento de la doctrina. Finalmente, Choquecasa resulta triunfador a través de una apelación a la Virgen María. La mañana siguiente, Cristóbal clama ante los miembros de su comunidad contra Lloclayhuancupa, manifestando así su poder de convocatoria religiosa como líder indígena.

Podemos ver entonces que la historia en este capítulo comienza con la presentación de Lloclayhuancupa cuya ubicuidad se destaca desde un principio. A pesar de los intentos de la mujer de mantenerlo enterrado, la deidad continúa apareciendo e insistiendo en mantener su presencia *viva* y *activa*. Este elemento es crucial para introducir no solamente la importancia del culto a las *huacas* en un contexto previo a la dominación religiosa de los Andes, sino también como un testimonio de su pervivencia y persistencia en medio de un contexto agresivo y contrario. A continuación, se enfatiza la importancia del santuario, su sagrada y cómo la presencia de Lloclayhuancupa está ligada directamente a la pervivencia de su culto. Su hacer como *huaca* se basa en el quehacer de sus fieles los que, a su vez, se ven beneficiados con su protección a través de una relación recíproca y mutua.

Las marcas de esta relación entre la presencia del la divinidad andina y las evidencias del culto se ven de manera constante en la primera parte de este capítulo 20 (el santuario, las ofrendas, la fiesta de La Llegada, la construcción del *usno*, el ganado y los vestidos, y finalmente, la orden del Inca, es decir, la legitimación estatal).

La segunda parte del capítulo se refiere a la disminución de esta veneración debido a la autoridad de dos representantes de la evangelización cristiana: el Padre Cristóbal de Castilla y el curaca Don Gerónimo Canchoguamán. Estos agentes contrarios a la pervivencia del culto a Lloclayhuancupa funcionan como figuras de control y autoridad sobre la religiosidad de la comunidad, por lo que el culto decae y termina la protección del *huaca*, lo que ocasiona una epidemia de sarampión. La epidemia comparte las mismas características de tiempo crítico que se identifican con la figura del *pachakutiy*. Es decir, se trata de un fenómeno que provoca la inversión y renovación del mundo y que suele presentarse bajo la figura de una catástrofe o un elemento manifiesto de un estado de cambio. María Rostworowski considera que esta connotación andina de cambio y renovación se relaciona con la figura del dios Pachacamac, el mismo que connota un aspecto ctónico de la naturaleza y lo presenta como la divinidad que domina los movimientos de la tierra y el mundo de abajo, el *uku pacha*.

Sin embargo, la connotación catastrófica que generalmente se ha dado al *pachakutiy* parece provenir de una lectura occidental de los relatos andinos, sobre todo en el caso particular del *Manuscrito*. Su condición de texto “dirigido” por un personaje como Ávila, cuya agenda de intereses se aúna al inevitable juicio de las autoridades eclesiásticas que relacionaban gran parte del mundo religioso andino con la idea cristiana del mal y del demonio para ubicar los acontecimientos que signan el *pachakutiy* como castigos y

catástrofes. De esta manera, la identidad escritural y narrativa de la voz que compone el texto se complejizan. En el marco de esta investigación, entiendo *pachakutiy* como un suceso de alta intensidad que implica un cambio y una renovación del mundo y, en muchos casos, una inversión del *statu quo* que barre con el estado y el poder anterior e instaura un nuevo orden y humanidad en el poder (Landeo Muñoz 107-117).

Es así como, el cambio crítico generado por la epidemia reactiva las antiguas creencias, incluso en los curacas evangelizados, lo que se observa en la referencia al permiso de beber en el *purum huasi* (centro ceremonial). Luego de la muerte de Don Gerónimo Canchoguamán en la historia, empieza una nueva etapa en el culto de Llocllayhuancupa gracias a la elección de Don Juan Sacsalliuya, antiguo *huacsa* o sacerdote especial de las *huacas* (Salomon 1991: 267), como curaca. El culto se reactiva a un nivel presumiblemente más amplio, lo que concuerda históricamente con el crecimiento e intensidad de las “idolatrías” que Ávila menciona en su sermón pronunciado ante el arzobispo Lobo Guerrero en el Auto da fé de 1609.

En este contexto conflictivo y de religiosidad fracturada, se ubica la historia de Cristóbal Choquecasa como un hombre que “vuelve a Dios con un corazón sincero” y como fiel ayudante de Ávila. En tanto colaborador del predicador, este personaje influye en impedir que las almas gentiles retornen a prácticas no cristianas. Choquecasa se presenta entonces como hijo del curaca Don Gerónimo Canchoguamán, quien se “dejó engañar por el demonio” al momento de morir y “cayó en pecado de idolatría” (303). Como prueba de su testimonio, se apela a la inmediatez de los hechos narrados pero sobre todo a la reafirmación del poder divino sobre los cristianos y los gentiles.

La primera etapa del encuentro entre Choquecasa y Lloclayhuancupa se da en un ambiente de sigilo y secreto. El indio evangelizado visita a su enamorada, quien vive en el antiguo y abandonado santuario de la divinidad andina (1987: 305). De esta manera se enlaza un linaje femenino (recordemos a la mujer que halló al ídolo de Lloclayhuancupa) que mantiene en su poder la posibilidad de reactivación del culto al *huaca*. Esta presencia se ve contrarrestada, incluso negada y vilipendiada a través de la figura de la cruz,<sup>132</sup> pero también a través del acto de orinar que realiza Choquecasa. En la idiosincrasia occidental, este acto niega la sacralidad del poder del *huaca* y del antiguo santuario, los deslegitima como un ser y un espacio con agencia. Sin embargo, cabe resaltar que un acto escatológico no solamente implica una negación o deslegitimación. En otros relatos del *Manuscrito de Huaro chirí* el acto de orinar simboliza una unión o interacción que precede al intercambio de poder, como sucede en la historia al final del capítulo 2, en el que Cuniraya utiliza este recurso para engañar a Urpayhuachac y escapar.<sup>133</sup>

Inmediatamente después de que Choquecasa orina sobre el sitio del *huaca*, Lloclayhuancupa, calificado por el narrador como demonio, manifiesta su poder primero a través de una luz cegadora que incita al protagonista a recitar el Padre Nuestro y el Ave María mientras este huye al aposento donde dormía la mujer. La primera reacción del personaje coincide con un aspecto clave de la instrucción religiosa cristiana, la mínima demostración de fe para ser bautizado.<sup>134</sup> Según la tradición, Choquecasa ejecuta al menos

<sup>132</sup> Las cruces son una señal de la existencia de un antiguo adoratorio prehispánico, convertido en los cimientos para un nuevo templo cristiano. La referencia a la costumbre de colocar cruces sobre cualquier manifestación física de religiosidad indígena, como una señal de control y dominio del cristianismo, fue también muy popular.

<sup>133</sup> Alejandro Ortiz Rescaniere menciona que en muchas tribus amerindias el presenciar actos escatológicos es una invitación a la unión sexual (2004).

<sup>134</sup> Para más información sobre la enseñanza de la doctrina cristiana en los Andes coloniales, revisar el segundo capítulo de *Sin and Confession in Colonial Peru. Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560-1650* (2014) de Regina Harrison. También es importante tener en cuenta que estas dos oraciones cristianas se encuentran entre

dos de estos requisitos, demostrando así su afiliación a la religión cristiana, el deseo de ser reconocido como tal y el posible uso de las oraciones para apelar a un poder superior capaz de enfrentarse a la divinidad andina. El dios andino muestra su poder mediante una luz deslumbrante que se repite tres veces y en grupos de tres sumando un total de nueve ocurrencias. Esta imagen puede leerse como una apropiación de las valencias de la santísima trinidad, que enfatiza la invocación de ayuda divina que hace Choquecasa. Esta invocación se presenta como un intento o reafirmación del personaje a la religión legitimada, en oposición a las creencias idólatras. El conflicto surge entonces ante la presencia del temor y la duda en el personaje indígena ladino, lo que se ve con mayor claridad en el capítulo 21 del *Manuscrito*. La invocación a la Virgen, especialmente bajo la forma de una oración en latín, se presenta como un intento de diferenciar y jerarquizar la lengua del cristiano ante la del ídolo, es decir, el hablar de Cristóbal Choquecasa contra el silencio y los eventuales balbuceos del *huaca*.

La invocación mariana es especialmente importante pues el sujeto del enunciado revela su pasado como practicante de las creencias indígenas, pero también manifiesta la oscilación identitaria y religiosa, además del doble discurso del personaje. Por un lado, la duda en el poder de las figuras cristianas se ve limitado y en competencia con el poder del demonio. El miedo y el reconocimiento de la capacidad de acción del *huaca* mengua la confianza en las figuras religiosas cristianas. Este es un fiel retrato de la dinámica religiosa

---

los primeros discursos en español que los indígenas aprenden durante el proceso de evangelización, usados como elementos didácticos en la alfabetización en español a través de un método de repetición intensiva: “el pupilo debía aprender de memoria el Padre Nuestro, Ave María, Credo, Salve, los artículos de la fe, los mandamientos y los sacramentos. Así, cuando terminaban de aprender el abecedario, los indígenas aprendían de memoria los textos completos contenidos en las doctrinas” (Martínez Sagredo 2020: 45). En los procesos de reconocimiento de los conversos se solicitaba la recitación de las principales oraciones cristianas como signo de la adecuada conversión y práctica cristiana.

en los Andes durante esta etapa intermedia de evangelización, una especie de tira y afloja en el que conviven a manera de (des)encuentros y bifurcaciones las muestras de dos vertientes religiosas de amplia tradición. Finalmente, el personaje del indio ladino deja ver su voz, una voz también fracturada por la necesidad constante de dejar marcas de su adscripción al discurso religioso de poder. La evidencia de la derrota del *huaca* se lee en la apelación de Choquecasa a su comunidad, el testimonio de su batalla es el signo de su fiel adscripción a la fe cristiana, sobre todo porque se ve protegido por la figura legitimadora de la Virgen María. En referencia a este punto, García Cabrera considera que esto es en realidad la historia de una crisis espiritual: “La solución de la crisis le permite al indio no sólo aclarar sus conceptos respecto de Dios y las divinidades locales, sino que además le sirve como punto de partida para su acción proselitista. Choquecasa actúa también como catalizador de un conflicto religioso, y quizás social, latente dentro de las comunidades” (2011: 13). Lo interesante es que, en el texto, Choquecasa no solo hace proselitismo para lo que considera como la verdadera fe, sino que hace proselitismo para su causa como buen y verdadero cristiano.

La narración de la batalla religiosa entre el indio ladino y Lloclayhuancupa continúa en el capítulo 21. Salomon señala una relación de reciprocidad invertida entre los capítulos 20 y 21 (1990: 10). Mientras que en el primero la deidad cristiana (a través de Choquecasa) confronta con éxito a la *huaca* andina, el capítulo 21 no muestra una conclusión definitiva y contundente del enfrentamiento, pero sí una ansiedad creciente por parte del sujeto indígena de probar la superación de su caída en el *culto* de las huacas. Sin embargo, creo que este personaje muestra también la superioridad y la efectividad de su discurso en oposición a lo representado por la deidad indígena. La noche siguiente al “éxito” de Choquesasa frente al

“demonio,” Lloclayhuancupa reta a Cristóbal en un sueño. El indígena es llevado a los restos del santuario andino, pues Lloclayhuancupa (quien se manifiesta a través de una anciana servidora) quiere preguntarle por qué no quiere venerarlo. Cristóbal contesta que el *huaca* es un demonio muy malo mientras sostiene una moneda de cuatro reales, la que sin querer deja caer. El indio encuentra la moneda e intenta huir, pero Lloclayhuancupa lo retiene a través de un brillante chispazo. En medio del confuso escenario, la servidora del *huaca* realiza una ofrenda de coca, mientras reconoce el poder telúrico y animador de Lloclayhuancupa. El *huaca* aprueba esta manifestación a través del sonido “Hu, hu” mientras Cristóbal observa la escena y parece sufrir de alucinaciones o encontrarse bajo los efectos del poder del *huaca*. Una vez que el sacrificio a Lloclayhuancupa ha terminado, el indio intenta confrontarlo con una invocación a Jesús y desafía a la divinidad andina, que no responde. Choquecasa se enfurece por la falta de respuesta y, en el momento más álgido del episodio, alguien arroja un objeto, una *llaullaya*,<sup>135</sup> y sin saber si se trata de una acción de Dios o del demonio, el indio ladino huye con el objeto. En este momento Choquecasa despierta y parece recuperar la necesidad y vitalidad necesaria para seguir “venciendo a las demás huacas, de la misma manera, en sueños” (325) mientras intenta convencer a los indígenas de su comunidad sobre la identidad “demoniaca” de los dioses andinos. La historia termina celebrando las “victorias” de Choquecasa sobre estos “demonios” y el narrador cierra con una breve descripción de los ritos celebratorios de Lloclayhuancupa y la supervivencia del culto después de la llegada de los *huiracochas* españoles.

---

<sup>135</sup> Término no identificado por los principales traductores del *Manuscrito*. No aparece en los diccionarios quechua de Domingo de Santo Tomás o de González Holguín. Salomón sugiere que puede tratarse de un instrumento de agricultura o una prenda de ropa.

La historia de la competencia entre Cristóbal Choquecasa y Lloclayhuancupa se traslada al espacio onírico lo que tiene especial relevancia en el contexto religioso de la época<sup>136</sup> y es uno de los puntos debatidos en las diversas traducciones del *Manuscrito*. El *huaca* tiene mayor ventaja en el sueño ya que es el espacio en el que Choquecasa se encuentra más desprotegido. En este episodio hay además varias figuras que apelan al pasado y a las antiguas creencias bajo la forma de una invocación al *huaca*. En un primer momento, se observa la duda e indeterminación de seguir el llamado, pero finalmente Cristóbal acude y se enfrenta al demonio. Lo curioso es que se dirige a Lloclayhuancupa utilizando las formas de respeto de los ritos y cultos de las *huacas*. Esta asimilación conflictiva y dudosa del discurso de las entidades divinas andinas evidencia una especie de “tregua” con Lloclayhuancupa. Choquecasa muestra todavía un reconocimiento de la existencia de las divinidades indígenas, aunque como “demonios,” pero con el poder suficiente para retar el estado novísimo de la fe cristiana en Choquecasa.

El paralelo entre los poderes de animación de las dos divinidades (el *huaca* y Jesucristo) funciona como una manera de diálogo entre sus discursos respectivos. Por un lado, es una manifestación de los atributos poderosos del *huaca* y por el otro, logra mantener su reafirmación de la fe cristiana. La duda o la negociación se presentan de manera positiva, lo que llama la atención si se consideran las diversas pruebas y actos de fe a través de los cuales se confirmaba la “correcta” práctica religiosa. Evidentemente, un individuo que duda y negocia sus creencias no se presenta como un verdadero cristiano. Aunque no hay una evidencia textual de estas dudas, se puede leer este pasaje a la luz de los otros capítulos para

---

<sup>136</sup> A partir del Tercer Concilio Limense se declara la invalidez de los sueños (*Tercero catecismo y exposicion de la Doctrina Christiana por Sermones* 1585: 113v).

colegirse que en estas estrategias de legitimación es posible encontrar cierta ironía y afán cuestionador con respecto a la validez del proceso de evangelización, especialmente si se considera la manera cómo funciona la relación recíproca entre las *huacas* y las comunidades indígenas. Esta relación recíproca entre *huacas* y comunidades indígenas refleja varias relaciones familiares entre los personajes del *Manuscrito* como, por ejemplo, la gran presencia de relaciones padre/madre-hijo/hija. Como se ve en los siguientes capítulos de esta investigación, los vínculos familiares son los primeros lazos de reciprocidad que establece el individuo en los Andes y la base de su supervivencia. En este sentido, las *huacas* actúan como “padres” y “madres” de las comunidades indígenas y esperan no solo respeto y devoción, sino regalos y muestras de reconocimiento de estos lazos “familiares.” La persistencia de esta relación recíproca puede verse en la ofrenda realizada por la sacerdotisa Astohuamán, que también actúa como un vehículo de manipulación al intentar atraer a Choquecasa de vuelta al culto de Lloclayhuancupa. Recreaciones similares se manifiestan todavía en ritos religiosos y celebraciones festivas comunitarias (como la limpieza de acequia que todavía se realiza en muchos poblados andinos o la fiesta de Lloclayhuancupa en estos capítulos) que se conservan en los relatos orales y la tecnología de la escritura en el *Manuscrito de Huarochirí*.

En este escenario de interacción de Choquecasa con la persistencia de la religión andina, representada por Lloclayhuancupa, el personaje se ve escindido entre el llamado de dos padres: su padre biológico y el padre ancestral. El primero lo crió como cristiano pero también retornó a las *huacas* a raíz de una epidemia de sarampión. Se puede entender esta enfermedad como una consecuencia de haber faltado a la reciprocidad con las *huacas*. El padre ancestral y cultural, Lloclayhuancupa, actúa como representante de las *huacas*

andinas, protectoras y progenitoras culturales de las comunidades indígenas.<sup>137</sup> Choquecasa se ve dividido entre dos padres cuyos llamados representan dos ámbitos culturales y religiosos disímiles: “Gerónimo Cancho Guaman by his divided allegiance incurred filial duties to rival religious ‘fathers.’ From the viewpoint internal to non-Christian Huarochirí myths, Cristóbal’s hereditary religious affiliation is therefore in doubt” (Salomon 1990: 12-13).

La ausencia de respuesta de Llocollayhuancupa al desafío de Cristóbal de “competir” con el dios cristiano confirma la derrota del *huaca* como una divinidad que se muestra con un poder insuficiente en comparación al dios cristiano. El discurso letrado de Choquecasa “derrota” al silencio y a los ruidos “sin sentido” del *huaca* andino. Choquecasa seguirá venciendo “en sueños” a *huacas* como Pariacaca y Chaupiñamca, y esto es una muestra de su deseo de actuar como agente de la evangelización. Si se leen estos dos capítulos como evidencias de la intencionalidad de Choquecasa de actuar como agente de evangelización, es posible considerarlos como un medio para reforzar la deseada posición de autoridad política y religiosa de este personaje. La narración en tercera persona intenta presentar una imagen favorable de Choquecasa, su liderazgo de una comunidad que se encuentra escindida entre la reciprocidad debida a las *huacas* y la dominancia y presión del discurso doctrinero cristiano. Choquecasa, a pesar de sus intentos de mostrarse como una figura

---

<sup>137</sup> En su edición de 1987, Taylor comenta que el primer llamado del padre desde afuera de la casa corresponde a Llocollayhuancupa (317, párrafo 13). El segundo llamado desde el interior de la casa (párrafo 16) se presenta así: “Nuestro padre te está llamando” (1987: 319), acompañado con un pago de comida y bebida (signo de reciprocidad) a Llocollayhuancupa y con la siguiente apelación: “Padre Llocollayhuancupa, eres tú el hijo del que hace temblar el mundo; eres tú también quien animó a los hombres (párrafo 19, 319). Salomon (1990) interpreta que el primer llamado corresponde al del padre biológico, Gerónimo Canchoguamán, mientras que el segundo llamado corresponde al padre cultural y ancestral, el *huaca*. Yo comparto la interpretación de Salomon. El llamado del padre biológico, Gerónimo Canchoguamán podría incluir un elemento de la afiliación a las *huacas*, puesto que a pesar de haber aceptado la religión cristiana y morir como cristiano, Canchoguamán retorna al culto a las *huacas* por un tiempo

asimilada al cristianismo, presenta ansiedades en torno al abandono de la reciprocidad con las *huacas*. Durston señala esta ambivalencia de la siguiente manera:

What sort of picture of Cristóbal Choquecasa emerges from the *Huarochirí Manuscript*? Most striking is the ambivalence of a fervent Christian regarding the work's subject: the huacas. There are certainly passages where the huacas are denounced, most prominently in the narrative of Choquecasa's own struggle with Lloclayhuancupa. The supplements have a sermon-like tone and refer to the huacas as supay ("demon" or "devil" in the Christian Quechua lexicon). However, this is not the case in the rest of the manuscript and Choquecasa seems to relish and even feel a sense of pride in the deeds of the huacas. It is also clear that the huacas were very much alive to him (2014: 156-157).

Este sentido de orgullo y pervivencia del efecto de las *huacas* en la vida y cultura de las comunidades indígenas es un ejemplo de sus influencias constantes en el *Manuscrito de Huarochirí*. Esto me permite considerar la hipótesis, especialmente marcada en la apertura del *Manuscrito*, que el texto funciona a manera de contrato de lectura y que el redactor indígena imaginó una audiencia más allá de Ávila y de los lectores inmediatos, un impacto. La apelación que este texto busca es una constante reactivación para que sus lectores reconozcan la pertinencia y pervivencia de las *huacas*, por y para las *huacas* que sostenían el mundo de Huarochirí. Así, el *Manuscrito* constituye la única explicación exhaustiva del mundo social en el que estos individuos se desenvuelven. Su contenido se alimenta y se sostiene en la geografía de los Andes, en las montañas (*apus*), los ríos y lagos (*cochas*), las rocas y la extensión del espacio natural. Es una razón más para reconocer el rol del texto en

el proceso de extirpación de idolatrías y cómo Ávila usó esta información para asegurar el éxito de su ascensión jerárquica eclesiástica. No obstante, por otro lado, es imposible negar que el *Manuscrito* revela también el porqué de la pervivencia de una forma andina de entender y vivir en el mundo. Este conocimiento se basa y se sostiene en función del espacio andino y las comunidades que viven en él se ven rodeadas por su presencia física, por el recordatorio constante de su presencia y actividad.

El capítulo 21 en el que se cuenta la pelea entre el *huaca* y Choquecasa en el sueño del indio ladino puede leerse como una problematización de la ansiedad sufrida por el sujeto andino al verse presionado por la Iglesia Cristiana en demostrar la raíz y el proceso de su propia conversión (Salomon 1990: 17). En el contexto del *Manuscrito*, asumir la religión cristiana y actuar como tal representa un ataque contra las *huacas* y contra las conexiones filiales y recíprocas que ellas encarnan. La manera cómo Ávila usó e interpretó el *Manuscrito* implica que la gente de Huarochirí no tenía la autoridad para hablar de su propio pasado. A manera de respuesta y manipulación de esta opinión, el indígena redactor del texto buscó demostrar que, aunque los sujetos andinos no contaban con escritura, sí tenían una historia y un conocimiento que se alimentaba e inscribía en el mundo físico que los rodeaba: “[Choquecasa] produced a work that is far more grounded in local indigenous tradition than that of any other Andean writer even though he was much like other bicultural nobles of his time in terms of his intellectual background and skills (...) while Avila may have been the catalyst behind it, the *Huarochirí Manuscript* reflects an independent intellectual project stressing the validity of the historical experience in the huaca tales” (Durston 2014: 165).

De esta manera, podemos observar que el proyecto del *Manuscrito de Huarochiri* establece un camino que apuesta por un conocimiento indígena alternativo. Dicho conocimiento no es asimilado en toda su complejidad por el discurso colonial de Ávila y la extirpación de idolatrías que intentó reducirlo a su más básica expresión. Esto concuerda con la reducción que las autoridades coloniales intentaron aplicar a las comunidades indígenas y su lengua, el *runa simi*, convertida en una variante creada para los evangelizadores o “quechua pastoral.” Como he señalado en el capítulo previo de esta tesis, esta variante del quechua produjo un discurso andino fracturado entre el mundo cultural andino que pretendía comunicar y el mundo colonial cristiano que lo colonizaba y al que debía responder. No obstante, la pervivencia del conocimiento andino se mantuvo fuerte y activa en el *Manuscrito* a pesar de los intentos de control y dominación discursivos. El redactor indígena de este documento fue uno de los protectores de dicho conocimiento a pesar de su dudoso y escindido camino al intentar probar lo contrario.

## CAPÍTULO 3

### Procesos de resistencia y negociación en el Huarochirí colonial

A mediados de 1606 el doctrinero Francisco de Ávila, establecido en la doctrina<sup>138</sup> de San Damián, corregimiento<sup>139</sup> de Huarochirí, se encontraba en una encrucijada que cambiaría su vida. En septiembre de ese año Ávila fue denunciado por algunos de los indios de su doctrina ante el juez previsor del arzobispado de Lima.<sup>140</sup> Lo que estas denuncias resaltaron es que Ávila se aprovechaba de su posición de poder para utilizar los recursos indígenas<sup>141</sup> según su conveniencia y no a favor de los miembros de su doctrina o del proyecto espiritual liderado por la Iglesia Católica en América: mantener y aumentar el fervor religioso de las nuevas almas indígenas guiando con un espíritu cristiano propio de un servidor de la Iglesia. Dada la gravedad de las declaraciones de estas denuncias en contra del doctrinero, Ávila fue llamado a presentarse frente al Arzobispado de Lima y, después de

---

<sup>138</sup> En las colonias hispanoamericanas se hizo una distinción entre curatos, las parroquias de españoles, y doctrinas, las parroquias de indios. Para dirigir una doctrina los sacerdotes debían demostrar dominio del idioma indígena. Las doctrinas contaban además con un tipo especial de legislación eclesiástica. Para más información, revisar Rowe 1957.

<sup>139</sup> El corregimiento fue la división administrativa y territorial implantada por la corona española en el Virreinato del Perú. Hubo doce corregimientos. El cargo de corregidor se anuló después de la revuelta de Tupac Amaru II (1780) y los corregimientos fueron remplazados por las intendencias. El sistema del repartimiento en las Américas, conocido también como ‘mita’ en el Virreinato del Perú y como ‘cuatequil’ en el de Nueva Granada, fue usado en Hispanoamérica colonial como un medio en el que la corona española permitió a ciertos colonos reclutar indígenas para realizar trabajo forzado. Esta forma de trabajo puede encontrarse desde 1499, pero tomó forma definitiva en 1575, en el contexto de las reformas realizadas por el quinto virrey, Francisco de Toledo (1569-1581). Legalmente, el sistema del repartimiento se encontraba altamente regulado, pero aun así se produjeron grandes abusos, especialmente de la población indígena. Más información puede encontrarse en Arthur Steele 1949.

<sup>140</sup> Hay que recordar que entre las acusaciones a las que Ávila se enfrenta pueden encontrarse capítulos de naturaleza económica, pero también algunos de índole social y sexual. Algunas de las acusaciones de carácter sexual señalan que Ávila mantenía relaciones sexuales regulares con varias mujeres de la comunidad, llegando incluso a rumores sobre la posible paternidad de niños con estas mujeres. Otras acusaciones también destacaban el abuso físico y la violencia contra los miembros de su congregación (Acosta 1987: 574).

<sup>141</sup> Entre las numerosas acusaciones destacan las siguientes: aumento de la cuota indígena que le correspondía según su sínodo, cobranzas de remuneración por servicios religiosos, recaudación de limosnas obligatorias, intervención sobre bienes de indios difuntos y captación de mercancías que supuestamente pasarían a ser de la Iglesia. Ávila también empezó a recolectar inmensas cantidades de productos agropecuarios. Sin embargo, la acusación más grande se refiere al abuso de la mano de obra indígena que utilizó para comercializar con los productos de los que se aprovechaba.

un juicio que duró varios meses entre 1607 y 1608, fue encarcelado por varios meses.<sup>142</sup> Esta circunstancia lo llevaría a protagonizar una de las más importantes batallas religiosas en el nuevo virreinato del Perú. Se trata de la primera campaña de extirpación de idolatrías, dirigida por él entre 1609 y 1619. A través de su participación en estos procesos de extirpación, Ávila logró consolidar su nombre en la jerarquía eclesiástica de la época. Como se ha visto a lo largo de los capítulos anteriores de esta investigación, es una de las razones por las cuales hasta el día de hoy sigue siendo un personaje complicado y ambiguo de entender en el transcurso histórico y cultural que involucra el proceso de estabilización colonial en general, y de la extirpación de idolatrías en la sierra de Lima en particular.

Como ha podido apreciarse en el análisis del capítulo dos de esta tesis, Francisco de Ávila demostró una ambición creciente conforme se ubicaba en la jerarquía eclesiástica, pero a la vez demostró una tendencia ambigua en su interacción con las costumbres religiosas de sus parroquianos, en ocasiones propiciando la conservación de sus tradiciones porque convenía a sus intereses<sup>143</sup> y en otras persiguiendo cualquier manifestación de religiosidad indígena. Se puede interpretar que la feroz dedicación de Ávila durante la campaña de extirpación de idolatrías pudo haber constituido su respuesta personal a la denuncia que lo llevó a la cárcel tiempo antes. A pesar de que hay diferentes opiniones a la continuidad de estos eventos y cuestionamientos sobre si la denuncia en contra de Ávila fue el detonante de su lucha contra la idolatría, sí se puede afirmar que en este contexto se ubica su proyecto de recopilar las

---

<sup>142</sup> No es posible discernir el tiempo exacto que Ávila pasó en la prisión eclesiástica de Lima, pero se puede deducir que estuvo encarcelado desde setiembre de 1607 y mayo de 1608, aunque el proceso continuó después de su liberación bajo fianza (Acosta 1979 y 1987).

<sup>143</sup> Como he indicado antes, Antonio Acosta señala que al favorecimiento económico que Ávila logró a partir de su labor eclesiástica debe añadirse que el sacerdote también usó su posición como párroco de Huarochirí para aceptar “aguinaldos” de parte de los indios con motivo de la celebración de fiestas y ritos en honor de sus divinidades indígenas. En este sentido, Ávila incentiva la perpetuación de las religiones y el saber indígena cuando le convenía, “entrando en contradicción con ello con los principios de la Iglesia Católica” (Acosta 1987: 578).

tradiciones orales de la zona para elaborar un documento que constituyera la prueba de la práctica de la idolatría en la región, pero que, al mismo tiempo, permitió la permanencia de un registro de las creencias y conocimientos indígenas a través de la recopilación y la escritura de estas tradiciones.

### 3.1 El campo de batalla ideológico en Huarochirí, c. 1605-1650

Es bastante posible que las acusaciones y el encarcelamiento que experimentó Ávila se hayan convertido en un importante factor en el cambio de las relaciones entre el cura doctrinero y sus feligreses. Más allá del efecto que la alteración de estas relaciones pudo haber tenido en el día a día del curato de Huarochirí, considero estas experiencias como la manifestación de un campo de batalla ideológico y discursivo en las interacciones entre una intersubjetividad<sup>144</sup> cristiana y una indígena. En mi lectura, propongo que la cristiana parte de la tradición judeocristiana occidental, encarnándose en Ávila, su formación y pertenencia a la Iglesia Católica; mientras que la intersubjetividad indígena andina se manifiesta a través de los relatos del *Manuscrito de Huarochirí*, sus personajes y el discurso del enunciador que se hace presente en el texto y que se puede identificar con un redactor indígena.

---

<sup>144</sup> Uso el término intersubjetividad según la propuesta de las ciencias sociales. De manera amplia, se entiende intersubjetividad como una negociación o un acuerdo entre personas que deciden los términos de la interacción. El término también es usado para referirse a las divergencias de significados en una situación determinada. El concepto tiene origen en los trabajos de Jürgen Habermas en torno a su teoría de la acción comunicativa. En la psicología cognitiva se entiende por intersubjetividad a un punto de vista mediado de la cognición social que permite un balance entre perspectivas personales y perspectivas universales desde nuestra propia cognición. En este sentido, considerar los dos principales universos culturales que se encuentran en el espacio colonial como subjetividades diversas permite considerar a estos universos y sus comunidades como “thought communities,” comunidades con diversas creencias y marcos de referencia distintos, especialmente durante los primeros años de la experiencia colonial. Adicionalmente, se ha demostrado que las dinámicas de la intersubjetividad varían según las diferentes culturas, especialmente cuando hay un entendimiento cultural común y una historia de esfuerzos y luchas compartida. Para más información acerca de la intersubjetividad en las ciencias sociales referirse a los textos de Daniel Innerarity (1985), Eviatar Zerubavel (1997) y Correa-Chávez y Roberts (2012).

Una de las prácticas más comunes en procesos de colonización religiosa es la interpretación de las historias y tradiciones de los sujetos colonizados según los marcos de referencia de la cultura que ejerce el poder. Ejemplos de esto se pueden ver a lo largo del documento que Ávila escribió a partir de su lectura del *Manuscrito de Huarochirí*. En el *Tratado y relacion de los errores* (1608) el cura se dedicó no solo a traducir los relatos que conformaban el manuscrito quechua, sino que lo utilizó como un lugar de batalla entre al menos dos ideologías socioculturales distintas y en conflicto.

Antonio Acosta ha sido uno de los investigadores que considera que no es sino hasta 1607 cuando el cura doctrinero empieza a demostrar mayor interés en la persecución de las prácticas religiosas indígenas. En esta lectura, es a partir del suceso que abre este capítulo—la denuncia por abusos que algunos feligreses indígenas realizaron contra Ávila—que se puede rastrear el creciente interés de Ávila en la extirpación de idolatrías. En este contexto se entiende que el *Tratado y relación de los errores* supone un esfuerzo consciente por parte de Ávila para intentar comprender y comprender una gnoseología<sup>145</sup> ajena a la suya, no solo por medio de la traducción e interpretación de sus historias, sino también con el despliegue de una férrea intención de luchar contra el texto y demostrar su falsedad. Ávila sancionó al *Manuscrito* como falso a partir del universo cultural, ideológico y gnoseológico en el que se inscribía como extirpador de idolatrías.

La mirada que Francisco de Ávila utilizó en su *Tratado y relación de los errores* para leer, traducir e interpretar el *Manuscrito de Huarochirí* es un ejemplo de la crítica que Walter Mignolo hace en su artículo “Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom” (2009). Siguiendo la lectura de Mignolo, Ávila ejecutaba una mirada

---

<sup>145</sup> Uso el concepto de gnoseología indígena en un contexto colonial anterior al advenimiento y expansión de las ciencias modernas europeas, especialmente al considerar su expansión tardía en el territorio americano.

desde la tradición occidental, la misma que el crítico identifica hoy con la mirada de los países considerados como parte del primer mundo (Francia, Inglaterra, España, y más recientemente, los Estados Unidos). Estos, señala Mignolo, comparten una historia colonizadora de la gnoseología de los otros a través de la cual desvalorizan la cultura y sabiduría amerindias: “the first world has knowledge, the third world has culture; Native Americans have wisdom, Anglo Americans have science” (2). La postura que Ávila toma en su *Tratado y relación de los errores* se torna en violencia ideológica y simbólica porque a través de la traducción, interpretación y escritura, y el ejercicio de su autoridad en las campañas de extirpación de idolatrías, Ávila reduce al escritor indígena del *Manuscrito de Huarochirí* y a otros portavoces del conocimiento indígena a lugares de no-conocimiento. En este contexto, propongo que el indio ladino detrás de la producción textual del *Manuscrito* ejerce como un agente de resistencia en algunos casos y de negociación en otros. Es posible percibir a lo largo del documento la conciencia que tiene este sujeto de negarse a renunciar a la gnoseología indígena. Hasta cierto punto, el conocimiento indígena presente en estas tradiciones se niega a ser comprendido dentro de un formato ajeno, juega y negocia con los privilegios otorgados a una epistemología occidental, representada por la tradición alfabetica europea. En este sentido, el redactor indígena del *Manuscrito* ejerce una opción enunciativa y gnoseológica que en la crítica actual de estudios decoloniales se puede leer como ejemplo de una opción decolonizadora frente al quehacer de Avila: “De-colonial options have one aspect in common with de-westernizing arguments: the definitive rejection of ‘being told’ from the epistemic privileges of the *zero point* that ‘we’ are, what our ranking is in relation to the ideal of *humanitas* and what we have to do to be recognized as such” (Mignolo 2009: 3). A través de este capítulo se distingue cómo una opción de gnoseología

indígena se revela a través de una estructura basada en conceptos andinos como el de *pachakutiy* (la inversión del mundo o mundo al revés), entre otros, que desarrollaré en este y el próximo capítulo. Los relatos del *Manuscrito de Huarochirí* que analizo aquí incluyen los motivos del engaño y la seducción, los cuales me sirven como puntos de partida para observar posibles escenarios textuales y discursivos en el ejercicio de una opción decolonial. Dicha opción, a su vez, parte de la negociación y, en ocasiones, de la resistencia a los objetivos de la extirpación de idolatrías.

### 3.2 *Pachakutiy*: caos y reordenamiento

Como he explicado en las páginas anteriores, el contexto ideológico durante los años previos y posteriores a la producción del *Manuscrito* despliega un campo de batalla cultural, religioso, lingüístico, ideológico y simbólico en la región de Huarochirí, no solo por el control de la producción cultural y económica indígena, sino también por sus referencias a un conocimiento indígena. La campaña de extirpación de idolatrías encabezada por el padre Francisco de Ávila fue una de esas batallas que se relacionaron directamente con un proyecto lingüístico e ideológico realizado a través de la recopilación de las tradiciones orales presentadas en quechua en el *Manuscrito* y luego traducidas e interpretadas en el *Tratado y relación de los errores*. Postulo entonces que ambos proyectos se inscriben en un contexto general de resistencia y negociación ideológica en el que los sujetos colonizados buscan negociar poder usando las herramientas intelectuales de la cultura del colonizador a su disposición. Estas herramientas incluyen la tecnología de la escritura alfábética, pero sin dejar de usar herramientas gnoseológicas indígenas que permitían mantener un conocimiento propio. Una de estas herramientas es el concepto de *pachakutiy*.

Desde un punto de vista antropológico actual, *pachakutiy* en el mundo andino es un concepto asociado al cambio, aunque también designa la necesidad de una reversión de un mundo en el que la cultura andina y sus miembros sufren discriminación y marginación (Landeo Muñoz 107). Es importante señalar que este concepto no implica la regresión a sistemas similares a los imperantes en el Tawantinsuyo, sino mas bien a la incorporación de lo andino como un eje fundamental para la construcción de un nuevo mundo.

Una de las primeras referencias escritas de este término se encuentra en el *Lexicón* (1560) de Fray Domingo de Santo Tomás. Santo Tomás interpretó *pachaccuti* como una clase de numeral con el valor ‘cien veces.’ Santo Tomás también señala el término *pachamantaviñasca* o ‘engendrado de la tierra’ (158v) en referencia al *runa*, el hombre socializado dentro de la cultura andina. Una obra posterior a la de Santo Tomás, El *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú* (1608) de Diego González Holguín está más cercano a la probable fecha de producción del *Manuscrito*. El *Vocabulario* incluye el término *pacha* como ‘tiempo, suelo, lugar’ (266). Además, la siguiente entrada señalada por González Holguín en su obra se relaciona con la noción de cambio que me interesa discutir aquí. Por ejemplo, González Holguín registra *Pacham ppuchucasacñin* o *puchucanayan* como ‘el mundo se quiere acabar,’ (266) mientras que *ppacha ppuchhucay* se traduce como ‘el fin del mundo’ (266). Otro término que tiene relación con las historias que analizo aquí es *pacham cuyun* ‘temblar la tierra’ (266). Aún más cercano a la idea de catástrofe que produce cambio, sentido que observo en los relatos que estudio, es *pachacuti pacha ticra* ‘el fin del mundo, o grande destrucción, pestilencia, ruina, o pérdida, o daño común’ (267).<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup> Todas las citas provienen de la primera edición. Las referencias a las variantes recogidas se encuentran en la página 267 de la mencionada edición.

Adicionalmente, y de importancia para una de las historias más conocidas de esta colección,<sup>147</sup> considero el término *llocllaypacha* ‘tiempo de muchas aguas y avenidas’ (González Holguín 210) cuya interpretación en el diccionario colonial incluye *lloclla* como ‘avenida de agua o diluvio’ y *llocllarcon* como ‘salir las aguas de madre o derramarse los ríos (211).

En su comentario al concepto de *pacha*, Gerald Taylor señala que las diversas anotaciones de *pachakutiy* permiten establecer dos conceptos básicos, uno de los cuales se relaciona con el espacio y el tiempo en general y el segundo con la idea de integridad o identidad absoluta (1987: 31-2). Taylor apunta que el segundo concepto puede referirse a algo completamente nuevo e intacto de la lengua quechua presente en el *Manuscrito*.

Cuando el término *pacha* se refiere al binomio tiempo/espacio no es recomendable disociarlos debido a que en la visión andina del mundo la percepción del tiempo y el espacio son indiscernibles e inseparables: “*Pacha* se refiere a la realidad temporal que se organiza según la dimensión que el hablante quiere darle... Expresa al mismo tiempo el momento y el lugar preciso en que acontece algo” (32). Taylor también considera que, en el contexto del *Manuscrito*, el término *pacha* puede usarse en ocasiones como una forma de referirse a la adivinanza de la “suerte” (32), albures, el destino o a augurios.

Landeo Muñoz identifica también glosas de *pacha* tales como *pachakuyuy*, *pachapuchukay* y *pachakutiy* que exemplifican específicamente situaciones de riesgo para el

---

<sup>147</sup> Me refiero aquí al capítulo tres, titulado “Aquí vamos a volver a lo que se contaba sobre los hombres muy antiguos”, conocido por el ser capítulo que refiere la inundación y la salvación en el cerro Huillcacoto. En la edición de 1987, Taylor destaca en una nota a pie de página a la versión en quechua una particularidad que vale la pena señalar. En el verso 19 Taylor transcribe “/kay simiktam kanan **christianokuna** unanchanchik chay **tiempo** del [dilobiotkac]”, anotando “Aparentemente se ha asimilado la sílaba inicial de *diluvio* a *del*” (1987: 78). La traducción de José María Arguedas (1966) estableció una transcripción bastante similar (30). Mi revisión del facsimilar confirma las transcripciones de Taylor y Arguedas. Ampliaré mi lectura del uso de “diluvio” posteriormente, en el análisis respectivo de este capítulo del *Manuscrito*.

equilibrio del mundo (108). Dichas situaciones de riesgo son consideradas como causas posibles para un *pachakutiy* y pueden tomar tres formas: a. perturbaciones de origen natural (inundaciones, diluvios, movimientos sísmicos, incendios naturales), b. perturbaciones de origen religioso, como un fin del mundo de corte apocalíptico debido a causas religiosas y, finalmente, c. perturbaciones ocasionadas por luchas ideológicas entre grupos antagónicos.

En mi lectura de las diversas formas en las que un *pachakutiy* puede manifestarse en el contexto del *Manuscrito*, considero que estas tres formas se encuentran profundamente entrelazadas. En muchos de los relatos presentes en el *Manuscrito*, un *pachakutiy* que toma la forma de una inundación en realidad está representando un desequilibrio de poder o un cambio de mando con grandes efectos en la estructura social de la comunidad, como se verá en los siguientes apartados.

Ahora bien, una de las formas en las que una gnoseología occidental de corte judeocristiano interpreta la gnoseología andina se da a través del concepto de *pacha*. La coyuntura religiosa que se presentaba durante la colonia intentó impregnar un sentido religioso afín a ciertos conceptos andinos que eran susceptibles de aceptar un significado similar al instaurado por la Iglesia Católica. De acuerdo con esto, el sistema tripartito<sup>148</sup> andino que divide el mundo (que se basa en el binomio espacio/tiempo), tan importante en

---

<sup>148</sup> El análisis del sistema tripartito incaico fue incluido como parte del estudio sobre los *ceques*, las líneas imaginarias que parten del Templo del Sol en el Cusco y marcan los lugares sagrados de diversos adoratorios en la tesis doctoral de Tom Zuidema, *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca* (1964). En este sentido, la tripartición es considerada como uno de los modelos sobre los cuales se levanta el sistema de *ceques* organizado por los Incas. Uno de los principios ordenadores de los *ceques* es la división *collana*, *payan* y *cayao*, que hacen referencia a diversos rangos en los linajes reales, siendo *coyana* el de mayor jerarquía, mientras que *payan* puede interpretarse como ‘segundo’ y *cayao* como ‘origen, base’ (Zuidema 1989: 221 y ss.). Otras interpretaciones señalan que la división tripartita en los Andes proviene de una división del espacio social en las categorías “izquierda,” “centro” y “derecha,” además de considerar también la tríada “Sol,” “Luna” y “Venus” (Villariás Robles 2004: 142). La presencia de la tripartición como un concepto organizador del mundo y de la vida del hombre andino tiene larga data, pudiendo encontrarse referencias a la misma en las culturas preincas más significativas, como Chavín, Wari y Tiawanaku.

la cultura andina, pudo acomodarse muy bien a los conceptos cristianos de “cielo”, “mundo” e “infierno,” los que hicieron corresponder con los términos *hanan pacha, kay pacha* y *uku pacha*,<sup>149</sup> respectivamente. Es importante resaltar que el *Manuscrito* corresponde a una situación heterogénea ya que en este no solo confluyeron gnoseologías andinas diversas (diferentes tradiciones andinas que provenían de diferentes grupos étnicos, aliados, en pugna o en tolerante convivencia), sino también procesos de sincretismo y transculturación debidos al contacto conflictivo entre la tradición religiosa judeocristiana<sup>150</sup> y la cosmovisión indígena de creencias religiosas. En este sentido, el concepto de *pacha* en el *Manuscrito* y, en general, como todos los discursos intervenidos y atravesados por la experiencia colonial, se presenta como un concepto ambiguo, heterogéneo y conflictivo en el que trasuntan visiones e interpretaciones divergentes y (des)encontradas de las tradiciones orales huarochiranas.

Josef Estermann señala que *pacha* implica un universo organizado en categorías espacio-temporales, pero que se refiere a elementos propios de diversos niveles de existencia y percepción en los cuales puede ubicarse lo visible y lo invisible, lo material y lo inmaterial, lo terrenal y lo celestial, lo profano y lo sagrado, conformando así aspectos o espacios diversos de una misma realidad interconectada (Estermann 2006: 157 y ss.). En relación con la confluencia de espacios y tiempos que se interrelacionan en el concepto de *pacha* es importante resaltar la conexión con los términos *urin* y *anan*<sup>151</sup> y las maneras cómo afectan

---

<sup>149</sup> Es importante aclarar que *uku pacha* se refiere más al mundo de “adentro” que al de “abajo”, por lo que puede referirse tanto al interior de la tierra cuanto al interior de las montañas y las profundidades de las aguas, el mar y los lagos (Manga Quespi 1994).

<sup>150</sup> La tradición cultural europea que viajó y se estableció en las Américas con los colonizadores no era ciertamente homogénea. Después de siete siglos de dominación árabe y de continuo contacto con el continente africano y asiático, es imposible pensar que los europeos que desembarcaron en el Nuevo Mundo podían ser un ordenado conjunto de costumbres e idiosincrasias de un único origen cultural.

<sup>151</sup> Otras variantes escriturales de estos conceptos son *hurin* y *hanan*, respectivamente. Una de las particularidades del quechua es la variedad de dialectos posibles no solo en su forma oral, lo que no es una situación diferente a la de otras lenguas, sino en su formato escritural. No existe en la actualidad un sistema escritural común para todos los dialectos del quechua. Sin embargo, en Bolivia y Ecuador se utilizan textos

la representación del tiempo en los relatos que estudio aquí. Cuando un quechua hablante habla de *urin pacha*, hace referencia a lo antiguo en tanto principio, y en muchos casos como referencia al mar o a la *Mamacocha*. En relatos posteriores también es una referencia al “mar de abajo,” el océano Atlántico, o mar del Viejo Mundo. Es entonces considerado como un espacio no-visible, antiguo y en un plano geográfico de “abajo.” Con relación a la idea de antiguo, en los relatos huarochiranos hay varias referencias al tiempo de los antiguos, de los *ñawpa machu*. Esta referencia también se relaciona con una cercanía al mundo natural y a un momento previo a la cultura y a las formas “civilizadas” (Ansión 1987; Ortiz Rescaniere 1973). En contraste, *anan*, remite a lo reciente, el “mar de arriba,” el océano Pacífico, o mar del sur en el Nuevo Mundo. Es considerado como un espacio visible, en un plano geográfico de “arriba,” relacionado con la iluminación directa del sol.

Los relatos que analizo a continuación muestran cómo a través de la representación de diversas formas del *pachakutiy* se produce una ficcionalización<sup>152</sup> de las batallas ideológicas y las luchas por la representación y la enunciación en el Huarochirí colonial que

---

oficiales unificados de sus respectivas variantes. A pesar de la diferente opinión de especialistas como Rodolfo Cerrón-Palomino, quien ha señalado el origen del quechua de los incas a partir de la confluencia de tres lenguas base: un protoquechua, el aimara y el pukuina, la Academia Mayor de la Lengua Quechua ha llegado a afirmar que la variante del quechua cuzqueño es el dialecto estándar y las demás variantes son deformaciones de ésta. Para mayores referencias y estudios sobre el quechua: Adelaar y Muysken. *The Language of the Andes* (2004); Cerrón Palomino, *Lingüística quechua* (2003); Mannheim, *The Language of the Inka since the European Invasion* (1991); Torero, *El quechua y la historia social andina* (1974).

<sup>152</sup> Por ficcionalización entiendo el proceso por el cual las obras literarias incorporan la remodelización de la realidad a partir de la cual toman la información necesaria para crear una versión literaria del mundo a partir del cual se inspiran. Según el teórico literario alemán Wolfgang Iser, los mundos existentes en el texto literario se sobreponen y son remodelados a través del proceso literario, pero son todavía individualmente reconocibles en la representación literaria. En el sentido que uso en esta investigación entiendo que se realiza un proceso de remodelización ficcional de la realidad andina (tradiciones orales, creencias ideológicas y religiosas, convenciones y costumbres sociales, organizaciones sociales, económicas, políticas, etc.) que permean el mundo referencial del *Manuscrito de Huarochirí*. Aunque puede asumirse que el proceso de escritura del *Manuscrito* no partió de una ficcionalización consciente, siguiendo las convenciones de la estética de la recepción señaladas por Iser y un concepto de ficcionalidad como una característica de textos literarios que son percibidas como marcas textuales que guían al lector a leer el discurso como un texto ficcional. Para más información revisar el artículo sobre ficcionalización de Wolfgang Iser (1990) y la entrada sobre *fictionality* escrita por Simona Zetterberg en *The Living Handbook of Narratology* (2016)

he identificado en las primeras páginas de este capítulo. Además, observo también cómo la seducción y el engaño, en tanto estrategias de socialización, representan una forma de negociar la persistencia de una gnoseología indígena.

### 3.3. Entre la seducción y el engaño: El ser/parecer y otras estrategias de supervivencia colonial

El *Manuscrito* establece un contexto de negociación desde la introducción escrita por el redactor, como ya he comentado en el capítulo dos. Dicha negociación se relaciona también con el carácter implícito de esta introducción y al contrato de lectura en el que el redactor buscaba despertar en su lector la conciencia de que los relatos huarochiranos pueden persistir a través de su escritura. La conservación de estos se presenta como un esfuerzo consciente por parte del redactor, quien busca así mantener el recuerdo y enseñanza de estas historias indígenas. Asimismo, los motivos de la seducción y el engaño se descubren también a partir como estrategias de interacción y negociación entre personajes desde las primeras páginas del *Manuscrito*.

El engaño como estrategia de interacción en este texto ha sido relacionada con la figura arquetípica del *trickster*<sup>153</sup> o personaje embaucador, trámoso o impostor con gran

---

<sup>153</sup> Mantengo el término *trickster* en inglés porque el motivo ha sido conocido y estudiado extensamente en este idioma. Una posible traducción al español podría ser ‘embaucador,’ pero este término no conlleva todas las características e implicancias de la versión inglesa. El campo semántico en español incluye ‘trámoso,’ ‘embaucador,’ ‘impostor.’ Además, no debe confundirse la tradición del *trickster*, especialmente en la tradición nativo-americana, con la figura del pícaro de la tradición europea, específicamente española. Sin embargo, críticos como Paul Radin relacionan ciertos elementos comunes entre ambos tipos de personaje. Para más información, revisar el libro clásico de Radin en torno al tema, *The Trickster. A Study in Indian Mythology* (1956, publicado en 1954 en alemán por primera vez). Esta obra parte del famoso estudio de Carl Jung “On the Psychology of the Trickster Figure.” Para información ver la sección dedicada a esta figura en *Introduction to Mythology. Contemporary Approaches to Classical and World Myths* (2005) de Eva M. Thury y Margaret K. Devinney. Ver también el artículo de Klaus-Peter Koepping, “Absurdity and Hidden Truth: Cunning Intelligence and Grotesque Body Images as Manifestations of the Trickster” (1985).

astucia. Ya que estamos ante un aspecto de los estudios en torno al mito y a las tradiciones narrativas de ascendencia oral, es necesario incluir una breve explicación antes de pasar al análisis de los relatos. El personaje del *trickster* puebla probablemente la gran mayoría de tradiciones narrativas a lo largo de tiempo y de las culturas, siendo uno de los motivos más reconocibles que han permanecido fundamentalmente sin cambios radicales en su estructura y contenido. Presente en muchas y diversas culturas, puede considerarse como una forma temprana y arcaica del arquetipo que corresponde a las tradiciones de los nativos americanos, pero también es posible relacionar esta figura con Hermes o Mercurio, dios de la Antigüedad grecorromana.<sup>154</sup> En los mitos griegos y latinos, esta deidad se presenta como patrón de los ladrones e inventor de la mentira. Carl Jung menciona que este personaje presenta elementos típicos del *trickster*, entre los que se encuentran su afinidad por las bromas y chistes maliciosos, su capacidad de mudar de forma y apariencia y su aproximación a la figura del salvador. Dentro de la tradición judeocristiana también se puede encontrar una relación con el *trickster* pues, como señala Jung, ciertos aspectos de la representación del demonio, como el “simio de dios” que busca engañar, pero termina siendo engañado, concuerdan con el arquetipo del *trickster*.

El *trickster* como personaje muestra una gran astucia y en muchas ocasiones un conocimiento secreto. Usa su astucia o conocimiento para realizar bromas o tretas a otros personajes, pero también para desobedecer o invertir las convenciones sociales o normas. Además de la astucia como su característica esencial, el *trickster* también puede manifestar malicia o ser representado como un personaje ridículo. Pueden mostrar además signos de

---

<sup>154</sup> Jung señala que la figura arquetípica de Mercurius sería primitiva a la de los mitos grecolatinos. Además, relaciona la figura del *trickster* con personajes en las fiestas europeas del carnaval y las representaciones de destronamientos y alteración de las normas, especialmente con figuras como el ‘rey de los tontos’ o el ‘Papa de los tontos’.

presunción y alardeo y, en muchas ocasiones, se presentan como una figura que cuestiona la autoridad. En algunas tradiciones culturales la figura del *trickster* y la del héroe cultural se combinan, una característica de este personaje que se presenta muchísimo en el *Manuscrito*. Otro aspecto sumamente importante para este estudio es que muchos de los *tricksters* tienen poderes para cambiar de aspecto a voluntad, lo que se conoce como “*shape shifters*” o “cambiante de apariencia.”<sup>155</sup> Estas características pueden englobarse en dos facetas trascendentales del *trickster*, la anomalía y la ambigüedad, elementos que, como vemos enseguida, destacan en las interacciones de seducción y engaño en las que se desenvuelven las deidades o *huacas* huarochiranas, pero que también permean las interacciones interpretativas de los curas doctrineros con el texto. Estas facetas y su interpretación cristiana por el extirpador de idolatrías se destacan en el análisis que sigue y que se aproxima a una serie de capítulos del *Manuscrito*.<sup>156</sup>

El capítulo uno del *Manuscrito* introduce rápidamente un ambiente de caos, desorden y competencia a través de la presencia de dos dioses, *huacas*, que representan a los tiempos antiguos, los tiempos legendarios del mundo representado del *Manuscrito de Huarochirí*. El texto nos introduce a Yanañamca y Tutañamca, divinidades con gran influencia en la zona, pero al mismo tiempo, protagonistas durante un periodo de conflicto entre los *huacas*. Yanañamca y Tutañamca son mencionados para recalcar el hecho de que han sido vencidos por otro *huaca*, Huallallo Carhuincho, quien es a su vez será una de las figuras más

<sup>155</sup> En los estudios antropológicos e históricos en español suele usarse el concepto de metamorfosis para comentar este tipo de característica y atributo, con un énfasis en la evolución o el cambio dentro de un proceso mayor. Es en las ciencias naturales en las que el término en español tiene una acepción más concreta y de amplio uso. En mi análisis, he decidido usar los términos *trickster* y *shape-shifter* en inglés para mantener la cercanía a la amplia tradición de estudios en estos temas en las tradiciones mitológicas y para recalcar la importancia del cambio sobrenatural de forma.

<sup>156</sup> Tania Torres Oyarce ha realizado un análisis semiológico de una selección de capítulos del *Manuscrito de Huarochirí* y la presencia de personajes con características de *tricksters*, siguiendo los parámetros establecidos por Alguirdas Greimas (1976) y Joseph Courtès (1979).

resaltantes en el conjunto de tradiciones. En resumen, los dos primeros *huacas* representan un tiempo primigenio “muy antiguo” (45) del cual se presenta muy limitada información o descripción. Al comentar la victoria de Huallallo Carhuincho sobre Yanañamca y Tutañamca el narrador afirma que Huallallo se torna el animador de los hombres, al mismo tiempo que instaura la normativa de no consentir más de dos hijos por familia: uno, el preferido, sería criado por los padres, mientras que el otro sería devorado por Huallallo. A continuación, el capítulo describe la abundancia problemática del mundo dominado por Huallallo y anuncia la próxima narración de la lucha entre este dios y un *huaca* de suma importancia, Pariacaca. Pariacaca vence a Huallallo y logra asegurar el dominio religioso sobre la región. Adicionalmente, también se introduce la figura de Cuniraya, otro *huaca* de importancia en el área.

Los nombres de los *huacas* primigenios Yanañamca y Tutañamca se encuentran enlazados lingüísticamente al plano semántico de lo oscuro. *Yana* quiere decir ‘negro’ en quechua,<sup>157</sup> mientras que *tuta* significa ‘noche’.<sup>158</sup> Por otro lado, ambos nombres comparten el término *ñamca*, que parece ser una referencia a un antiguo culto en Huarochirí en el que la terminación *ñamca* o /*ñamuq/* se refiere a seres representantes de una “primera época de

<sup>157</sup> El significado de *yana* no ha variado significativamente desde que fue recogido en los diccionarios coloniales. En el diccionario de González Holguín se mantienen constantes las referencias a lo negro, ‘negro color moreno’ (366). En el *Lexicón* de Santo Tomás se incluye el vocablo ‘yanay’ para referirse a ‘prieto, lo mismo que negro’ (f140v), mientras que en la entrada para ‘negro’ se incluye como traducción ‘yana runa’ (f78v), por lo que puede entenderse que se refiere a un vocablo para referirse a un individuo de raza negra, lo que es indicado por el vocablo ‘runa’ u ‘hombre’. La edición de Jan Szemiński incluye diversas entradas para el término *yana*, mayoritariamente como un vocablo para referir lo oscuro (668). Los diccionarios contemporáneos de quechua que he consultado mantienen dos sentidos principales. El diccionario de la Academia de la Lengua Quechua (2005), además de incluir numerosas referencias del campo semántico de lo negro y lo oscuro como adjetivos, también incluye como sustantivos los significados de ‘novio, novia, pareja, amante’ (241). El diccionario de Clodoaldo Soto (2012) confirma estos dos últimos sentidos, tanto para el sustantivo, como para el adjetivo (213).

<sup>158</sup> En los diccionarios coloniales, Santo Tomás maneja los sentidos de ‘noche o obscuridad’ (175r, 578 en Szemiński), confirmándose el sentido de ‘noche’ en González Holguín (349). En el diccionario contemporáneo de la Academia de la Lengua Quechua se mantienen los sentidos de ‘noche’ como sustantivo y de ‘oscuro’ como adjetivo (205), mientras que el de Clodoaldo Soto utiliza el vocablo ‘noche’ (185).

caos y oscuridad” (Taylor 1987: 45n1). Referencias de la época pueden encontrarse en Betanzos, Santa Cruz Pachacuti, la *Tratado y relación de los errores* de Ávila, entre otros.

Gerald Taylor ha señalado que el nombre de los *huacas* es una referencia codificada por hablantes del quechua que conocían las estructuras del pensamiento andino como una señal de tiempos primigenios caóticos (1987: 45n1, 235n51). Así, en las dos primeras líneas de este capítulo se establece un mundo caótico en necesidad de cambio. El contexto de lucha por la dominación de este mundo en desequilibrio se intensifica con una oposición de valores simbólicos que puede ser apreciada a través de la decodificación de ciertos elementos de la tradición andina que caracterizan a los personajes en la historia con la que inicia este capítulo.

Es importante esbozar brevemente la línea cronológica que se inscribe en el mundo representado en el *Manuscrito de Huarochirí*. El texto remite a un pasado bastante lejano, “los tiempos muy antiguos” (45), que se sugiere en el texto quechua con la frase “Ancha ñaupa Pachaca” (44). Esta frase refiere a un pasado anterior al pasado en el que se inscribe el sujeto de la enunciación que abre el capítulo, el cual puede ser identificado con la subjetividad del escriba indígena. Como he desarrollado en el capítulo anterior, es bueno recordar que un indio ladino es aquel individuo que ha nacido como parte de la cultura andina, pero que ha aprendido a usar la tecnología de la escritura como una forma de sobrevivir en la sociedad colonial. Se ha señalado que en quechua es posible hacer referencia a este tipo de pasado, un pasado “vencido,” que se deja atrás y es superado por otros pasados para significar un momento muy antiguo en el tiempo. Este tiempo es similar a aquel que en la cronología de origen europeo se asocia con tiempos legendarios o eras

primigenias no marcadas por una temporalidad específica de hechos y fechas puntuales (Manga Quespi 1994: 177).

La época del huaca Huallallo Carhuincho corresponde también a un pasado remoto, pero posterior al de Yanañamca y Tutañamca. Sin embargo, el tiempo que Huallallo Carhuincho domina comparte muchas de las características de los tiempos primigenios como, por ejemplo, el significante de oscuridad. Es importante señalar que, aunque hay una gran abundancia de población humana y gran diversidad animal: “En aquel tiempo, los pájaros eran todos muy hermosos, los loros, y los caquis [deslumbrantes de] amarillo y rojo” (47). Yo interpreto que esta abundancia no es un signo del poder positivo de Huallallo. El texto recalca que la abundancia de población humana impedía una adecuada subsistencia: “Los hombres proliferaban tanto que, ([faltándoles espacio para sus sembradíos]), vivían en gran estrechez” (47). La referencia a la abundancia en la diversidad de las aves parece ser una señal de lo “salvaje” e “incivilizado” del mundo dominado por Huallallo. En una nota a pie de página al respecto Taylor señala que las menciones a los pájaros son referencias a loros, las aves representativas de la selva amazónica. Como desarrollaré más adelante, las referencias a la selva amazónica y sus comunidades suelen ser representaciones de otredad en referencia al sujeto andino hegemónico durante el dominio incaico. El redactor confirma que tanto esos pájaros como Huallallo son expulsados por Pariacaca a la región de los antis, vencidos por un representante de un mundo más poderoso. En este sentido considero que, a pesar de que la tradición oral andina con relación a Huallallo es ambigua y en ocasiones contradictoria, en esta tradición en específico Huallallo se manifiesta como un representante de un mundo primigenio en desequilibrio.

Los significantes de oscuridad se suman a un tiempo pasado primigenio para indicar una sociedad también en estado primigenio. Huallallo no es un *huaca* civilizador (en el sentido en el que lo son los fundadores de la dinastía inca Manco Capac y Mama Ocllo con su potencial organizador de las costumbres sociales, económicas, políticas y religiosas), aunque el texto sí resalta su poder animador, es un *huaca* que anima o tiene la capacidad de dar *camac*.<sup>159</sup> Los diccionarios coloniales tempranos, el *Lexicón de Santo Tomás* (1560) y el *Vocabulario de González Holguín* (1608), asimilan la raíz quechua *cama-* a nociones de “pecado” y, al mismo tiempo, “Dios” (*Camak*). Quizá uno de los mayores problemas con las traducciones de términos andinos en estos diccionarios es que privilegiaron un sentido que posibilitara su asimilación a un concepto religioso cristiano para que fueran útiles en el proceso de evangelización de los indios. Para los predicadores cristianos era muy importante sincronizar importantes conceptos religiosos cristianos con conceptos indígenas como *camac*, que se asoció con la idea cristiana de “dios creador;” mientras que *camaquenc* o *camaynин* se utilizaron para definir la idea de ‘ánima’ o ‘alma.’ Frente a estos problemas de traducción del quechua al español, el Inca Garcilaso de la Vega aclaraba en el segundo capítulo del libro segundo de sus *Comentarios Reales de los Incas* (1609) que *camac*, en relación con el término *pacha*, se debe entender como aquello que da “ser, vida, aumento y sustento” (1943: 66) a la Pachamama, la madre tierra. En este sentido, el término aludía a la invocación de una fuerza eficaz que era capaz de animar seres y estados: “la transmisión de una fuerza vital de una fuente animante” (Taylor 1987: 24). Es decir, gracias al *camac* los

---

<sup>159</sup> Mi explicación del término *camac* proviene tanto del glosario incluido en la traducción y edición que hace Taylor del *Manuscrito*, así como de su artículo “Camac, camay y camasca en el manuscrito quechua de Huarochirí” (2000).

seres humanos, la naturaleza y todas las cosas existentes tenían las competencias necesarias para realizarse y cumplir con el rol que correspondía a su naturaleza.

El concepto de *camac* ayuda a comprender a los *huacas* como personajes con el potencial de ser y de actuar, con un rol actancial<sup>160</sup> que cumplir. Al invocarse la idea de *camac*, ésta se configura como una fuente de vitalidad que da la fuerza a objetos o sujetos que reciben dicha vitalidad y, por lo tanto, empiezan a existir/vivir. Los y las *huacas* son portadores de *camac* en mayor o menor cantidad según lo cual se instaura una situación en ascendencia o declive de su posición de poder con respecto al mundo con el que interactúan. De esta manera, se puede asegurar que la cantidad o proporción de *camac* que un huaca tiene para disponer no solo define la competencia de dicho *huaca* sino también es vital para entender los procesos de interacción social y de estabilización de las jerarquías de poder entre las *huacas*.

Como señalé antes, Huallallo porta un *camac* animador, pero también corresponde a la figura de un *huaca* poderoso, pero parte de un mundo previo a la organización de las sociedades humanas con una sofisticada organización cultural (en el mundo representado de la tradición). El relato confirma esta condición del *huaca* cuando describe sus prácticas caníbales y las expectativas para sus seguidores: Huallallo no consentía que los hombres engendrasen más de un hijo, por lo que los padres debían ofrendar al segundo hijo como comida/ofrenda para este *huaca*. En este sentido, el texto sugiere que la humanidad bajo la dominación de Huallallo se encontraba ante la urgencia de un cambio. Dicha urgencia se

---

<sup>160</sup> Entiendo el rol actancial según la definición dada por Algirdas Greimas y Joseph Courtés. El actante, aquel que realiza o sufre el acto narrativo, puede asimilarse a ciertos estados narrativos a lo largo de su recorrido narrativo, lo que se conoce como roles actanciales. Dichos roles actanciales se definen “en función de la posición del actante dentro del recorrido narrativo y del particular vertimiento modal que adopte el propio actante” (1982: 23). Estas modalidades son el *querer-hacer*, el *saber-hacer* y el *poder-hacer*. El rol actancial se asocia también al rol temático (que estructura el sentido del discurso).

confirma de manera simbólica a través de la mención del número cinco. El relato asegura que en aquella época antigua los hombres resucitaban solo cinco días después de morir, y que los cultivos también maduraban a los cinco días. En el mundo andino, el cinco es una marca de totalidad y del cumplimiento de una era y muestra así potencial para el advenimiento de un *pachakutiy*, la inversión del mundo, que cambie el *status quo* dominante (un liderazgo religioso en este caso).<sup>161</sup> Adicionalmente, es posible encontrar la presencia de un desequilibrio en el mundo representado en este relato, que se señala por medio de la proliferación de hombres y la falta de espacio para la agricultura y la subsistencia: “Los hombres proliferaban tanto que ([faltándoles espacio para sus sembradíos]), vivían en gran estrechez” (47). En aparente paradoja, el desequilibrio agrícola y poblacional no solo se expresa bajo la figura de la escasez sino también bajo la forma del exceso ya que el texto resalta la presencia de la belleza excepcional en las aves de la zona: “En aquel tiempo, los pájaros eran todos muy hermosos, los loros, los caquis [deslumbrantes de] amarillo y rojo” (47). Taylor explica la dicotomía escasez y exceso en este pasaje en términos de correspondencia con el escenario clásico de *purun pacha*. Este escenario es reconocido como un tiempo primigenio en el que domina el caos y la confusión.<sup>162</sup> En el *purun pacha* del *Manuscrito de Huarochirí* el lector encuentra condiciones ideales de fertilidad, facilitadas por los sacrificios humanos del segundo hijo que se ofrece a Huallallo. Esta práctica, a su vez, implica que había un exceso de población que había que equilibrar. Taylor interpreta también la referencia a la presencia de tierras de cultivo en las montañas, más allá de los

---

<sup>161</sup> Comunicación personal con Manuel Larrú a lo largo de las clases y ayudantías de cátedra de la especialidad de Literatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, entre 2006 y 2010.

<sup>162</sup> Clements R. Markham ofrece en *Narratives of the Rites and Laws of the Yncas* la traducción de *purun pacha* como ‘heathen times,’ que puede ser entendida como ‘tiempos paganos,’ además de usar también el sentido de ‘savage’ o ‘salvaje’ (1873: 70).

terrenos tradicionales de cultivo a lo largo del valle, como una señal de emergencia para la agricultura en Huarochirí. Asimismo, estas señales de desequilibrio que incluyen emergencia, escasez y exceso constituyen el escenario necesario para el advenimiento de un *pachakutiy*.

Una tercera era en la cronología huarochirana está signada por la presencia de Pariacaca, uno de los principales *huacas* y deidades de la zona. Dentro de la cosmovisión andina Pariacaca es considerado como una divinidad de la sierra central del Perú, cuya adoración data de tiempos previos a la dominación inca, probablemente como parte de las tradiciones de la etnia Yauyos (Salomon 1991: 6). La presencia de este *huaca* en el *Manuscrito* se plantea de una manera inusual y difícil de comprender para el pensamiento lógico occidental que entiende el mundo según una concepción lineal del tiempo. Pariacaca aparece citado en la colección de tradiciones huarochiranas antes de su nacimiento mítico. Se le menciona por primera vez en el primer capítulo del texto mientras que su nacimiento se narra en el capítulo cinco. Como se verá más adelante en el análisis respectivo de este relato, se cuenta que Pariacaca nació de cinco huevos de donde salieron cinco hombres que inmediatamente se pusieron a caminar. Un hombre, que según la tradición es el hijo de Pariacaca, presencia el nacimiento del *huaca*—y, como vemos más adelante, este hombre simboliza a su vez a los seguidores del culto de esta divinidad. Pariacaca es también el nombre de un importante nevado de la zona que se consideraba (y considera todavía) como una montaña tutelar y un protector de la región de Huarochirí y sus habitantes. Según Taylor, Pariacaca está también asociado con el culto de Pachacamac,<sup>163</sup> una de las

---

<sup>163</sup> He mencionado en el primer capítulo que Pachacamac era el dios más importante de la costa central y su culto eventualmente se extendió a una gran parte del territorio andino dominado por los Incas. Su adoratorio y oráculo fue uno de los más visitados durante tiempos prehispánicos y coloniales. En las referencias y tradiciones que han llegado hasta nosotros esta divinidad comparte muchas de las características de los dioses

divinidades más importantes del mundo andino prehispánico. A su vez, Pariacaca ejerce poder sobre fenómenos naturales como las lluvias y el rayo (Rostworowski 2007: 47-8), los mismos que se asocian con elementos significantes del *pachakutiy*, como se ve más adelante.

Como se ha visto, el capítulo primero establece el tiempo primigenio de los *huacas* ancestrales como el contexto en el cual se da un encuentro conflictivo entre Huallallo y Pariacaca. Este conflicto inicia el motivo del desafío,<sup>164</sup> estudiado por Enrique Ballón Aguirre y que presenta tiene diversas manifestaciones a lo largo del *Manuscrito de Huarochirí*. Según el relato, la llegada de Pariacaca inaugura una nueva era que implica que la lucha simbólica entre Pariacaca y Huallallo produzca un *pachakutiy* para invertir el mundo, como se explicará más adelante a través del análisis de algunos de los relatos. La rivalidad y batallas entre Huallallo y Pariacaca se dan a lo largo los capítulos siguientes (específicamente, el capítulo 9 del *Manuscrito* narra una de las luchas entre ellos, en la cual Pariacaca vence a Huallallo a través de una inundación. El efecto de dicha inundación originó la laguna de Mullucocha, localizada en lo que hoy se conoce como la provincia de Yauyos, actual departamento de Lima.)

---

ausentes o indiferentes. Además, es una deidad relacionada al mundo de abajo y a poderes ctónicos (relacionados a los movimientos sísmicos). Pachacamac es también considerado como una divinidad que tiene el potencial de mover el mundo (en relación con su poder ctónico), pero la tradición en torno a su adoración también incluye la posibilidad de “invertir el mundo” a la manera de un *pachakutiy*, “aquel que hace temblar la tierra” (Rostworowski 2007: 45)

<sup>164</sup> Ballón utiliza el término “desafío” para categorizar momentos en los que dos o más personajes establecen un reto o competencia entre ellos con una finalidad o ganancia determinada. En mi análisis, yo he decidido conceptualizar estos momentos bajo la idea de competencia o competitividad, pues esta definición, según el *DRAE*, incluye la **capacidad** de competir en dicho desafío. En este sentido, se verá cómo las habilidades y conocimientos intrínsecos y/o adquiridos de las *huacas* y otros personajes son un elemento de suma importancia en la resolución de los desafíos. Por otro lado, también me gustaría argumentar cómo la “competencia” o habilidad del ayudante indígena en su rol como escriba constituye un factor vital en su posición en el mundo colonial, pero también en la escritura y mantenimiento no solo de estas tradiciones, sino también en la pervivencia de un modo de conocimiento indígena. Parte de mi reflexión en torno a cómo entiendo el concepto de competitividad proviene de la definición de *challenge*, según el *Oxford English Dictionary*. Ampliaré mis ideas en torno a este concepto en el capítulo 4.

Además de introducir los motivos principales que caracterizan el mundo representado de Huarochirí (competencia entre *huacas* antagonistas, destrucción de mundos y al grupo humano representativo para dar cabida a un mundo nuevo), la presencia de un mundo primigenio y “antiguo” y de un mundo posterior o “nuevo”), el primer capítulo del *Manuscrito* también introduce referencias a un sujeto “otro.” Huallallo Carhuincho no es solo un representante del pasado y de una humanidad no civilizada, también se le relaciona con el “otro no andino” que las crónicas españolas identificaron con los grupos humanos al este de la cordillera de los Andes: los habitantes de la cuenca del río Amazonas o “antis.” Desde las primeras crónicas españolas (Pedro Cieza de León en su *Crónica del Perú*, José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* y Gaspar de Carvajal en su *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana*) y de autoría indígena y mestiza (Guamán Poma de Ayala, Inca Garcilaso de la Vega) sobre los Andes y Sudamérica, la Amazonía y sus habitantes han sido representados como espacios y hombres ininteligibles o desconocidos y se les atribuyó características del hombre salvaje en un entorno amenazante e incivilizado. Esta caracterización de los antis se debe en parte a su continua resistencia en dejarse someter al poderío y control de grupos dominantes andinos incluyendo los incas y luego los españoles.<sup>165</sup> Adicionalmente, la selva amazónica también es considerada como un espacio de huida al que escapan los miembros de los grupos humanos previos a la historia y la civilización que fueron vencidos por el representante o divinidad que protege a la nueva generación humana. Una referencia al mundo de los antis se cita en el primer capítulo del *Manuscrito* de la siguiente manera: “En aquel tiempo, los pájaros eran todos muy hermosos, los loros, los caquis [deslumbrantes] de

---

<sup>165</sup> Más información sobre las visiones coloniales de la Amazonía, remitirse al libro de Fernando Santos: *Etnohistoria de la Alta Amazonía: siglo XV-XVIII* (1992).

amarillo y rojo. Cuando más tarde apareció otro huaca llamado Pariacaca, esos [pájaros] fueron expulsados, junto con todas [las demás] obras de [Huallallo Carhuincho] hacia [la región de] los antis” (47-49).

El primer capítulo también introduce la figura de otro importante *huaca*, Cuniraya Huiracocha. El sujeto de la enunciación (sea el redactor indígena y/o la voz de la tradición oral) no asegura saber si Cuniraya es posterior o anterior a Huallallo o Pariacaca. La etnohistoriadora María Rostworowski relaciona a Cuniraya con la gran divinidad civilizadora del sur andino, Huiracocha.<sup>166</sup> Cuniraya se planteaba como un dios regional que, en la cosmovisión del *Manuscrito*, se presenta como un dios civilizador y, por ende, como una figura fundamental para la instauración de rituales comunitarios con prácticas como los pagos a la tierra o actividades tejedoras.<sup>167</sup>

Una vez introducido Cuniraya Huiracocha en el primer capítulo, este huaca asume el rol protagonista en el capítulo dos: “Había también otro huaca que se llamaba Cuniraya. No sabemos muy bien si éste existía antes o después [de Huallallo] y de Pariacaca” (49). Cuniraya es un huaca que todavía representa a los tiempos antiguos, sobre todo por su accionar civilizador y su efecto ordenador sobre el mundo representado.

El capítulo dos de las tradiciones orales reunidas en el *Manuscrito de Huarochirí* enfatiza la interacción de Cuniraya Huiracocha con el mundo representado y constituye el

---

<sup>166</sup> Huiracocha (también conocido como Wiracocha o Viracocha) es una de las divinidades más conocidas del panteón andino, especialmente porque los religiosos cristianos lo consideraron como el más adecuado para explicar y asimilar el concepto de Dios como divinidad única y creadora. Sin embargo, como señala Rostworowski, es importante aclarar que el monoteísmo no existió en el mundo andino prehispánico y que Huiracocha no tuvo un rol creador en la cosmovisión andina a pesar de la interpretación que le dieron los cronistas hispánicos. Junto al culto al sol, el culto a Huiracocha fue uno de los más importantes en el mundo andino. Aún así los mitos de origen andinos señalan que la creación de los hombres se originaba en lugares de origen específicos o *pacariscas* (*pacarinas*). Para más información sobre Huiracocha ver Rostworowski 2007.

<sup>167</sup> Cuniraya es descrito en este primer capítulo como un dios importante para los tejedores. Rostworowski lo confirma como uno de sus dioses tutelares (2007: 35).

relato más popular de esta colección. La historia nos remonta a los tiempos primigenios, en los que el importante *huaca* Cuniraya Huiracocha recorre el mundo, aparentando ser un hombre muy pobre, pero ocultando su verdadero ser de poderosa deidad. En uno de sus viajes se encuentra con la *huaca* femenina Cahuillaca, muy hermosa y admirada por los otros *huacas* masculinos. Sin embargo, Cahuillaca no desea involucrarse sexualmente con ningún varón. Cuniraya la desea, pero debido al poco interés de Cahuillaca en relacionarse con un varón, decide poseerla a través de una treta y usa sus poderes para convertirse en un pájaro. De esta manera, deposita su semen en una lúcuma madura y logra que Cahuillaca pruebe la fruta sin saber que quedará embarazada de Cuniraya. Nueve meses pasan y Cahuillaca da a luz a su hijo, a pesar de nunca haber tenido sexo con un hombre.

Luego de un año, Cahuillaca convoca a todos los *huacas* para saber quién es el padre. Ninguno reconoce la paternidad de su hijo y ella decide que el bebé será el que señale a su padre. El bebé se dirige con alegría a Cuniraya, quien mantiene su apariencia de miserable para así no ser descubierto. Cahuillaca se horroriza de haber concebido un hijo con un pobre y miserable hombre y huye con su bebé en brazos. Durante los intentos de Cuniraya de mostrarle su verdadero ser y de alcanzarla, el *huaca* reparte dones y condenas a los animales que lo animan o desaniman en su persecución. Finalmente, Cuniraya llega al borde del mar, en donde descubre que su amada y su hijo han sido convertidos en piedras (islas) al intentar huir de él en lo profundo del mar.

Después de la pérdida de Cahuillaca, Cuniraya se dirige a donde viven las hijas y esposa del poderoso Pachacamac, divinidad del importante adoratorio y santuario del mismo nombre en la costa central del Perú. Su esposa, Urpayhuachac, ha decidido visitar a Cahuillaca. Cuniraya, encolerizado, decide violar a la hija mayor. Intenta hacer lo mismo

con la menor, pero ésta se transforma en paloma y logra huir. Cuniraya, furioso con Urpayhuachac, decide arrojar al mar los peces que mantenía la diosa en su casa, dotando así el mar de peces. Cuando la diosa conoce las acciones de Cuniraya decide realizar una treta para así poder vengarse, pero Cuniraya logra escapar victorioso.

A través del breve resumen de la tradición es posible reconocer los elementos de la tradición del *trickster* en ella. De manera similar a ellos, Cuniraya es presentado como una figura engañadora, que se disfraza como un pobre mendigo con la probable intención de someter con pruebas morales y de carácter a los habitantes de los pueblos que visita. En muchos de estos pueblos Cuniraya es rechazado por su apariencia de hombre pobre: “Dicen que en los tiempos muy antiguos, Cuniraya Huiracocha, convertido en hombre muy pobre, andaba paseando con su capa y su cusma hechas harapos. Sin reconocerlo, algunos hombres lo trataban de mendigo piojoso” (53). Sin embargo, pronto se revela que su verdadera naturaleza es ser portador de *camac*, el poder para animar a las comunidades del mundo representado en el *Manuscrito*.

Como he señalado antes, el concepto de *camac* implica la activación del potencial innato en aquellos que reciben esta fuerza vital para cumplir con el rol necesario en el *pachakutiy*. En este sentido, el relato de este *huaca* podría activar el potencial religioso de sus seguidores. La tradición de Cuniraya inscribe y perpetúa la instauración en rito del origen de su génesis y el derrotero de su culto, empezando por la presentación del héroe como un pobre individuo sin familia o amistades que a lo largo de los relatos del *Manuscrito* adquiere seguidores y reafirma su culto. El potencial para activarse como un *huaca* digno de culto se encuentra en el énfasis activo de su palabra, cómo su palabra realiza cosas: “Con su sola palabra [preparaba el terreno para] las chacras y consolidaba los andenes. Con nada más

que arrojar una flor de *cañaveral* llamado pupuna abría una acequia desde su fuente” (53).

La palabra de Cuniraya posibilita la agricultura y también la gestación de sofisticados sistemas de cultivo como los andenes y el manejo y administración de los recursos hídricos, un tema recurrente en los relatos orales a discutir. Ahora bien, debido a su disfraz de hombre pobre, Cuniraya *parece* pobre y sin poder, pero su verdadero ser y esencia de poderoso dios contradice su apariencia. Por ejemplo, él hace cosas con palabras<sup>168</sup> y anima el mundo para que éstos alcancen su verdadero potencial, es decir, la capacidad de realizar al más alto nivel posible las cualidades inherentes del sujeto u objeto afectado por el poder de Cuniraya. Por lo tanto, la tensión contradictoria entre ser y parecer<sup>169</sup> que se despliega en este relato sobre el *huaca* es una estrategia discursiva que permite explicar el ordenamiento del mundo y el equilibrio en la repartición del poder entre las diversas divinidades que

---

<sup>168</sup> Con “hacer cosas con palabras” me refiero a la teoría del lenguaje de J. L. Austin, en la cual lo que un individuo expresa no solamente presenta información, sino también la realización de actos a través de la palabra hablada. Conocida también como *speech acts* o “actos de habla,” en la cual se puede analizar el discurso en tres niveles: el acto locutivo es el acto de habla en sí mismo, el hecho de la expresión verbal como facultad humana. El acto ilocutivo expresa, además de la información incluida, la intención del hablante y la finalidad que conlleva su mensaje. Finalmente, el acto perlocutivo es aquel que incluye los efectos o consecuencias de los actos ilocutivos, además de la reacción ante la expresión verbal por el público receptor, es decir, el lograr que alguien haga o realice algo impulsado por el efecto de las palabras. Mi uso de “hacer cosas con palabras” en el *Manuscrito de Huarochirí* en general, y en la representación de Cuniraya en particular, se refiere al poder de este *huaca* de producir actos de creación a través de la palabra, pero también de generar efectos y consecuencias a largo plazo en la sociedad a la que influye. Su palabra genera cambios en el medio ambiente, en los otros *huacas*, en los animales, pero sobre todo en la sociedad humana que ha desarrollado esta rica cosmogonía a su alrededor. Para más información en la teoría de los actos de habla, revisar *How to do things with words* (1962) de John L. Austin y el artículo sobre *speech acts* (1964), de John Searle.

<sup>169</sup> Al hablar de la dinámica del ser/parecer uso la terminología semiótica de Greimas y Courtés. La dicotomía “ser/parecer” tiene diversas acepciones en semiótica, pero la que me parece posible de ser utilizada en el análisis de los relatos del *Manuscrito* es como parte del esquema de la inmanencia. Estas dos categorías son parte de eje de la inmanencia, en el cual uno de los ejes, el del “ser” (*être* en francés y *being* en inglés) es la categoría de la veridicción, mientras que el parecer (*paraître* en francés y *seeming* en inglés) pertenece al eje de la manifestación. El término “parecer” está en relación de contrariedad con el ser. “La doble operación, que tiene por efecto la aserción de los términos parecer y ser, produce el término veridictorio complejo llamado verdad (que caracteriza un estado del cual se dice que «parece» y «es» al mismo tiempo)” (Greimás y Courtés 1982: 300). La veridicción está constituida por la correlación de dos esquemas: el esquema parecer/no-parecer, conocido como el de la manifestación, y el esquema ser/no-ser, el de la inmanencia. Está dinámica entre algo que “parece” y que “es” al mismo tiempo, que debe probarse a sí mismo en constante interacción con otros sujetos es uno de los aspectos más curiosos de muchos de los relatos de Huarochirí y, curiosamente, en mi opinión es también una de las grandes ansiedades de la heterogénea identidad peruana.

compiten por la hegemonía religiosa, pero también por la influencia cultural sobre los grupos humanos de los Andes centrales. Se puede conjeturar entonces que, si Cuniraya no usara un disfraz de miseria durante sus paseos por el mundo, se vería acosado constantemente para ejercer su poder de manera desproporcionada, como el capítulo uno del *Manuscrito de Huarochirí* deja entrever. De esta manera la tensión discursiva entre el ser/parecer del personaje constituye un recurso de equilibrio y distribución de los efectos que su palabra y su poder-hacer tienen sobre el mundo representado, que podría basarse, a su vez, en una manifestación de la organización binaria andina.<sup>170</sup> Cuniraya es una divinidad dual, parece una cosa, pero es otra, su poder activo se complementa con la carencia que su “parecer pobre y miserable” contradice.

En referencia a esta caracterización de Cuniraya es interesante considerar las reflexiones de Claude Lévi-Strauss sobre el *trickster*, al que ve como una figura mediadora por dos razones. La primera tiene que ver con su personalidad contradictoria e impredecible y la segunda, con su metamorfosis en ciertos animales. La personalidad contradictoria de Cuniraya se manifiesta en lo que parece ser y en lo que en realidad es. Su carácter impredecible se observa en la manera cómo el *huaca* interactúa con los animales que encuentra en su persecución de la huaca Cahuillac, en la violencia sexual que ejerce contra la hija de Urpayhuachac, en su arrebato de destruir las *cochas* (cuerpos de agua) de la diosa

---

<sup>170</sup> La organización binaria del mundo andino es otro de los aspectos estudiados por Tom Zuidema. La primera clasificación binaria encontrada en la cultura andina por Zuidema fue la referente a la distinción entre los denominadores *saya*, ‘vertical’, y *suyu*, ‘parcialidad’ o ‘partición’. “*Saya* implica una división jerárquica en las unidades políticas y en las tierras cultivadas en una comunidad” (Zuidema 1989: 221), mientras que *suyu* se utiliza en referencia a la división de la tierra fuera de la comunidad y al servicio cíclico. En la oposición de ambos términos, *saya* tiene una connotación masculina y fálica, mientras que *suyu* tiene una connotación femenina. La segunda clasificación binaria se refiere a las categorías sociales *anan* ‘arriba’ y *urin* ‘abajo’, que a su vez están relacionadas entre sí con las ideas de “más alto” o “mayor” y “más bajo” o “menor”. “El denominador *saya* sólo admite una distinción binaria, jerárquica y vertical; el denominador *suyu* admite una distinción horizontal y espacial (222).

marina y en la forma cómo su astucia lo torna en agente de resultados impredecibles (el arrojar los peces de Urpayhuachac al mar tiene como consecuencia el origen de la fauna marina o la manera cómo se libera de peligros con su astucia, como se ve cuando dice que necesita orinar, pero utiliza esta astuta distracción para escapar de la trampa de Urpayhuachac). El segundo aspecto que Lévi-Strauss observa en el *trickster* es su caracterización usual bajo la figura de un cuervo o un coyote en la tradición nativo-americana. Estos animales, según el antropólogo francés, actúan como mediadores entre la vida y la muerte al ser animales carroñeros. La oposición vida/muerte también se relaciona de manera análoga con prácticas de subsistencia tales como la agricultura y la caza y su posición en el ciclo vital. La agricultura se relaciona con el hecho de dar vida (Cuniraya es uno de los *huacas* involucrados en el desarrollo de la agricultura en el mundo andino), mientras que la caza se asocia con la muerte. El cuervo y el coyote no son ni herbívoros ni animales de caza sino animales carroñeros. Esta característica los torna en mediadores con carácter ambivalente en el ciclo vida/muerte ya que para sobrevivir consumen animales muertos. Lévi-Strauss explica esta mediación ambivalente en los siguientes términos: "Thus, the mediating function of the trickster explains that since its position is halfway between two polar terms he must retain something of that duality, namely an ambiguous and equivocal character" (441).

Esta contradicción de personalidad en Cuniraya a través de su poder y capacidad activadora del *camac* se relaciona también con la soberbia como una característica de su personalidad (como se refleja al mencionar que disfruta humillando a los otros *huacas*): "Así realizando toda clase de hazañas andaba humillando a los demás huacas locales con su saber" (55). El original en quechua utiliza un término bastante severo para mostrar la

actitud de Cuniraya: “allquchaspa” (54), que puede traducirse literalmente como ‘tratando como perros’.<sup>171</sup> Como he señalado antes al introducir la figura del *trickster*, uno de sus rasgos es la presunción y el alardeo, los que creo pueden ser considerados como características atribuidas a la representación de Cuniraya. El alardeo y la presunción de Cuniraya pueden verse cuando Cahuillacca finalmente descubre la paternidad de su hijo. Mientras ella huye desesperada el poderoso *huaca* exclama “¡Ahora sí me va a amar!... ¡mira aquí! Ahora soy muy hermoso” (61) mientras cambia de forma y se viste con su traje de oro. Según el *DRAE*, una actitud soberbia se define de la siguiente manera: “Satisfacción y envanecimiento por la contemplación de las propias prendas con menospicio de los demás.” Dicha actitud puede verse claramente en la humillación que Cuniraya impone sobre los otros huacas. Una definición adicional del *DRAE* destaca el “exceso en la magnificencia, suntuosidad o pompa, especialmente de un edificio.” Esta última acepción puede identificarse en la especificación del traje de oro que viste Cuniraya para impresionar a Cahuillacca. Por otro lado, tanto la actitud de Cuniraya con las otras *huacas* (su afán por humillarlos) y su necesidad de mostrar su poder a través de sus ropas de oro pueden ser interpretadas como manifestaciones de presunción, soberbia y arrogancia, características que han sido señaladas como parte de la caracterización del *trickster*.

Es interesante que el escriba indígena haya decidido resaltar la constante humillación de los otros *huacas* por Cuniraya, en oposición al valor cristiano de la humildad. De diferente manera, Ávila en su *Tratado y relación de los errores* decide no resaltar o condenar el pecado cometido por Cuniraya, pero sí en cambio enfatizar las características que lo acercan más aún

---

<sup>171</sup> El sufijo –cha es considerado como un diminutivo, afectivo-despectivo y verbalizador, siendo en este caso usado para enfatizar el desdén y desprecio del hablante. Salomon incluye una referencia a este término: “literally, ‘making dogs of them’. ‘Dog’ is consistently a term of abuse in the manuscript” (1991: 46n43).

a su caracterización como un personaje engañador y astuto: “Y con su mucho saber hacía tretas y burla a las huacas” (2009: 194). Es interesante que el redactor indígena hiciera énfasis en la soberbia de Cuniraya mientras que Ávila, religioso sumamente interesado en resaltar los errores y aspectos negativos de la religión indígena y sus seguidores, no resaltó este aspecto en su caracterización del *huaca*. Una respuesta hipotética a esta diferencia es que el escriba andino decidió presentar ciertos aspectos de la religión indígena bajo una luz un poco más negativa para responder a la sanción del extirpador que controlaba su acto de enunciación. Observo esto especialmente cuando se trata de rasgos de los personajes que no se consideraban esenciales para el desarrollo del relato o del culto. En contraste, no he encontrado menciones explícitas a la soberbia y astucia como una falta moral grave en el mundo andino prehispánico y colonial.

En el relato del capítulo dos el redactor introduce abruptamente un nuevo personaje, Cahuillacá, una huaca femenina en la que confluyen varias características interesantes de lo sagrado andino. El primer elemento que se resalta en la descripción de Cahuillacá es su virginidad, que constituye la característica más importante del personaje. El texto original en quechua utiliza el término en español ‘donzella’ para caracterizar a la huaca. El *Diccionario Crítico Etimológico del Castellano* de Joan Corominas señala que ‘doncella’ proviene del latín vulgar ‘domnicella.’ (1984: 530). Además, el diccionario *Tesoro de la Lengua Castellana* de Sebastián de Covarrubias señala que ‘doncella’ se refiere a la “mujer moza, y por casar... la que no ha conocido varón” (1611: 221). La consulta en el buscador en línea del *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* se limita a señalar que la definición para esta palabra es ‘Mujer virgen.’ El *Diccionario general etimológico de la lengua española* de Roque Barcia define ‘doncella’ como “la mujer que no ha conocido varón” (884). Finalmente, el *Diccionario de*

*Autoridades* (1732) de la Real Academia Española señala para el término ‘doncella’: “La mujer que no ha conocido varón”, resaltando como parte del significado de la palabra referencias al término latino “Domicela por estar recogida y encerrada en casa”. Podemos entonces afirmar que el relato caracteriza a Cahuillac como una mujer virgen y sin experiencia sexual.<sup>172</sup> En el texto no solo se destaca la virginidad de la huaca, sino que también se señala su belleza y el deseo que despierta en los otros *huacas*, aunque ella no los acepte. En las líneas que siguen se vuelve a posicionar la virginidad de Cahuillac como su atributo principal, en referencia al deseo que despierta en los hombres: “Pero ella siempre los rechazaba. Sucedió que esta mujer, que nunca se había dejado tocar por un hombre, estaba tejiendo debajo de un lúcumo” (55).<sup>173</sup> La agencia que manifiesta Cahuillac en su desinterés en relacionarse sexualmente con otros *huacas* es un aspecto interesante en la caracterización de este personaje, especialmente cuando se le representa en una actividad tradicionalmente vista como femenina como lo es el tejido.<sup>174</sup> Cabe observar que en el *Tratado y relación de los errores*, Ávila decide resaltar el rechazo que Cahuillac hace de los huacas ante sus avances más que su condición de doncella, la cual solamente es mencionada una vez: “Y esta era hermosísima, por cabó y justamente doncella,

---

<sup>172</sup> Es interesante que el *Manuscrito de Huarochirí* resalte la condición virginal de Cahuillac, mientras que unos capítulos más adelante se dedica cierto protagonismo a las anécdotas y comentarios en torno a la sexualidad de la *huaca* femenina Chuquisuso y su importancia para la vida de las comunidades aledañas. Una posible interpretación ante la diversidad de miradas en referencia a la práctica de la sexualidad en el mundo andino puede continuarse a través del análisis de los relatos orales contemporáneos. Para más información revisar el libro que ha dedicado Alejandro Ortiz Rescaniere al tema: *Sobre el tema de la pasión. Mitología andino-amazónica* (2004).

<sup>173</sup> En una nota a la traducción al inglés, Salomon señala que el término en quechua usado para referirse a la virginidad de Cahuillac es “chancaycohicupsa,” que traduce al inglés como “this woman, who had never allowed any male to fondle her” (9). Salomon precisa que este concepto todavía mantiene un tono sexual en el quechua moderno. La traducción de Arguedas imprime cierta informalidad al episodio: “sin haber permitido que ningún hombre cruzara las piernas con las de ella” (1966: 24). González Holguín identifica en su *Diccionario* que los verbos relacionados con este término implican ‘manosear o palpar livianamente’ (1608: 86).

<sup>174</sup> Es necesario precisar que la actividad textil en el mundo andino no es una práctica exclusivamente femenina, como puede verse incluso en la actualidad en los expertos tejedores masculinos de la isla Taquile, el lado peruano del Lago Titicaca, una de las pocas comunidades quechua en una zona de mayoría Aymara.

así que muy pretendida y solicitada de diversas Huacas e ídolos principales, nunca quiso condescender con ninguno” (2009: 194).

La representación de Cahuillaca es otra instancia en las que es posible interpretar una manipulación por parte del redactor indígena. La huaca femenina está marcada por significantes en apariencia opuestos, sexualidad y pureza. Por un lado, Cahuillaca es profundamente deseada por los dioses que la rodean. Por otro, ella ejecuta cierta agencia al rechazar los constantes intentos de sus contrapartes masculinas de unirse con ella, presentándose así como una mujer esquiva. Para los *huacas*, representantes de un pasado idolátrico según el extirpador y su línea de pensamiento, Cahuillaca representa una sexualidad natural,<sup>175</sup> pero para los potenciales lectores en la jerarquía eclesiástica católica, es casi imposible separar su caracterización del universo semántico de la pureza y la castidad en el cual el redactor indígena la coloca. ¿Qué tanto de esta caracterización corresponde a un proyecto de Ávila o de la Iglesia católica para representar a esta *huaca* como pura y virginal en contraposición a representaciones posteriores de las otras huacas femeninas? Es interesante encontrar este contraste entre Cahuillaca y otros personajes femeninos presentes en el *Manuscrito*, pues las últimas encajan en la representación de lo indígena femenino como sexual y descontrolado.<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> La representación de Cahuillaca en el *Manuscrito* me hace pensar en las diversas connotaciones mitológicas y judeocristianas en torno a una sexualidad femenina natural, previa a lo que se puede llamar una sexualidad femenina social, con el objetivo de formar una familia. En esta línea, Cahuillaca me recuerda a la representación de Eva antes de probar el fruto del árbol de la ciencia y el conocimiento, pero también de Afrodita en la mitología griega, Astarté en la fenicia, Freya en el folklore nórdico y Lakshmi en la tradición hindú (me llama especialmente la atención las referencias a las discusiones y separaciones de esta diosa y su pareja). Este es un elemento que permite conexiones entre Cahuillaca y otras diosas, la separación con el marido. En el caso de diosas como la egipcia Isis, Freya y Afrodita, quienes recorren el mundo en busca de marido, puede considerarse un paralelo interesante cómo Cahuillaca intenta huir de su pareja y es la divinidad masculina quien recorre el mundo buscándola.

<sup>176</sup> El tono y las descripciones de *huacas* femeninas que cargan un fuerte componente sexual se leen de manera ambigua, oscilando entre la obvia descalificación de su sexualidad desbordada, y un cierto gozo y celebración de una sexualidad libre. Destaca el capítulo 6 del *Manuscrito*, que cuenta las interacciones de índole sexual entre Pariacaca y Chuquisuso (1987: 127-131), en donde el *huaca* masculino utiliza toda su astucia para

La reflexión de una posible negociación de los significantes adscritos a Cahuillacca en el *Manuscrito* se resalta todavía más en la descripción de la interacción entre ella y Cuniraya. Dicha interacción se da desde el primer momento a través del engaño como estrategia de seducción, concretamente bajo un disfraz. Cuniraya, gracias a su astucia y poder, puede transformarse en pájaro y depositar su semen en una lúcuma del árbol bajo el que se encuentra Cahuillacca, enfatizando así el poder de Cuniraya como *shape-shifter* en su búsqueda por lograr su propósito. El episodio de la fertilización de Cahuillacca a través del engaño con una fruta y la transformación de apariencias que realiza Cuniraya parece llevar ecos de dos relatos bíblicos conocidos y fundamentales de la tradición judeocristiana.<sup>177</sup> En primer lugar, la referencia al consumo de una fruta tentadora y aparentemente inerme recuerda al relato del libro del génesis en torno a Eva y a la manzana del árbol del conocimiento (aunque la Biblia

---

establecer una relación sexual con la diosa, pero en la que ella logra manipular a Pariacaca y su poder, con el propósito de alcanzar el beneficio del agua para su propia chacra. Esta tradición actúa como reflejo inverso a la de Cuniraya y Cauvillaca, pero con un resultado positivo producto de la negociación equivalente y el diálogo entre los dos involucrados. La acción sexual solo se produce cuando ambos la aceptan. Hay que resaltar que es Chuquisuso la que ejerce su agencia sexual al decidir el momento exacto para ello, destacando así su consentimiento y autonomía. Otro capítulo que hay que resaltar es el número 10, que relata la fiesta de Chaupiñamca. El escriba indígena narra con un tono casi carnavalesco los ritos y bailes de la celebración, especialmente la danza de los hombres desnudos y el regocijo de Chaupiñamca hacia la exuberancia de las partes masculinas de los danzantes (1987: 201-203). La irreverencia de este segmento es notable y recuerda mucho a los análisis de lo carnavalesco, la risa y la parodia que ha realizado Bajín (1998, 2003). Es imposible no notar el contraste entre el tono de estas narraciones con el de la seriedad que utiliza Ávila en las partes correspondientes en su *Tratado y relación de los errores*. Específicamente, Ávila trata la secuencia de Chuquisuso (el extirpador ni llega a trabajar con el capítulo 10) de manera muy diferente, monótona y sin la picardía que es posible recoger de la versión del manuscrito quechua. Es mi lectura que Ávila demuestra una vez más su incapacidad de captar toda la complejidad del mensaje incluido en el texto quechua. Además, interpreto que en las interacciones entre el *Manuscrito* y el *Tratado y relación de los errores*, parece ocurrir una “carnavalización del mundo” como práctica de resistencia en el que el redactor indígena usa la irreverencia para “ voltear” el discurso del extirpador en torno a las *huacas* huarochiranas.

<sup>177</sup> La tradición grecolatina también incluye numerosos mitos con un protagonista *shape-shifter*, comúnmente caracterizado como el más famoso *trickster* de la tradición occidental: el dios Zeus de la mitología griega. La mitología clásica en torno a Zeus resalta muchas tretas y transformaciones que el dios realizó para lograr la seducción de diosas y mujeres mortales por igual. Entre las más famosas se encuentran su transformación en cisne para fertilizar a Leda, en toro para seducir a Europa, en lluvia de oro con Dánae y cuando convertido en águila vio a Semele y se propuso seducirla.

nunca especifica el tipo de fruto).<sup>178</sup> Bajo la influencia de los procesos de evangelización, es posible que el redactor indígena haya establecido conexiones con la historia bíblica. Por ejemplo, en Génesis 3.1 se caracteriza a la serpiente<sup>179</sup> como el animal más astuto creado por Dios, engañador y avisado como Cuniraya. Por otro lado, desde el advenimiento de la edad moderna, especialmente a través de la representación de John Milton en su poema épico *Paradise Lost* (1667), se hizo sumamente popular caracterizar en la tradición cristiana occidental el momento de la caída de Adán y Eva como un proceso de seducción y engaño ejecutado por la serpiente como agente del mal. En este sentido, me parece plausible señalar los no tan casuales guiños a la tradición bíblica que el redactor parece haber colocado para el deleite de los extirpadores de idolatrías, pero también para otros posibles lectores indígenas como él que sean capaces de decodificar las conexiones entre Cuniraya y la importancia de la serpiente en el mundo simbólico andino.

El segundo relato bíblico que se asocia con la fertilización de Cahuillaca es la anunciaciόn de la Virgen María. En el imaginario occidental, esta historia destaca el anuncio del arcángel Gabriel acerca del futuro embarazo de María. Dicho anuncio extraña y asombra a María, pues ella nunca ha tenido contacto sexual con un hombre, situación compartida por Cahuillaca: “Así quedó preñada sin que ningún hombre hubiera llegado hasta ella” (55). La

---

<sup>178</sup> He revisado tres importantes ediciones del texto bíblico: la *Biblia Latinoamericana*, la *Biblia de Jerusalén* y la versión de *King James Bible* en inglés. En ninguna de éstas se especifica que la manzana fue el fruto del Árbol del Conocimiento. Para una interesante reflexión en cómo la idea de la manzana se hizo popular, revisar el artículo de Nina Martyris, “‘Paradise Lost:’ How the Apple Became the Forbidden Fruit”.

<sup>179</sup> La serpiente conlleva un complicado y ambiguo simbolismo en el mundo andino que se alimenta de la amplia tradición occidental en torno a este animal. Dicho simbolismo confluye eventualmente con las visiones prehispánicas de este animal. Se puede destacar en la tradición judeocristiana su asociación con la tentación y el pecado, con la astucia y el conocimiento, así como también como “herramienta de Dios para que el pueblo se arrepienta de sus pecados” (Gutiérrez del Ángel 7), en referencia al texto bíblico en Números 21: 4-9. Para más información en la imagen de la serpiente en Europa y América, consultar la introducción de Arturo Gutiérrez del Ángel en *La figura de la serpiente en la tradición oral entre Europa y América* (2017).

versión bíblica de la anunciación a la Virgen María<sup>180</sup> contiene diversos elementos que permiten una comparación entre esta historia y el relato huarochirano. La pureza de María se enfatiza con el uso del vocablo ‘virgen’ de manera similar a cómo se describe a Cahuillacca como doncella y el énfasis en su condición de castidad (aunque el original en quechua y las principales ediciones en castellano del *Manuscrito* utilizan el término ‘donzella’ para caracterizar a Cahuillacca, es interesante resaltar que George Urioste utiliza específicamente el vocablo ‘virgen’ para referirse a Cahuillacca) (1983: 7). María es elegida para dar a luz al hijo de Dios y ella muestra su agencia al aceptar esta disposición (ciertamente, la aceptación de María es tradicionalmente interpretada como un signo de obediencia). Cahuillacca también es elegida por un dios y, aunque ella sí ejerce un grado de agencia en el rechazo a sus pretendientes, Cahuillacca no tiene la posibilidad de decidir si desea ser fecundada debido al engaño de Cuniraya. Ambos relatos incluyen dos figuras aladas como mediadores y representantes de lo divino, el arcángel Gabriel en el relato de San Lucas y la apariencia de ave que Cuniraya toma en la historia huarochirana. Mientras que el texto bíblico no presenta el recurso al engaño mediante un disfraz, en la tradición andina Cuniraya en la forma de un ave “visita” a Cahuillacca mientras ella teje y coloca su semen en una lúcumra que ella come. De esta manera, el *huaca* usa su poder de *shape-shifting* para poder lograr la fecundación. Con su poder de cambiar de apariencia Cuniraya burla la voluntad de Cahuillacca de negarse a establecer una relación sexual con un ente masculino. Observemos también que el relato bíblico incluye una metáfora al embarazo de María al referirse al “fruto de [su] vientre” (Lc

---

<sup>180</sup> El relato de la anunciación al que hago referencia aquí se encuentra en el Evangelio según San Lucas 1: 26-49. Todas las referencias de la Biblia son de la edición de la *Biblia Latinoamericana*. En ocasiones también reviso la edición de la *Biblia de Jerusalén*, con la debida constatación en la referencia.

1, 42), mientras que en el *Manuscrito* una lúcuma es el medio para lograr el propósito de Cuniraya.

Este episodio es el primer relato registrado en el *Manuscrito de Huarochirí* en el que se da cuenta de un engaño como medio para alcanzar un fin. Siendo este motivo tan prevalente a lo largo de todo el *Manuscrito*, lo presento como una de las razones para considerar que el texto en sí constituye un medio de negociación para alcanzar un objetivo mayor: la conservación de la tradición oral huarochirana y de las formas de conocimiento indígena.

Cahuillac, al igual que la Virgen María, también da a luz a su hijo siendo virgen. Un año pasa y la diosa necesita conocer la paternidad del niño. Esta referencia demuestra uno de los mecanismos sociales más importantes en el mundo andino: el principio de la reciprocidad. El principio de la reciprocidad se fundamenta en la dualidad, un concepto básico en el mundo andino, que se puede expresar en tres clases de interacciones: la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad. Estos principios no solo rigen formas de interacción cotidiana, social y económica, sino también relaciones cosmológicas. La reciprocidad es un concepto práctico experimentado a diario por las comunidades indígenas en las cuales todavía se practican los modos de vida andinos que remiten a épocas prehispánicas. La reciprocidad puede ser definida como “el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial. Las partes interactuantes pueden ser tanto individuos como instituciones” (Mayer y Alberti: 21). Una de las maneras en las cuales la reciprocidad se manifiesta es a través de lazos familiares, por lo que uniones matrimoniales y familias extensas son de vital importancia para la construcción de redes de

reciprocidad, siendo las relaciones familiares las primeras a las cuales uno recurre en este intercambio recíproco. En este contexto se entiende por qué es importante que Cahuillac descubra la identidad del padre de su niño, pues eso le permitirá establecer relaciones de reciprocidad que la ayudarán en la vida cotidiana y contribuirán a la construcción de identidad y sentido de comunidad para su hijo. Por lo tanto, la historia de Cahuillac podría presentarse como un relato con moraleja al incluir la necesidad de reconocimiento y filiación por parte del padre como un paso necesario para la configuración de la identidad y la pertenencia a la comunidad. En una línea de interpretación similar, relatos como éste también sirven para establecer la filiación comunitaria entre las comunidades y sus deidades, los que luego se concretan históricamente a través de rituales comunitarios que a la vez sirven como momentos perpetuadores del relato fundacional y, por tanto, espacios de construcción de identidad y pertenencia, así como de fortalecimiento de las relaciones de reciprocidad.

En el siguiente momento del relato, Cahuillac convoca a todos los *huacas* a una reunión a celebrarse en la laguna de Anchicocha para determinar quién es el padre de la criatura. Salomon, en sus notas a la edición en inglés del texto, señala que hay dos representaciones divergentes de este lugar en los textos coloniales. En su *Tratado y relación de los errores*, Ávila considera que Anchicocha es “un lugar harto frío y malo que está entre el pueblo del Chorrillo y Huarocheri a la mitad del camino” (Ávila 2009: 195). Salomon, en cambio, señala que el capítulo cinco del *Manuscrito* presenta Anchicocha como un efervescente lago pletórico de vida en el que vivía el curaca de los yunca: “Perhaps the sense is that Anchi Cocha, a Lake of Earthly Delights in the pre-invasion age when all the land was warm and belonged to the Yunca people... has been transfigured by the power of later huacas from the cold heights” (47). Salomon cita el *Vocabulario de González Holguín* como referencia

para su comentario, pero después de revisar en este diccionario la serie de vocablos cercanos o relacionados a Anchicocha, considero que estamos ante un nombre ambiguo ya que el término refiere también a ‘mucha tristeza’ o ‘buena vida y exceso’ (González Holguín 19).

Una de las partes más interesantes de este capítulo se da a través de la voz de Cahuillac y la urgencia con la que clama por el reconocimiento para su hijo, así como la necesidad de oír su verdad, su punto de vista. Su urgencia clama desde el pasado hasta nuestro aún desequilibrado presente:<sup>181</sup> “¡Miradlo! varones, señores, ¡reconoced a este niño! ¿Quién de vosotros es el padre?” (57). El clamor de Cahuillac no recibe respuesta, encontrando solo silencios, por lo que Cahuillac involucra a su propio bebé en el proceso de buscar el reconocimiento del padre, su identidad y pertenencia comunitaria. El niño gatea e identifica a su padre al trepar feliz a los brazos de Cuniraya, el cual sigue manteniendo el disfraz de pobre o *wakcha*, por lo que es despreciado con horror por Cahuillac. Para entender la severidad de este término en el mundo representado del *Manuscrito de Huarochirí* es necesario retornar a los diccionarios coloniales de quechua. El *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás resalta los significados del término en torno a la orfandad y a la pobreza: ‘con gran miseria’ (f86r), ‘digno de miseria’(f76r), ‘huérfano’ (f102v), ‘huérfano con pobreza’ (f102v). González Holguín establece el término como *huaccha*, siguiendo la misma forma de escribir el término que se utiliza en el facsímil del *Manuscrito*. González Holguín también incluye sentidos similares a los establecidos por Santo Tomás, ‘pobre y huérfano,’ *huacchayani* ‘ir

---

<sup>181</sup> Un signo del impacto, la trascendencia y la emergencia de mantener activo el conocimiento indígena: el *Manuscrito de Huarochirí* apela a los infinitos casos de violencia sexual contra las mujeres y las personas transgénero alrededor del mundo. Los últimos diez años han mostrado no solo la amplitud y la impunidad de este fenómeno, sino también la urgencia de atraer visibilidad y justicia a estos casos. Especialmente, son las mujeres indígenas y racializadas las que componen el importante número de casos de violencia sexual en Latinoamérica y el Caribe. Para más información ver “Global Database on Violence against Women” de United Nations.

empobreciendo, o faltarle los parientes' (161). En ambos diccionarios son numerosas las entradas que hacen referencia a las distintas variedades y aristas del término, manifestando así la riqueza del lenguaje quechua para referirse a esta situación, especialmente con relación al sistema de reciprocidad.<sup>182</sup>

La problemática de ser pobre o *wakcha* en el mundo andino reside en la limitación de la posibilidad de establecer relaciones de reciprocidad, puesto que, en este caso y en apariencia, Cuniraya no tiene familia con la que establecer una red de reciprocidad. Esto recorta severamente las posibilidades de supervivencia de Cahuillac y su hijo. Aunque Cuniraya decide mostrar su verdadera identidad como un *huaca* poderoso, es demasiado tarde. Avergonzada o decepcionada, Cahuillac toma a su hijo y emprende la huida de aquel *wakcha* con el que ha engendrado un niño y se dirige hacia el mar. Este momento de la historia nos recuerda también aquellos episodios en los que el personaje *trickster* termina siendo burlado y, en muchas ocasiones, atrapado en las consecuencias de su propia burla.

El viaje de Cahuillac y su persecución por Cuniraya se contrapone al viaje hacia el mundo de arriba en busca de terrenos fértils que se narra en el capítulo uno. Cahuillac se dirige al mar, que en el mundo simbólico espacial andino remite a la frontera con lo desconocido, el mundo del pasado y la posibilidad de un *pachakutiy* (como se muestra en el capítulo 3 del *Manuscrito*) Esta posibilidad se concreta cuando Cahuillac llega al mar y ella y su pequeño se convierten en piedra, en dos islotes. El relato explica así al conjunto de las islas Pachacamac que forman parte del litoral limeño, entre las cuales destacan la isla de mayor tamaño, "la madre," y la de menor tamaño, "el hijo". Las islas son también conocidas

---

<sup>182</sup> Vale la pena resaltar que Antonio Cornejo Polar consideró el concepto de *wakcha* como un concepto vital para interpretar el universo discursivo andino, aunque también duda en considerar este y otros conceptos como una base para un sistema epistemológico teórico autónomo (1997: 342).

con el nombre de islas Cahuillaca y desde tiempos prehispánicos han estado vinculadas al adoratorio de Pachacamac. Salomon, en sus notas a la edición en inglés, señala que la tradición de Cuniraya y Cahuillaca mitifica el curso del río Lurín desde su origen cercano a la zona de la laguna Anchicocha hasta el Océano Pacífico. La fertilización de Cahuillaca por Cuniraya simboliza de manera mítica la manera cómo el río fertiliza el valle.

Por otro lado, la transformación de madre e hijo en roca implica la trascendencia del mito. La petrificación es la perennización del acto mítico, la confirmación simbólica y plena de sentido del proceso de (a)filiación entre la comunidad y los *huacas* y el símbolo de un orden establecido en los nuevos tiempos.<sup>183</sup> En su artículo sobre el motivo de la petrificación en el *Manuscrito de Huaro chirí*, Celia Rubina, señala que el programa narrativo de la petrificación relaciona el destinador y el destinatario (Cahuillaca y su hijo) de la transformación donde el primero comunica al segundo el estado de piedra.<sup>184</sup> Por otro lado, como lo sugiere Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano* en referencia a los relatos cosmogónicos, la inmersión de Cahuillaca implica también una fertilización y repotenciación de la vida. De esta manera, según Eliade, el espacio marino entra a formar parte del tiempo del mito, sacralizándose. La petrificación de Cahuillaca y su hijo en el mar es también la conexión narrativa con el

---

<sup>183</sup> La importancia de la piedra dentro de la cultura andina, especialmente la inca, ha sido estudiada desde la historia del arte por Carolyn Dean en su libro *A Culture of Stone. Inka Perspectives on Rock* (2010), en el que la autora explora el rol jugado por este material en la vida cultural y espiritual en los Andes. Uno de los puntos más importantes en su interpretación, y pertinente a mi análisis, es su lectura de la piedra como la manifestación y esencia viva de la Pachamama, imbuida del poder sobrenatural de la Madre Tierra.

<sup>184</sup> Celia Rubina utiliza conceptos de la semiótica del discurso para su análisis, específicamente sigue los parámetros de Greimas y Courtés. Para Rubina, la petrificación consiste en la “transformación de un ser animado en piedra” (71). El programa narrativo consiste en el cambio de un estado a otro, en el cual la transformación llevada por un sujeto del hacer afecta a un sujeto de estado (81). Un destinador es un actante (sujeto que realiza el acto) que motiva al sujeto a cumplir su objetivo. El destinatario corresponde a aquél que recibe las metas o acciones del sujeto. Para más información en estos y otros términos semióticos, revisar Greimas y Courtés (1982).

adoratorio de Pachacamac, relacionándose así también con el episodio siguiente, en el que Cuniraya decide arrojar los peces protegidos por Urpayhuachac y así dotar de vida el océano.

La primera parte del capítulo dos se concentra en la relación entre Cuniraya y Cahuillaca, mientras que la segunda parte presta atención a las acciones de Cuniraya después de la petrificación de Cahuillaca. En esta sección, Cuniraya se reafirma una vez más como un dios engañador y seductor pues aprovecha la ausencia de la huaca Urpayhuachac<sup>185</sup> para seducir y violar a su hija mayor, lo que conllevará a una serie de tretas e intentos de seducción por parte de Cuniraya y Urpayhuachac. Urpayhuachac mantiene el dominio de los peces en su santuario y el mar se encuentra vacío de ellos. Una vez más, se presenta un desequilibrio en el mundo que no concuerda con las leyes andinas de la redistribución. Bajo la forma de una resistencia al orden mantenido por Urpayhuachac, Cuniraya arroja todos los peces al mar, redistribuyéndolos y reordenando el mundo y su fauna. Cuniraya cuestiona así la autoridad y el lugar de Urpayhuachac como guardiana de los peces y los recursos marinos. Consiguentemente, el *huaca* se muestra una vez más como un *trickster* al desobedecer las normas establecidas e invertirlas.

Uno de los relatos que retoma el tema del *pachakutiy* como oportunidad para estabilizar el universo y generar un nuevo mundo es el capítulo cinco del *Manuscrito*. Es a través de la representación de una familia como metonimia del universo que se da esta restructuración,

---

<sup>185</sup> Urpayhuachac es la diosa de las especies marinas y se representa en la tradición andina como una paloma de hueso, su nombre significa ‘madre de las palomas.’ Su adoratorio se situaba en el cerro de Punchao Coyan, en un lugar llamado Camahirca. Rostworowski, en su libro sobre Pachacamac, señala que registros del culto a esta diosa han sido encontrados en la provincia de Cajatambo, al norte del departamento de Lima, pero parece que uno de sus adoratorios pudo haberse encontrado en las islas Chincha, en la costa del departamento de Ica, al sur de Lima (Rostworowski 2002: 51). Era un adoratorio especializado en la solicitud de lluvias, por lo que también se le considera como una diosa que controla las aguas del cielo y la tierra (Rostworowski 2007: 83-4).

por lo que el grupo familiar y el cosmos se manifiestan como dos sujetos complementarios, un aspecto muy importante en la concepción andina (Ortiz Rescaniere 1991).

El sujeto de la enunciación, que puede identificarse con el indio ladino encargado de recopilar y escribir estas historias, empieza explicando el origen del dios Pariacaca, aunque ya lo ha mencionado en el primer capítulo del *Manuscrito*. Según el sujeto de la enunciación, Pariacaca nació de cinco huevos en el cerro Condorcoto (en la actual provincia de Huarochirí, en el departamento de Lima). El nacimiento mítico de Pariacaca es presenciado por un “solo hombre, un pobre que se llamaba Huatyacuri, quien era también, según se dice, hijo de Pariacaca” (87). Paralelamente, el narrador introduce la figura de un poderoso señor, ahora caído en desgracia y enfermo, Tamtañamca,<sup>186</sup> rodeado de riqueza, pero signado por la falsedad y el fingir, pues “fingiendo ser un gran sabio, no obstante, sus conocimientos limitados, vivía engañando a muchísima gente” (89). La razón aparente de la caída de poder de Tamtañamca está en el padecimiento de una enfermedad. La raíz de esta enfermedad se da a conocer más adelante. Establecido este contexto, el sujeto de la enunciación vuelve a Huatyacuri, resaltando que se dirige a las montañas desde el mar, y en el camino se adormece. Esta situación le permite conocer, a través de la conversación entre un zorro costeño (de abajo) y un zorro andino (de arriba) la situación de Tamtañamca, descubriendo que la razón de su enfermedad es que su esposa ha tenido relaciones íntimas con otro hombre y por este motivo hay una serpiente viviendo en el tejado de su casa y un sapo de dos cabezas se encuentra debajo de su batán. Estos animales son los causantes en la caída de vitalidad y poder de Tamtañamca. Tamtañamca tiene dos hijas, y la mayor de ellas está casada con un hombre muy rico de su *ayllu*. Huatyacuri visita a Tamtañamca y conoce a la hija menor, con

---

<sup>186</sup> No confundir con Tutañamca, la huaca de los tiempos muy antiguos del capítulo uno del *Manuscrito*.

la cual entra en una relación amorosa.<sup>187</sup> Huatyacuri es menospreciado por la familia y amistades de Tamtañamca debido a su pobre origen, pero en su desesperación, acepta los términos en los que Huatyacuri negocia: Tamtañamca debe otorgarle a su hija menor en matrimonio a cambio de su ayuda. Sin embargo, el marido de la hija mayor se enfurece al conocer la negociación, pues no quiere verse relacionado a un hombre tan pobre como Huatyacuri. Huatyacuri revela al enfermo la razón de su enfermedad y lo cura al desenmascarar la infidelidad de la mujer y destruir a las criaturas que invaden la casa.

Una vez demostrada la razón de la enfermedad de Tamtañamca, el relato retorna a la narración sobre el origen de Pariacaca, en la que se cuenta el nacimiento mítico del *huaca* y la unión sexual de Huatyacuri con su nueva mujer. La nueva pareja retorna al *ayllu* y Huatyacuri es desafiado a una serie de pruebas<sup>188</sup> por su cuñado, para demostrar así quién tiene más poder. Junto con el conocimiento, el poder y los instrumentos mágicos otorgados por su padre Pariacaca, Huatyacuri resulta victorioso en todas las pruebas.

Es la primera parte de este capítulo la que incluye la seducción como un elemento organizador, mientras que la segunda parte se concentra en la competencia y el motivo del desafío. Estos dos núcleos organizan los motores de la acción. El motor de la seducción se manifiesta en el mundo representado bajo la forma de un adulterio, pero también a través del advenimiento de un nuevo orden bajo la llegada del héroe Huatyacuri, cuya introducción al orden familiar y al mundo representado está ligada al nacimiento de Pariacaca. Mientras que

---

<sup>187</sup> El narrador señala de manera explícita que la hija menor de Tamtañamca no acepta la propuesta amorosa de Huatyacuri de manera inmediata.

<sup>188</sup> Son cinco las pruebas establecidas por el cuñado son las siguientes: competencia de baile y danza, de bebida, competencia de vestimenta, de ganado y competencia para construir una casa. Una vez que Huatyacuri vence en todas, él también establece sus propias pruebas: una única prueba de danza, en la que interrumpe con gritos el baile del cuñado, quien huye convertido en venado. La esposa del cuñado lo sigue y es luego convertida en piedra. El motivo de hombre que se convierte en animal de caza sirve para introducir una vez más el tema de la adquisición de cultura en la sociedad humana y la instauración de un nuevo orden.

la presencia de Huatyacuri dentro de la dinámica familiar del falso sabio Tamtañamca conlleva un potencial reorganizador del orden familiar y de las tierras, el nacimiento de Pariacaca, el que presencia Huatyacuri, reorganiza el universo para la instauración y difusión de su culto.

Una vez más, el capítulo cinco vuelve a remitir a los tiempos antiguos de pre-civilización que, en la lógica del *Manuscrito*, corresponden a los tiempos previos a la difusión del culto a Pariacaca. El sujeto del enunciado habla desde un presente distanciado de los tiempos legendarios a través del juicio que establece al describir el desequilibrado mundo del pasado: “Los hombres que vivían en aquellos tiempos no hacían otra cosa que guerrear y luchar entre sí” (85). Este mundo solamente reconoce poder entre los ricos y valientes, por lo que este desequilibrio propicia el momento necesario para introducir el nacimiento de Pariacaca: “Sabemos que en aquella época, Pariacaca nació de cinco huevos en el cerro Condorcoto” (85). En el mundo andino, los cinco huevos constituyen el signo de cumplimiento de un ciclo,<sup>189</sup> la marca del *pachakutiy* y de la necesidad de un nuevo mundo. En comunicación personal en el año 2009, Manuel Larrú explicó que el número cuatro es considerado como la representación del equilibrio, mientras que el cinco es entendido como la marca de la totalidad, al incluir las cuatro partes en equilibrio, más un elemento adicional que integra las cuatro parcialidades e implica la totalidad de un ciclo, es decir, el advenimiento de uno nuevo. Por su parte, Ortiz Rescaniere afirma que el origen de Pariacaca en cinco

---

<sup>189</sup> Comunicación personal de Manuel Larrú durante estudios de pregrado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2009). El número cuatro representa el equilibrio, mientras que el cinco incluye este equilibrio más un elemento desestabilizador, el *chaupí*. El número cinco corresponde a la totalidad y en el universo mítico corresponde al cumplimiento de una era y un poder, lo que posibilita la introducción de las estrategias estabilizadoras del *yanantin* y del *pachakutiy*. Esta es una de las significaciones importantes del número cinco en el mundo andino. Para más información revisar su investigación *De la oralidad a la escritura: confluencia conflicto en la literatura peruana andina* (2017).

huevos podría dar a entender que con él nace un nuevo mundo (1991: 57). La trascendencia de Pariacaca y la importancia que su culto asumirá se desarrolla a través de la presentación del héroe Huatyacuri como hijo de Pariacaca. Sin embargo, aunque Pariacaca ya ha sido introducido como una divinidad de gran importancia, Huatyacuri destaca por ser muy pobre, lo que se refleja en su nombre, “aquel que come papas huatiadas o asadas bajo tierra.” Comer papas huatiadas es indicador en el mundo andino de suma pobreza e imposibilidad de intercambiar distintos tipos de sustento. Aunque Huatyacuri es pobre, también es hijo de Pariacaca y presencia el nacimiento del huaca: “Huatyacuri presencia el nacimiento de su propio padre. Al parecer esta filiación es religiosa, de sumisión y no de sangre” (Ortiz Rescaniere 1991: 58). Como bien señala este autor, concuerda también con que la historia de Huatyacuri mitifica el proceso de adquisición de un rol religioso en el culto de Pariacaca, lo que luego se verá confirmado a través de las pruebas por las que el héroe tendrá que pasar.

La dualidad andina es uno de los aspectos que resaltan en este capítulo. La dualidad se desarrolla en oposiciones complementarias que asumen diversas formas, siendo las más prominentes las siguientes: masculino/femenino, alto/bajo, maduro/juvenil y viejo/nuevo. El mundo de lo viejo está representado por el *huaca* Tamtañamca. Su mundo muestra los signos del desequilibrio al no redistribuir la riqueza y realizar una impostura de su poder. El tiempo de Tamtañamca ha terminado, pero finge poder y sabiduría para conservar el dominio sobre la comunidad. Tamtañamca pretende para así “parecer” poderoso, reproduciendo así estrategias del *trickster*. A pesar de sus intentos de engaño, Tamtañamca cae enfermo, y ni su poder ni la “sabiduría” de los sabios de su época pueden curarlo, significando de esta manera el fin de su mundo y su influencia. En este episodio, el redactor indígena parece valorar diversas formas de conocimiento de la siguiente manera: “Entonces, así como los *huiracochas*

recurren a sus adivinos, a sus *doctores*, este hombre [Tamtañamca], que deseaba curarse, hizo llamar a todos los *sabios*" (89). Es interesante que el redactor indígena mencione a los guardianes del saber occidental e introduzca una comparación entre el conocimiento decadente de Tamtañamca y su gente y el conocimiento representado por los sabios, intelectuales y doctores europeos (personas con estudios, pero también puede referirse a especialistas en medicina, dada la condición de Tamtañamca). El texto original en quechua utiliza el término *amauta*, hombre sabio, que también se usó después de la conquista española para referirse a los sabios europeos. Sin embargo, Taylor decide utilizar el término "adivinos" en su traducción y esto añade un nivel adicional de ambigüedad a esta historia. Una consecuencia del establecimiento de la Iglesia católica en territorio americano fue la condena que se hizo en el Concilio de Trento (1545-1563) de la adivinación y los adivinos como agentes del culto idolátrico.<sup>190</sup> En el espacio colonial peruano esta condena se confirmó en el Tercer Concilio Limense (1582-1584). Según el discurso del sujeto de la enunciación, al que identifico como un redactor indígena familiarizado con los procesos de evangelización, sus restricciones y exigencias, es sumamente significativo que haya incluido una referencia al saber occidental y sus representantes en comparación con la condenación de un mundo, un líder y un saber desfasados. Aunque el redactor indígena se vale de un saber occidental y utiliza la escritura como herramienta para conservar los relatos y el conocimiento indígena, éste parece no dudar en resistir e incluso rechazar el conocimiento occidental como superior o más "alto" que el conocimiento y el poder que representa Pariacaca.

Como he señalado antes, Tamtañamca está enfermo y su enfermedad es el síntoma de un mundo también enfermo y un signo de su fin. La revelación de la causa de la enfermedad

---

<sup>190</sup> Para más información sobre el discurso contra la adivinación en Hispanoamérica colonial ver el artículo de Lara Cisneros (2012).

de Tamtañamca se da a través de la presentación de un escenario cargado de señales acerca de la actividad de un saber indígena. Huatyacuri se plantea como el sujeto seleccionado para recibir el conocimiento y el *camac* necesario para iniciar el *pachakutiy* y el cambio de era. El héroe inicia entonces un trayecto desde el mar hasta el cerro Latausco, es decir, se da un proceso de encuentro entre el mundo de abajo, representando lo juvenil y lo nuevo, con el mundo de arriba, representando lo viejo y lo pasado. Al llegar a lo alto del cerro Latausco, Huatyacuri se adormece y parece experimentar un sueño.<sup>191</sup> La referencia al sueño y al conocimiento adquirido durante esta experiencia es importante porque para el tiempo de recopilación y producción del *Manuscrito de Huarochirí* ya se encontraba en efecto la condena sobre la validez de los sueños, establecida de manera clara en el Tercer Concilio Limense, y que Ávila seguramente debía conocer. Es probable que el redactor indígena haya incluido la referencia a un conocimiento adquirido durante un sueño de manera ambigua para que Ávila y los lectores no andinos no puedan identificar o discernir si es que el conocimiento que adquiere Huatyacuri se lleva a cabo dentro del sueño o fuera de él. Sin embargo, sí es más probable que alguien con un marco de referencia andino acepte que este conocimiento proviene de una revelación durante el sueño (o un adormecimiento producido por las plantas utilizadas en los ritos) y relacionarlo con un rito de inducción en el culto a Pariacaca.

La presentación de Huatyacuri en el texto puede ser una mitificación de un proceso de inducción en el sacerdocio a Pariacaca, en el cual la superación de pruebas revelaría al postulante más apto para ocupar el cargo de sacerdote de la nueva y poderosa divinidad. De esta manera, Huatyacuri en el relato estaría representando la inducción de un chamán en

---

<sup>191</sup> Taylor traduce *puñumargan* como ‘se adormeció’. Sin embargo, las traducciones de Salomon, Arguedas y George Urioste traducen la idea de Huatyacuri dormido con menos ambigüedad. La traducción de Taylor confirma más adelante que Huatyacuri escucha el relato de los zorros “mientras dormía” (91).

servicio a Pariacaca. Hay que recordar que Jung ha relacionado la figura del *trickster* con la práctica del chamanismo y con los practicantes de la medicina tradicional como actores del arquetipo del salvador.

El episodio del sueño de Huatyacuri en el capítulo 5 permite relacionar este relato no solo con la tradición del *trickster*, sino también con relatos que muestran cómo el héroe cultural cumple este rol, siendo en muchas ocasiones un representante de grupos marginales u oprimidos, un otro andino, un *outsider* o forastero, intruso. Huatyacuri es un personaje marginal con relación a la riqueza y el poder que ostenta la familia de Tamtañamca. Su posición subalterna se verá confirmada a través de la negación del cuñado de Tamtañamca para aceptarlo como parte de la familia, como un igual. En este punto, el *Manuscrito* parece estar ficcionalizando la opresión que existe entre grupos humanos cuando no hay un equilibrio ni una redistribución de los recursos y las oportunidades de subsistencia. Muestra también cómo la agencia, la astucia, y un conocimiento que proviene de una *huaca* andina puede permitir el cambio y el destronamiento de un mundo desequilibrado e injusto. Huatyacuri se torna así en un héroe cultural que permite la posibilidad de agencia de una gnoseología andina.

Como acabo de señalar, durante un estado de sueño Huatyacuri adquiere el conocimiento necesario que le dará un beneficio ante Tamtañamca. El momento de la revelación se vuelve trascendente también porque introduce y reafirma la dualidad y la presencia de elementos opuestos pero complementarios como anunciantes del *pachakutiy*. Estos elementos encuentran estabilidad a partir del ejercicio de dos categorías andinas, *tinkuy* y *kutiy*, conceptos de suma importancia en la cosmovisión andina. El término *pachakutiy* implica un cambio abrupto, un vuelco radical en el tiempo y en el espacio, en el mundo

conocido. *Tinkuy* implica el intercambio de la diferencia entre elementos contrario y complementarios, mientras que *kutiy* hace referencia al turno, o “vez”, así como “revés” o “reverso”. Ambos conceptos actúan simbólicamente para producir la regeneración del mundo luego del *pachakutiy* y la inversión del mundo dominante (Quiroz 2011: 78, Villarías Robles 2004: 122). El motivo del encuentro o *tinkuy* es uno de los más importantes en la tradición andina, reflejado de manera magistral por José María Arguedas en su novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). Esta obra fue profundamente influida por la labor que Arguedas realizó con la primera traducción íntegra al español del *Manuscrito de Huarochirí* en 1966. El título de la novela de Arguedas refleja uno de los episodios más comentados del *Manuscrito*: Un zorro que sube (de abajo, costeño) se encuentra con un zorro que baja (de arriba, andino) y es gracias a esta conversación que Huatyacuri tiene acceso a las herramientas necesarias para competir contra la familia de Tamtañamca (la riqueza que muestran, el poder de convocatoria que parecen tener) y el mundo que representan.<sup>192</sup>

Otro de los conceptos necesarios para sustentar el análisis de las estrategias de configuración e interacción entre los personajes es el de *yanantin*, y su relación con las nociones que ya he señalado de *tinkuy* y *pachakutiy*. Etimológicamente, el vocablo *yanantin* está formado por la raíz *yana* que se refiere al otro respecto de un ego y el sufijo *-ntin* que indica asociación o agrupación. El concepto de *yanantin* se presenta como una estructura cuádrupartita que articula el sistema-mundo andino, pues configura las relaciones del *runa* (ser humano) con los otros sujetos y con el mundo (Quiroz 2011: 76-9) El concepto de *yanantin*<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> El análisis específico del motivo desafío (y mi conceptualización de este como una competencia) se llevará a cabo en el capítulo cuatro de esta tesis.

<sup>193</sup> Mi explicación del concepto de *yanantin* y otros afines provienen del artículo “Mirrors and maize: the concept of *yanantin* among the Macha of Bolivia” de Tristan Platt (1986). El ejemplo más común y accesible que puede darse sobre una representación visual del *yanantin* es la división política del Tawantinsuyo. El imperio inca se encontraba dividido en 4 partes o *suyos* (parcialidades de un todo), mientras que la capital, el

expresa la simetría corporal *ichoc-allauca* (izquierda/derecha) y *anan-urin*, una visión global del cuerpo que se reproduce en todo lo existente y abarca la totalidad. La articulación dual es la base de este concepto y, por tanto, hay una relación geométrica que se expresa de manera cuadripartita en relaciones recíprocas, simétricas y complementarias. El *yanantin* está configurado en base a dos pares opuestos que corresponden a la simetría izquierda-derecha, arriba-abajo antes señalada.

El *yanantin* se completa con un quinto elemento, el *chaupi*, el centro articulador que garantiza la estabilidad del conjunto. Para mantener esta estabilidad existen dos fuerzas: el *tinkuy* y el *kutiy*. Como ya he apuntado, el primero se refiere al intercambio tensional de la diferencia entre elementos contrarios pero complementarios (que puede representarse, por ejemplo, a través de actos de reciprocidad o de un diálogo con otro), mientras que el segundo alude al intercambio y a la sucesión de elementos contrarios, al turno que cada cierto tiempo le toca a cada par de elementos para variar de estado y provocar el *pachakutiy*, la inversión y renovación del mundo. Dentro de esta concepción de turno también pueden encontrarse referencias al retorno, la vuelta atrás, a un estado anterior. Las dinámicas del *tinkuy* y del *kutiy* siguen en muchos sentidos las dinámicas de la reciprocidad. Según la edición de Jan Szemiński del *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás, el campo semántico en quechua de *kutiy* implica diversos conceptos como ‘retorno,’ ‘volver,’ ‘devolución’ y ‘restitución’ (262-63). La idea de “turno” puede verse en el sentido de ‘vez’ que Domingo de Santo Tomás detalla como la voz en castellano para *cuti* [f104r]. En el diccionario de González Holguín, *cuti* también adquiere el sentido de ‘vez’ (49), con los vocablos siguientes de *cutini* ‘volver allá el que vino’

---

Cusco, es considerado como el centro del imperio, pero sin pertenecer a ningún suyo y formando por lo tanto una quinta parte, o *chaupi*.

(49), *cutimuni* ‘volver acá el que fue’ (49), mientras que un sentido cercano al de reciprocidad y retorno se encuentra en *cutichipuni* ‘restituir o volver a otro lo que es suyo’ (49). Un sentido de oposición y contraste, de diferencia, puede encontrarse en *cutipaccuni* ‘contradecir y oponerse’ (50).<sup>194</sup> Los diccionarios contemporáneos de quechua han mantenido el concepto de *kutiy* en un sentido de ‘vuelta,’ ‘retorno,’ ‘regreso,’ los cuales parecen mostrar reminiscencias de las dinámicas de la reciprocidad.

De esta manera, mi interpretación del texto considera que la dinámica del *kutiy* se refleja en la historia a través de cómo el “turno” o tiempo de Tamtañamca como señor poderoso ha terminado y como el “turno” de Huatyacuri, y, por ende, de Pariacaca, se inicia. De manera paralela, el *tinkuy* también incluye implicancias de la reciprocidad, especialmente a partir de la unión sexual de Huatyacuri con la hija menor de Tamtañamca. Los diccionarios coloniales de quechua han establecido los sentidos de ‘encuentro’ y ‘contraste’ para el término *tinkuy*.

Uno de los aspectos más reconocibles y recordados del capítulo cinco del *Manuscrito de Huarochirí* es el encuentro entre el zorro de arriba y el zorro de abajo, tópico retomado por José María Arguedas más de trescientos años después de la producción del *Manuscrito* para simbolizar la unión en la diversidad y la conflictiva mezcla de la diferencia en la tradición cultural peruana en su novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). El encuentro de dos animales que representan los dos espacios asociados con la tradición cultural andina

---

<sup>194</sup> En el diccionario de González Holguín se puede encontrar un vocablo que implica un sentido de cambio de afiliación religiosa, pero también de negociación: Diosman cutiricuk ‘el convertido a Dios. Cutiksoncco. El mudable vario, manatacyak’ (50). Específicamente, el término “mudable” me parece que muestra no solo la posibilidad inherente de actitud frente a la afiliación religiosa, pero también cómo el poder que proviene de dicha afiliación religiosa puede ser manipulado.

(el área costeña y el área andina,<sup>195</sup> siendo la región amazónica una zona considerada como límite cultural y geográfico, como ya he señalado). Este episodio es una de las más claras representaciones de *tinkuy*. El *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás traduce *tinconi* como ‘encontrar a otro’ [f174v], mientras que *tincosca* es ‘cosa encontrada’ [f174v]. El texto en quechua del *Manuscrito* utiliza la palabra *tinkuspas* para describir el encuentro entre ambos zorros y cómo intercambian la información que será vital para ayudar a Huatyacuri e iniciar el cambio de estado o *pachakutiy*. Un sentido de conflicto puede encontrarse en *tincoy*, que Domingo de Santo Tomás traduce como ‘encuentro de batalla’ [f53r]. Este significado de *tinkuy* como una batalla puede verse en la serie de competencias y desafíos que se llevan a cabo entre Huatyacuri y su cuñado, casado con la hija mayor de Tamtañamca. Aunque el pasaje en quechua sobre las competencias entre Huatyacuri y el cuñado no utiliza el término *tinkuy* en alguna de sus variedades, es posible interpretar el pasaje según estos parámetros. El diccionario de González Holguín reafirma este sentido al incluir el vocablo *tincunacuni*, el que traduce como ‘ser contrarios o competir’ (343). Adicionalmente, también incluye *tincu* ‘la junta de dos cosas’ (343) y *tincuchini* ‘comparar o conferir una cosa con otra’ (343), entre otros vocablos.

---

<sup>195</sup> Una manifestación de la comunicación y encuentro entre estas dos áreas geográfico-culturales puede verse en el sistema de pisos ecológicos, reciprocidad y redistribución, estudiado por John V. Murra (2017). Otro ejemplo es el sistema de *mitma* (o mitimaes) utilizado durante el dominio incaico y presuntamente establecido por Pachacuti Inca Yupanqui como parte de una serie de reformas estatales. El sistema de *mitma* consistió en una política de movilización y reasentamiento dirigida por el estado para asegurar lealtad y una mejor utilización de los recursos y de la tierra. El gobierno decidía movilizar y reubicar a grupos de una etnia específica a una zona distante de su área de origen. La reubicación obedecía a un deseo de mantener lealtades entre las poblaciones conquistadas, pero también como mecanismo de control de grupos recalcitrantes que son separados de su lugar y comunidad de origen, y por lo tanto, removidos de un espacio aún en proceso de asimilación: “The policy had three important consequences: first, it broke up the size and power of an ethnic group by dispersing its members throughout the empire; second, it weakened the ability of an ethnic group to be self-sufficient; and finally, it made it more difficult for the inhabitants of an area to revolt successfully” (Soustelle, Murra, et al.).

Los diccionarios contemporáneos de quechua han mantenido el campo semántico de ‘encuentro’ y ‘convergencia’ para el concepto de *tinkuy*. El Diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua incluye los siguientes sentidos alrededor del concepto de *tinkuy*: ‘encuentro,’ ‘juntura,’ ‘convergencia’ (199), mientras que para *tinkuchiy* se puede encontrar ‘mezclar,’ ‘combinar varias sustancias,’ ‘hacer encontrar o entrevistar a dos personas’ (199).

El *pachakutiy* es el fenómeno que provoca la inversión y renovación del mundo, presentándose bajo la figura de una catástrofe o un elemento manifiesto de un estado de cambio. El *pachakutiy* elimina el estado y el poder anterior e instaura un nuevo orden y humanidad en el poder. Para ilustrar cómo se desarrolla el *pachakutiy* en el *Manuscrito de Huaro chirí* es posible ubicar muchos de los elementos y signos en la historia de Huatyacuri. En primer lugar, el relato presenta dos grupos claramente discernibles. El primer grupo es liderado por Tamtañamca, el falso sabio, y los miembros de su familia, especialmente su esposa, sus dos hijas y su yerno. Ellos se ubican simbólicamente en el mundo *anan*, el mundo de arriba, que a su vez también muestra símbolos de poder (Tamtañamca es considerado como un señor con riquezas (por ejemplo, variedad y número de animales) y gran poder de convocatoria, jefe de un *ayllu* poderoso (explícito en el número de gente que el yerno logra convocar para las pruebas con Huatyacuri), pero que muestra signos de decadencia y crisis (enfermedad de Tamtañamca). El siguiente *suyo* o parcialidad corresponde a Huatyacuri. Él proviene del mundo de abajo (*urin*), confirmado cuando el redactor indígena señala que viene del mar y sube al cerro Latausco. En este sentido, hay un simbolismo inherente de contraposición de poder y estado entre las dos parcialidades. Por un lado, se tiene al grupo que representa el poder y una riqueza desmesurada, el *ayllu* de Tamtañamca, y por el otro, un elemento que representa el mundo sin poder y sin riqueza (visible en el nombre de Huatyacuri

a través de la referencia que solo comía papas huatiadas y al apelativo “wakchallataq” (86) que se usa en el texto en quechua. Adicionalmente, Huatyacuri proviene de lo bajo, del mar, acercándolo así al espacio de influencia del dios Pachacamac, su poder de voltear el mundo, y referenciar al mundo de lo no visible y lo fronterizo (a través de la función adivinatoria y de oráculo de Pachacamac). El inicio de la historia presenta así dos parcialidades en posiciones opuestas y en contraste, dos dualidades de un mundo compartido.

El elemento del *tinkuy* se representa a través del encuentro del zorro de arriba (un zorro andino) y del zorro de abajo (un zorro costeño),<sup>196</sup> el encuentro de dos elementos contrastantes que anticipan la unión futura entre Huatyacuri y la hija menor de Tamtañamca. Ambos zorros conllevan una carga simbólica que implica las características e implicancias del espacio sagrado que representan. El zorro costeño implica la presencia del mar y de la influencia del dios Pachacamac en la costa. Adicionalmente, también funge como la pareja animal simbólica de Huatyacuri, pues el personaje viaja desde la costa. El zorro andino involucra al área andina y la zona montañosa, con Pariacaca como la montaña más representativa y la divinidad más importante para las comunidades de la zona. La figura del *tinkuy* se intensifica cuando el redactor menciona que, según la tradición oral, Huatyacuri está relacionado con Pariacaca a través de lazos filiales. Siguiendo la dinámica del *pachakutiy*, Huatyacuri, como hijo espiritual de Pariacaca, asume la posición de *kutiy* en la expansión religiosa y simbólica del huaca. Es el turno de Pariacaca y de su representante de tomar el poder en Huarochirí.

En el capítulo cinco se desarrolla de manera opuesta y contrastante el mundo *anan* dominado por el jefe rico y poderoso Tamtañamca, frente al mundo nuevo representado por

---

<sup>196</sup> Específicamente, el texto quechua incluye el término *tinkuspas* para calificar el encuentro entre el zorro costeño y el zorro andino. El sufijo aditivo coordinante -pas funciona también para connotar ambigüedad o duda.

Huatayacuri. Su casa es la más grande y la más bella del *ayllu*, es vistosa pues está decorada con las plumas de coloridos pájaros. Pero su principal símbolo de riqueza es su ganado, de vital importancia para la economía y la cosmovisión andinas. El ganado no solo es una fuente de sustento y comercio, es también un don de los dioses y un instrumento que se encuentra míticamente ligado al control de las aguas y tradicionalmente enlazado con los pronósticos y la visión del futuro.<sup>197</sup> Las llamas que posee Tamtañamca son de variadas clases y colores lo que constituye un signo de riqueza y poder. El dominio sobre la totalidad de un elemento tan significativo del mundo natural implica poder. Tamtañamque posee *capac*, es *camaquenc* que está capacitado de transmitir la fuerza vital a las cosas.

Gracias a esta diferencia de poder en sí mismo, Tamtañamca extiende el poder sobre la naturaleza hacia el poder sobre la sociedad: “Cuando se daba cuenta de la excelente vida de este hombre, la gente llegaba de todas las comunidades para honrarlo y venerarlo” (89). Como *camaquenc*, Tamtañamca tiene la facultad de insuflar voluntad, vida y metas a los seres vivos animados. Sin embargo, su poder de convocatoria es limitado al fingir ser un sabio, pero en realidad es un *villca*<sup>198</sup> en decadencia. Esta situación se confirma con su enfermedad. El *camac* portado por Tamtañamca se encuentra en declive, su apariencia de señor poderoso no es más que un fingir detrás de una riqueza que se presenta como efímera. La ausencia de redistribución y reciprocidad entre los miembros de la comunidad es un grave pecado social y es el causante del destronamiento. En este sentido, es también significativo que más adelante

---

<sup>197</sup> Para más información sobre la significación de los camélidos americanos en el mundo andino, revisar “Visión y crianza campesina de los animales andinos” de François Grestau (1989).

<sup>198</sup> Un *villca* es considerado, según el *Lexicón*, como un ‘ídolo que habla’ [gf70v], aunque también se le atribuye connotaciones de *ayllu*, ‘familia,’ ‘linaje’ y ‘nación de gentes’ [f63r, 78r, 107v], dando así un sentido de comunidad alrededor de una figura poderosa que puede ser considerado como cabeza de familia o de linaje, posiblemente el fundador(a) de linaje e fundador(a) de un grupo en el poder. Es este el sentido con el que interpreto el rol de Tamtañamca, como cabeza de un linaje en decadencia.

el cuñado casado con la hija mayor de Tamtañamca se niegue a la entrada de Huatyacuri a la familia. Negarse a establecer nuevos vínculos familiares conlleva a la restricción o al rechazo de lazos de reciprocidad social y económica. El intercambiar mujeres es una manera de mantener la estabilidad y el orden en el mundo andino. Esta es una decisión tomada por los jefes de familia quienes deben considerar qué implicancias conlleva la nueva pareja para la dinámica social y económica de la comunidad. Negarse a la formación de lazos familiares con una persona necesitada de ellos es quebrar el principio de la reciprocidad. Es uno de los motivos por los cuales el fin mítico del yerno de Tamtañamca se presenta también como una sanción social.<sup>199</sup>

El paralelo entre los recorridos narrativos de Huatyacuri y Tamtañamca en las historias del *Manuscrito* confluye en el momento de la inversión del mundo presente (el mundo se “invierte” cuando Tamtañamca cae enfermo y ya no puede actuar como un *villca* poderoso) y en el desequilibrio por la acumulación de riqueza en manos de Tamtañamca. Los héroes se encuentran así en un periplo vital que provocará el *tinkuy* y el *kutiy* respectivo. La carencia de poder de Huatyacuri, su juventud, pobreza y soltería están a punto de ser intercambiados con la situación de *camac* de Tamtañamca (y su yerno): adulterz, riqueza y mujer. En este sentido, ambos son representantes de parcialidades opuestas, pero complementarias, por lo que se encuentran en una posición *urin* y *anan*, respectivamente. Como sujetos que pertenecen a mundos opuestos, las situaciones de estos personajes son también complementarias y anuncian un cambio inminente. Este cambio muestra diferentes señales, entre ellas, la problemática del mundo en desequilibrio que se muestra al inicio del relato (la riqueza

---

<sup>199</sup> Para más referencias de la importancia de la reciprocidad en las relaciones familiares y matrimoniales en los Andes revisar la compilación de Giorgio Alberti y Enrique Mayer: *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (1974).

excesiva que caracteriza el mundo de Tamtañamca, por ejemplo), los encuentros entre personajes representativos de dos mundos opuestos, pero complementarios, las noticias de un conflicto en el orden del mundo de Tamtañamca, entre otros. Hay que resaltar que el símbolo más representativo del advenimiento de un *pachakutiy* se da a través de la representación del nacimiento de Pariacaca bajo la forma de cinco huevos (siendo el número cinco, como ya he señalado, un número simbólico que concuerda con la representación del *pachakutiy*) y acompañado de viento. La presencia del viento es de extremada importancia, pues eventos como los de un *pachakutiy* suelen estar marcados por la presencia de un importante cambio climatológico o desastre natural, como se muestra también con la presencia de la inundación en el capítulo 3 del *Manuscrito*. Dentro de la tradición oral andina, la cercanía entre los vocablos *pachakutiy* y su significado, y la importancia de la figura del dios Pachacamac ha permitido que uno de los atributos más importantes asociados con esta divinidad, la posibilidad de mover el mundo se asocie con el concepto de *pachakutiy*. Por lo tanto, la presencia de un *pachakutiy* implica la inversión del mundo, de sus autoridades, sus reglas y organización.

La primera marca de un cambio y de la introducción de un nuevo poder en el contexto del advenimiento de un *pachakutiy* en este relato se presenta en el mensaje que recibe Huatyacuri mientras duerme y sueña con el diálogo de los dos zorros. Esta situación le brinda el conocimiento necesario para efectuar la inversión de mundo, el cual se presenta como un poder, un *camac* que permitirá que la situación de desequilibrio cumpla la función de re-estabilizarse. Al mismo tiempo, el conocimiento alcanzado ofrece una nueva mirada al engaño como estrategia de interacción. El engaño de la mujer de Tamtañamca adquiere matices sexuales dado que el grano de maíz saltó a su “parte vergonzosa.” Se instaura así no

solo la posibilidad para la inversión de poderes y la asunción de un nuevo *huaca* sino se establece que el “engaño” femenino indirecto como puerta a la “traición” a la supremacía de Tamtañamca y su progenie.

La mujer del poderoso “cae” simbólicamente a una posición de menor poder con la traición, por lo que permite la entrada a una nueva mujer, aquella con la que Huatyacuri está destinado a inaugurar una nueva era y una nueva humanidad. Huatyacuri realiza un acuerdo con la hija de Tamtañamca para así poder acceder al poder gracias al conocimiento revelado. La promesa de matrimonio es una nueva interacción que no solo instaura un nuevo rol social en el aspecto comunitario del relato. Propone también un motor para la producción de la nueva era. Cuando Huatyacuri le dice a la hija menor: “‘Quédate conmigo’... ‘Por tí voy a sanar a tu padre’” (95, *sic*), se expone otro de los motivos por los cuales Huatyacuri decide involucrarse en el mundo de arriba: la promesa de placer sensual. La seducción a través de la palabra y la promesa de placer para la hija de Tamtañamca se presentan como estrategias de interacción para construir una nueva humanidad y orden.

Esta parte de la historia de Huatyacuri sirve de ejemplo de la constante presencia de condiciones y acuerdos entre los personajes en este capítulo. Para generar un cambio de estado es necesario que los *huacas* lleguen a acuerdos que modificarán el estado dominante, que en el relato se encuentra en un primer momento en poder de Tamtañamca. Este “intercambio” de promesas es una forma discursiva de traducir las interacciones de acto y cambio que propiciarán a su vez el *tinkuy*. Por ejemplo, la secuencia en la que Huatyacuri revela la razón de la enfermedad de Tamtañamca es pertinente para el análisis porque presenta el poder “curativo” y efectivo de la palabra. El héroe, como portador de una verdad revelada, adquiere las facultades y el conocimiento para curar al *huaca*, pero también para

revelar el secreto vergonzoso de la mujer y ponerla como evidencia de la caída de Tamtañamca y así constituirse como el signo del fin de una era.

La diferencia de estados y de poder encoleriza al cuñado de Tamtañamca, pues implica la probabilidad de voltear el mundo a través de un *pachakutiy* y perder la posición de poder y jerarquía de la que goza. Esto es significativo, pues inmediatamente después de curar a Tamtañamca, Huatyacuri va a ver a su padre Pariacaca al cerro Condorcoto. Pariacaca se manifiesta entonces bajo la forma de cinco huevos, símbolo revelador del cumplimiento de una totalidad y el advenimiento de una nueva era como he indicado páginas atrás. Este acto se concretiza bajo la forma del viento, inexistente en la época de los indios antiguos: “Entonces, una vez, el día señalado, Huatyacuri fue a Condorcoto. Allí estaba Pariacaca en forma de cinco huevos. Cerca de él, el viento empezó a soplar. En los tiempos antiguos, el viento no había aparecido. El día que Huatyacuri iba a salir a Condorcoto, el hombre ya sano le dio a su hija. Mientras los dos caminaban solos por el paraje donde se encontraba este cerro, pecaron” (101).

De esta manera, Pariacaca recibe a su hijo con un viento renovador que inaugura una nueva era, un *pachakutiy* que “barre” con el tiempo antiguo y cancela a Tamtañamca y su familia. A su vez, la curación de Tamtañamca vuelve evidente su condición de señor y *villca* falso cuando Huatyacuri afirma explícitamente: “tú no eres un auténtico animador de hombres. Si lo fueras, no te habrías enfermado de esta manera” (97). Para intensificar la condición de final de una época, Huatyacuri y la hija de Tamtañamca “pecan” en el camino, es decir, a través de la actividad sexual se presentan como héroes culturales que engendrarán una nueva época y humanidad. La importancia de este encuentro, y del matrimonio como paso de la juventud a la vida adulta ha sido analizado en este relato en particular por Ortiz

Rescaniere en su libro *Sobre el tema de la pasión* (2004). El matrimonio y su consumación fungen como una metáfora de la maduración del individuo. En este sentido, Huatyacuri asciende de estado porque encuentra una mujer con la que inicia una nueva época. La inversión de mundo adquiere diversas formas, pues se inicia y presenta con el intercambio dialógico entre el zorro de arriba y el zorro de abajo, luego con la “ascensión” de Huatyacuri de los llanos a la zona superior para curar el mal de Tamtañamca y reemplazarlo como ejecutor del poder. Este reemplazo se da a través de un proceso y adquiere la forma de la competencia entre el cuñado y Huatyacuri. Pariacaca funge como agente y ayudante pues proporciona a Huatyacuri el conocimiento y las habilidades necesarias para superar al cuñado en la competencia.<sup>200</sup>

Para terminar, es importante resaltar que esta sección del capítulo cinco del *Manuscrito* tiene muchas similitudes con relatos de la tradición oral folclórica y los cuentos de hadas europeos. Estas historias muestran usualmente a un jefe poderoso (un rey en los cuentos de hadas, un *villca* o *huaca* en Huarochirí) que se encuentra enfermo o enfrenta una grave crisis para su reino. El líder establece entonces una serie de pruebas a ser cumplidas por distintos pretendientes que buscan ocupar el puesto de gobernante una vez superada la crisis. La mano en matrimonio de la hija es otro de los premios u objetivos. En el desarrollo de esta historia, muchos pretendientes de “honor” que forman parte del universo o *status quo* del gobernante en decadencia (o similar) intentan sin éxito superar las pruebas, hasta que un pobre o modesto personaje logra con su astucia superar las competencias y reemplazar el viejo orden con un nuevo poder. Este personaje, marginal al grupo de poder en muchos casos, puede en ocasiones ocultar un origen noble o desconocerlo, pero definitivamente representa la

---

<sup>200</sup> Las competiciones en las que se enfrascan Huatyacuri y su cuñado se analizan en el capítulo final de esta tesis, a propósito de mi estudio de otros relatos.

perspectiva ajena al poder hegemónico que plantea las competiciones. También destaca en ocasiones la figura o personaje que ayuda al foráneo, al otro de afuera, con conocimiento o herramientas que le permitirán cumplir su objetivo y ganar acceso al poder. En este sentido, es posible considerar que muchas de las tradiciones de Huarochirí se presentan como relatos en los que personajes marginales deben enfrentarse a situaciones de prueba o conflicto establecidas por un poder o sujetos hegemónicos, que en muchos casos se presentan también como opresores. Propongo entonces que el *Manuscrito de Huarochirí* se establece como un discurso que posibilita la agencia de los sujetos marginales al poder colonial, los cuales, a través de un conocimiento “otro” encuentran la manera de mantener y utilizar su poder y su discurso para rescatarse.

Por último, en relación al *trickster* y su potencial destronador de un poder hegemónico es interesante tener en cuenta cómo la tradición vernácula oral de las culturas de ascendencia africana y las producciones culturales afroamericanas contemporáneas (entre ellas, el jazz, el rap y el hip hop y la literatura de escritores como Zora Neale Hurston, Ishmael Reed y Alice Walker, entre otros) han representado cómo es posible superar y vencer un sistema de opresión desde adentro al usar las herramientas de este mismo sistema. Henry Louis Gates Jr., como parte de una importante tradición de crítica afroamericana, ha afirmado que la literatura afroamericana ha sido ninguneada por la crítica literaria hegemónica mientras sus escritores se mantenían obligados a usar un discurso perteneciente a un sistema de opresión que mantenía a la comunidad afroamericana y a otras minorías relegadas a la posición del “otro.” Gates analiza el concepto de “*signifying*” (significación)<sup>201</sup> como la estrategia

---

<sup>201</sup> Gates parte de la tradición oral yoruba, los orisha y el *trickster* panafricano Esu-Elegbara para analizar cómo *signifying* se muestra en las culturas afroamericanas del nuevo mundo, especialmente en la tradición oral (1988: xii). Además de su importante libro, *The Signifying Monkey: A Theory of African American Literary Criticism*

discursiva a través de la cual el sistema del opresor puede superarse al usar sus propias herramientas de dominación, pero de una manera innovadora y diferente. Mi hipótesis al respecto es que el redactor indígena fue consciente del poder perturbador de la palabra y la escritura, y que también se percató de que con esta herramienta del colonizador podría establecer su propio discurso y agenda, y así ubicar el discurso y la gnoseología andina como elementos posibles de interacción con el poder hegemónico de herencia occidental. Esta interacción se manifiesta en ocasiones a través de la negociación y en otras a través de la resistencia y el cambio, como se verá en el siguiente capítulo.

---

(1988), también se puede revisar su artículo más temprano, “The ‘Blackness of Blackness’: A Critique of the Sign and the Signifying Monkey” (1983).

## CAPÍTULO 4

### Entre la reciprocidad y el conflicto del desafío: Posibilidad de una gnoseología andina heterogénea

Como he explicado en el capítulo anterior, la historia del poderoso huaca llamado Cuniraya Huiracocha remonta la memoria andina a tiempos muy antiguos. Este *huaca* era muy estimado entre las otros *huacas*, especialmente Pariacaca. Los relatos del *Manuscrito* indican que poco antes de la aparición de los *huiracochas*,<sup>202</sup> término utilizado para referirse a los conquistadores españoles a quienes se les atribuyó al principio el poder del trueno, Cuniraya se dirigió al centro andino del mundo,<sup>203</sup> el Qosqo, para hablar con Huayna Cápac, el poderoso rey inca y gran señor de los hombres en la tierra. Cuniraya quería contarle al inca su propia historia y ambos se dirigieron a la gran *cocha* del sur, el lago

---

<sup>202</sup> Como he mencionado anteriormente, este es el término con el que durante la colonización del Tawantinsuyu se denominó a los colonizadores españoles, por considerarlos en un principio como hijos o enviados de la divinidad andina Huiracocha ('viracocha' o 'wiracocha'). Las referencias al nombramiento de los conquistadores españoles con este vocablo pueden rastrearse en diferentes crónicas de la conquista. Pedro Cieza de León es el primero en comentar que Huiracocha era un dios que vino del mar, al igual que los españoles, aunque se muestra escéptico en afirmar que se les llame de esa manera por esa sola razón. Posteriormente, otros cronistas, como Pedro Sarmiento de Gamboa y Joseph de Acosta, empezaron a señalar que los indígenas utilizaban el término 'huiracocha' para referirse a los conquistadores en parte por sus creencias de que ciertos dioses vendrían desde el mar y su descripción coincidiría con la fisionomía de los conquistadores. Esta relación gozó de amplia difusión en los años siguientes a la conquista. Se usó entonces 'viracocha' como la acepción quechua para referirse a los cristianos, como lo señala Domingo de Santo Thomas en su *Lexicón* [f177r]. Sin embargo, análisis históricos más recientes consideran que el uso temprano de 'huiracocha' en referencia a los conquistadores españoles parece ser un mito motivado por los mismos europeos después de la conquista. No hay que olvidar que la figura del huaca Huiracocha se presenta en narrativas andinas de conquista, en las cuales la divinidad andina se muestra como un personaje viajero y colonizador. En este sentido, el concepto de 'huiracocha' puede entenderse como referencia a un sujeto que posee estas características, siendo maleable, adaptable y susceptible a la negociación. Para mayor referencia revisar el artículo de Olivia Harris: 'The Coming of the White People'. *Reflections on the Mythologisation of History in Latin America*" (1995).

<sup>203</sup> Este relato constituye el capítulo 14 del *Manuscrito* y me sirve para mostrar el encuentro conflictivo de sujetividades diferentes, la de Cuniraya y la de Wayna Qhapac. Parte de mi intención gnoseológica en la escritura de esta tesis es incluir y mantener la presencia de los conceptos andinos presentes en el relato original, tratando de evitar las traducciones al español o la españiolización del quechua, permitiendo de esta manera la activación del conocimiento andino. Al mismo tiempo, esta estrategia me permite introducir la presentación y el análisis de los conceptos analizar en este capítulo de la tesis.

Titicaca. Una vez allí, Cuniraya envío a diferentes *camascas*,<sup>204</sup> hombres sabios y animados por los espíritus, a que visitaran las tierras de su padre, en la zona *urin* (las tierras bajas, identificadas con la cercanía al mar) del mundo. Así, el *camasca* de la golondrina llegó primero dentro de los cinco días de plazo y se le entregó un pequeño cofre o taquilla con la instrucción de no ser abierto sino por Wayna Qhapac. Pero el *camasca* de la golondrina no pudo controlar su curiosidad y abrió la taquilla cuando se encontraba muy cerca del Qosqo. Entonces se le apareció una figura femenina que el relato describe de la siguiente manera: “apareció una *señora* muy elegante y muy hermosa. Su cabello era como oro *crespo*; estaba vestida con ropa finísima y su tamaño era minúsculo. En el instante mismo de verla, la señora desapareció” (247).

El relato anterior forma parte de las tradiciones incluidas en el *Manuscrito de Huarochirí*. Podría leerse como una adaptación andina de conocidas historias de la tradición occidental feérica (cuento de hadas) que coloca al personaje (el *camasca* de la golondrina) ante una prueba (la tentación de abrir la taquilla) que debe ser superada. Este relato muestra también prácticas de negociación, adaptación, competencia y reciprocidad, y constituye entonces una manera propicia de introducir estos conceptos como parte de un sistema de conocimiento andino que propone la reciprocidad como una estrategia comunitaria que brinda coherencia al mundo (Matos Mar 1974: 10). En este capítulo, propongo analizar cómo la práctica social andina de la reciprocidad, ampliamente estudiada por científicos sociales, especialmente antropólogos, se manifiesta en el *Manuscrito de Huarochirí* como una estrategia de negociación y adaptación e incluso como un mecanismo de resistencia.

---

<sup>204</sup> Taylor explica que el término *camasca* se usaba para referirse a una persona con poderes transmitidos por una huaca o divinidad, o por un ser con poder. También señala que este término es traducido como ‘hechicero’ en los diccionarios coloniales (2000).

Conceptos de la gnoseología andina como el *tinkuy* y el *kutiy*, explicados en el capítulo anterior, se unen al de reciprocidad para leer en los relatos del *Manuscrito* una propuesta de negociación ideológica y de adaptación a un mundo en *pachakutiy* inminente. A través de una selección de relatos que se desarrollan en torno a los temas de la competitividad es posible encontrar una narrativa de negociación, manipulación y adaptación del discurso de poder colonial por parte del escriba indígena.

#### 4.1 Negociando con la reciprocidad andina: el *tinkuy* y la alternativa decolonial

El sociólogo francés Marcel Mauss, considerado el mejor discípulo del sociólogo Emile Durkheim, además de fundador de las teorías sociales de la reciprocidad y el intercambio, es también autor de uno de los primeros estudios académicos sobre la reciprocidad en sociedades similares a la andina. Mauss empezó sus reflexiones en torno a la reciprocidad y el intercambio con la publicación de “*Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*,” en *L'Année Sociologique* en 1925. Este ensayo fue la base de su libro del mismo nombre,<sup>205</sup> en el cual postula que los regalos, aunque parezcan voluntarios y desinteresados, no son nunca necesariamente gratuitos, pues en realidad se postulan como intercambios recíprocos interesados: “*prestations which are in theory voluntary, disinterested, and spontaneous, but are in fact obligatory and interested. The form usually taken is that of the gift generously offered; but the accompanying behaviour is formal pretence and social deception, while the transaction itself is based on obligation and economic self-interest*” (1). El acto de “regalar” involucra un elemento de poder en el que el receptor de dicho regalo se siente en la obligación de devolver de una u otra manera otro

---

<sup>205</sup> Uso la traducción al inglés de Ian Cunnison (1966).

regalo o un servicio. “Regalar” entonces constituye una transacción económica que se diferencia de otras debido a que el comportamiento económico se encuentra encubierto por la cortesía y formas rituales: “what is the principle whereby the gift received has to be repaid? What force is there in the thing given which compels the recipient to make a return?” (1). Además, Mauss aclara que, en sistemas marcados por la dinámica del intercambio, éste se da a un nivel de grupo y no individual. Lo intercambiado consiste no solo en objetos, riqueza material o propiedad, sino incluye también un sistema de cortesías, rituales, ayuda y entretenimiento, los cuales involucran y refuerzan aún más el aspecto comunitario de este sistema socioeconómico.<sup>206</sup> Mauss señala también que las relaciones recíprocas son fenómenos sociales que toman distintas formas en muchas, sino todas, las sociedades, por lo que posiblemente todas las culturas deben tener su versión de reciprocidad.

Uno de los aspectos más importantes de la naturaleza comunitaria del intercambio recíproco es el sentido de competencia de estas transacciones, ya que los involucrados compiten por el prestigio o la aceptación social que el intercambio representa o facilita (Mayer 1974: 40). En el área andina específicamente, este nivel de competencia me permite observar la reciprocidad como un factor necesario de ser incluido como parte de la visión de mundo que revelan los relatos del *Manuscrito*.

En relación con los casos de intercambio, reciprocidad y redistribución en los Andes, Karl Polanyi sugirió, en una conferencia de la American Ethnological Society en 1951, que

---

<sup>206</sup> Aunque Mauss resalta lo sofisticado de estas prácticas socioeconómicas y sugiere la presencia de un sistema económico comparable al de la economía de mercado de las sociedades occidentales, cabe destacar que parte del título de su ensayo y del discurso general de su libro identifica a las sociedades estudiadas como “árcaicas.” El sociólogo introduce de esta manera una valoración y un enjuiciamiento negativo que me hace cuestionar hasta qué punto Mauss valora la reciprocidad como una gnosis y una praxis alternativas y eficientes, o si para él constituyen reliquias o excentricidades de sociedades demasiado diferentes.

la organización del Estado inca podía entenderse a través del concepto de “economía redistributiva (citado en Wachtel 987-8). Unos años después de la propuesta de Polanyi, John V. Murra amplió la sugerencia en su tesis doctoral *The Economic Organization of the Inca State* (1955) y propuso que la economía andina se basaba en un sistema de “archipiélago vertical.” Este concepto ilustra que las diversas comunidades indígenas del imperio inca podían acceder y distribuir una variedad de recursos agrícolas pertenecientes a diferentes pisos ecológicos. Este sistema, en el que diversos grupos y comunidades tienen acceso a ciertos productos y no a otros, permitió la aparición de la reciprocidad y la redistribución de recursos.<sup>207</sup> Los *ayllus* (comunidades andinas prehispánicas y coloniales) estaban encargados de ciertas zonas e intercambiaban los productos a los que no tenían acceso a cambio de los que ellos producían. De esta manera, las comunidades podían acceder al máximo control de los pisos verticales y ampliaron su acceso a productos de diversas zonas ecológicas.<sup>208</sup>

En su introducción a *Reciprocity and Redistribution in Andean Civilizations*,<sup>209</sup> Heather Lechtman ha señalado que la reciprocidad y la redistribución son las características socioeconómicas que capturan de manera esencial el camino distintivo de las sociedades andinas hacia la civilización. Murra reescribió la manera de comprender las culturas no indoeuropeas. Para ello, este antropólogo tomó como punto de partida los propios modelos

---

<sup>207</sup> Murra especifica que el concepto de redistribución en el mundo andino no equivale a las nociones occidentales de intercambio o comercio y, por tanto, es inadecuado traducir redistribución como comercio.

<sup>208</sup> Franklin Pease, en su prólogo a *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, menciona que las investigaciones de Murra en torno a los pisos ecológicos y a las relaciones de reciprocidad brindan luz sobre la posibilidad de que este modelo económico sea una producción original de los Andes (1975: 12). En este sentido, es de suma importancia para esta investigación considerar a la reciprocidad como un elemento esencial de una gnoseología andina. Para más información sobre las propuestas de Murra en torno a la importancia del control de los pisos ecológicos y el ideal panandino de una suficiencia ecológica, revisar especialmente el capítulo “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas,” escrito en 1972, pero publicado en lo que Murra considera como el libro que condensa su mayor contribución a los estudios andinos: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (1975).

<sup>209</sup> Heather Lechtman, junto con Freda Yanci Wolf, prepararon el volumen recopilatorio de las Lewis Henry Morgan Lectures, *Reciprocity and Redistribution in Andean Civilizations* (2017).

socioeconómicos de cada cultura para expresar por sí mismos sus maneras de ser, estar y comprender el mundo. Para explicar la excepcionalidad del modelo andino, Murra exemplificó el distintivo proceso andino hacia la civilización (“Andean avenue towards civilization”) como cualitativamente diferente a los procesos de desarrollo de las culturas mesoamericanas y mesopotámicas. Murra consideraba que el sistema andino de reciprocidad y redistribución creó un tipo de estado bastante diferente al imaginado por Karl Marx, Friedrich Engels y otros científicos sociales que estaban más familiarizados con los sistemas socioeconómicos indoeuropeos. Una de las conclusiones más importantes del trabajo de Murra fue la excepcionalidad de este modelo económico social autosuficiente que el antropólogo llamó el “éxito andino” (Murra 2017)<sup>210</sup>.

En su comentario a las investigaciones de Murra, Nathan Wachtel (2017) resalta los vínculos de parentesco en la organización social de los *ayllus* y cómo se manifiestan los principios de reciprocidad a nivel familiar y comunitario en el modelo económico andino. A su vez, Giorgio Alberti y Enrique Mayer han ampliado este tema en su compilación de ensayos *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (1974). Alberti y Mayer definen la

---

<sup>210</sup> Las valoraciones de Murra en torno al “éxito andino” contrastan con la perspectiva ofrecida por el mismo Henry Lewis Morgan (quien da nombre a la serie que edita el libro de Murra de 2017) en su libro fundacional *Ancient Society* (1877). La premisa de este libro consistía en analizar los diferentes períodos de la evolución social humana y cómo el desarrollo de las instituciones sociales representaba dicha evolución. Morgan consideraba que la evolución gradual de las habilidades mentales y morales se daba a través de las invenciones y descubrimientos que las comunidades humanas realizaban en relación con el desarrollo de instituciones domésticas como el gobierno, la familia, el lenguaje, la subsistencia, entre otras. Es especialmente debatible su división de la evolución social en tres períodos étnicos, especialmente porque el estatus de civilización se da a las comunidades humanas que usan el alfabeto fonético, característica discutible de ser parte de la cultura andina previa al encuentro con las culturas europeas. De esta manera, cuando Murra destacaba procesos autónomos de subsistencia, propios a la cultura andina, reafirmaba la viabilidad de un camino andino a la civilización. Al afirmar la autonomía cultural andina también, se abre la posibilidad de afirmar un camino andino a la pluriculturalidad y decolonialidad desde un lugar de enunciación andino y heterogéneo. Como he indicado antes, uno de los principales representantes de esta línea de pensamiento en lo que concierne al mundo andino es Antonio Cornejo Polar, quien no solo realizó crítica cultural y literaria, sino que se ubicó como uno de los iniciadores de los estudios culturales en el área andina y propuso una teoría literaria con el concepto de “heterogeneidad”, especialmente en el énfasis dado al conflicto oralidad-escritura y la huella de la colonialidad en las literaturas andinas.

reciprocidad como un modo comunitario de producción que proviene de tiempos preincaicos. Este modo de producción se basaba en un conjunto de relaciones codificadas, como explican a continuación: “intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial. Las partes interactuantes pueden ser tanto individuos como instituciones” (21). A su vez, el antropólogo José Matos Mar señala que la reciprocidad persiste como un “mecanismo de adaptación racional a un ambiente particularmente duro, al mismo tiempo que actúa como defensa a la penetración urbana” (9). La anotación de Matos Mar me lleva a reflexionar sobre la reciprocidad no solo como un mecanismo de adaptación, sino de negociación durante la experiencia colonial y de resistencia a la violencia ideológica que pervive incluso después de la independencia política de España. Esto a su vez se debe a la presencia contemporánea de una dominación económica dirigida por un orden neoliberal que desprecia las formas económicas indígenas. A pesar de este desprecio, la práctica de la reciprocidad se ha mantenido como modo de supervivencia y también como parte de una resistencia cultural indígena. Adicionalmente, la permanencia de la colonialidad del poder y sus implicancias en el universo sociocultural sudamericano (racismo, clasismo, falta de oportunidades, abandono del estado) tal como lo plantea Aníbal Quijano, mantiene como minorías subalternas a comunidades indígenas que se encuentran en un constante estado de resistencia para mantener sus modos de vida y su visión de mundo.

El principio de reciprocidad también me permite estudiar la presencia del *tinkuy*<sup>211</sup> en mi análisis del *Manuscrito* y entenderlo como un mecanismo cohesionador de elementos diversos y contrarios pero complementarios. En el capítulo anterior presenté algunos alcances del concepto de *tinkuy* en relación con los relatos de engaño y seducción. En este capítulo amplío mi tratamiento de este concepto en situaciones de desafío y competencia. Tradicionalmente, dentro de las comunidades indígenas actuales, el concepto de *tinkuy* implica la “confluencia o encuentro de dos o más sujetos” (Landeo Muñoz 150) con resultados favorables o desfavorables para los involucrados. En un sentido cosmológico, Yauri Montero anota que el *tinkuy* es también la congregación armónica de tiempos y mundos culturales distintos. *Tinkuy* enfatiza de esta manera una organización temporal que se presenta como una categoría histórica de continuidad, para luego afirmar que constituye el origen de la heterogeneidad andina (2006: 25-27). Para los objetivos de esta investigación se considera el *tinkuy* como un concepto que revela el conflicto entre un uno y un otro como elementos divergentes y potencialmente disruptivos que se enfrentan: “como un choque que se produce dentro de un encuentro violento entre el *uno* y el *otro*, generando desestructuración, eliminación del otro o marginación” (Landeo Muñoz 150). Sobre la base de este razonamiento, considero que esta acepción de *tinkuy* engloba una percepción importante en torno al proceso colonizador en América, el mismo que se entiende como un

---

<sup>211</sup> La primera vez que escuché el concepto de *tinkuy* fue en el curso de Literatura Quechua durante mis cursos de pregrado en la especialidad de Literatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú, con el profesor Manuel Larrú. Gracias a este curso tuve la oportunidad de reconnectar una parte de mi historia personal con historias de migraciones y reconstrucción familiar en la urbe. Esta reconexión no estuvo libre de desencuentros y cuestionamientos debido a que la relación familiar con la identidad andina y ayacuchana sufrió un gran cambio con la migración de mis abuelos maternos a Lima. Lamentablemente, cuando empecé a interesarme por las tradiciones andinas, mi abuela, quien contaba con el don de la narración, ya no podía transmitirlas. Tuve la oportunidad de conversar con mi abuelo sobre ciertas tradiciones ayacuchanas y discutir aspectos del quechua con él, a pesar de que lo difícil que le era reconnectar con su propia historia. Agradezco profundamente a Manuel Larrú por la oportunidad de tomar su curso y haberme permitido iniciar el camino de redescubrimiento de mi propia heterogeneidad.

momento de disruptión y desestructuración de las culturas indígenas que habitaron el continente de manera previa a los sucesos ocurridos en 1492 y ocasionó un holocausto de más de 500 años de duración, el más grande y largo en la historia de la humanidad. De esta manera, la categoría de *tinkuy* es útil para analizar no solo el proceso de choque y desencuentro ocasionado a partir de la conquista y la colonización del territorio andino, sino también permite evidenciar los desencuentros ocasionados a través del mantenimiento de una colonialidad de poder en una región cuyas formas nativas de conocimiento y de ser y estar en el mundo no se reconocen como gnoseologías legítimas. Este desencuentro se percibe entonces como un *mana tinkunchu*, una falta de armonía y un estado de desestructuración que se manifiesta en la instauración de ideologías dominantes que congregan un gran porcentaje del poder no solamente político o socioeconómico, sino también ideológico, cultural y simbólico (Landeo Muñoz 151). Un ejemplo de *mana tinkunchu* en el *Manuscrito* puede verse en el capítulo 5, durante el episodio en el que Huatyacuri, el hombre pobre y sin familia, desea casarse con la hija del poderoso Tamtañamca, pero uno de los miembros de esta opulenta familia se niega a aceptarlo y, por ende, se cierra al diálogo, al intercambio, a la reciprocidad y a la aceptación de la diferencia. Al mostrar como algo pernicioso la negación del miembro de la familia de Tamtañamca a aceptar a Huatyacuri como parte de la familia a través del matrimonio con la hija se implica simbólicamente que la privación de la reciprocidad y el intercambio, el *mana tinkunchu*, para Huatyacuri representa la cancelación de un futuro posible para una familia en desgracia (comprobado por la enfermedad que sufre Tamtañamca y la afirmación por parte del narrador de su ineffectividad como señor con poder). Por lo tanto, se perdería la posibilidad de renovación que Huatyacuri puede aportar a la familia, pero también la relación de

reciprocidad simbólica y religiosa con Pariacaca como padre de Huatyacuri. Así, se entiende que en el mundo andino el *mana tinkunchu* puede entenderse como un concepto crítico con potencial decolonizador y revitalizante, provocador de un *pachakutiy* que despierte las conciencias y el activismo decolonial.<sup>212</sup>

#### 4.2. *Tinkuy* en los diccionarios coloniales: de la reciprocidad al conflicto

Es necesario señalar cómo el concepto de *tinkuy* fue interpretado, registrado y resemantizado desde el siglo XVI en los diccionarios coloniales que circularon en esta época. Los diccionarios que estudio aquí se inscriben en el mismo contexto histórico y cultural del *Manuscrito* e incluyen el *Lexicón* (1560) de Fray Domingo de Santo Tomás y el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú* (1608) de Diego González Holguín. Santo Tomás incluye en su *Lexicón* tres entradas que son útiles para comprender el uso dinámico de *tinkuy* en las tradiciones del *Manuscrito*. El *Lexicón* señala que la acepción *tinconi* significa ‘en contra a otro’ [f174v], una relación que se discierne en varias situaciones en las que se encuentran los personajes del *Manuscrito*. Ballón Aguirre ha estudiado esta relación en relatos que incluyen el motivo etnoliterario<sup>213</sup> del desafío (1991). Otra acepción que muestra

<sup>212</sup> Pienso el activismo decolonial a la manera como Silvia Rivera Cusicanqui concibe las prácticas descolonizadoras, especialmente a partir de la incorporación activa de lo *ch'ixi*, concepto aymara que puede ser traducido como “gris”, “contaminado”, “mezclado”, pero en la apropiación del concepto como una práctica descolonizadora puede también ser una referencia a la indio como parte de la modernidad, de ser una identidad dinámica, una “realidad donde coexisten en paralelo múltiples diferencias culturales, que no se funden sino que se antagonizan o se complementan. Una mezcla no exenta de conflicto” (2010: 7). En el *Manuscrito*, puede verse que en la historia de la familia de Tamtañamca y Huatyacuri se presenta la coexistencia de diferencias culturales que se antagonizan en un primer lugar, para luego complementarse, dentro de un conflicto que tiene el potencial de colaborar en la formulación de un *pachakutiy* (55).

<sup>213</sup> Entiendo y uso el término motivo siguiendo los parámetros de Greimas y Courtés, que son los utilizados por Enrique Ballón. En *Semiotica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Greimas y Courtés definen motivo como un elemento constituyente del tipo de cuento, en el que el tipo es “la sucesión de motivos que obedecen a una organización narrativa y discursiva particular” (1979: 269). Stit Thompson definió el motivo como el elemento más mínimo del cuento, que es capaz de ser encontrado en sí mismo en la tradición popular. Greimas y Courtés también afirman que los motivos pueden incluso presentarse en diferentes relatos pertenecientes a áreas culturales distintas. Este aspecto es uno de los que sigo cuando analizo y comparo la posible

el sentido competitivo de este concepto es la entrada que se refiere a *tincoy* como ‘encuentro de batalla’ [f53r]. Un significado adicional que también muestra la naturaleza contrastante del concepto se encuentra en *tincochini*, que quiere decir ‘comparar’ [f31v], ‘cotejar una cosa con la otra’ [f174v] y ‘pegar dos cosas’ [f83v], sentidos que sugieren la unión y el contraste entre elementos disímiles, la comparación de elementos distintos para combinarlos en la creación de algo nuevo. Adicionalmente, la idea de contraste también ayuda a entender la comparación entre dos rivales, la evaluación de sus diferencias y cómo se relacionan en un enfrentamiento. Esta última acepción del concepto de *tinkuy* es importante en mi balance e interpretación de las relaciones de poder e interacción en los relatos del *Manuscrito*, pero también en la relación colonial entre los diferentes elementos y productores de la colección.

Otra entrada del *Lexicón* menciona *tinkunacuni*, con el sentido de ‘concordar en sentencia’ [f32r], ‘concordarse uno con otro’ [f32r], ‘encontrar con otro peleando’ [f52v], ‘topar encontrando con otro’ [f100v] y ‘trabar pelea’ [f101v]. Estas acepciones hablan no solo de la naturaleza competitiva del concepto, sino también de los elementos conflictivos de la relación y de las medidas de comparación y contraste de los involucrados en dicha relación.

El *Vocabulario* (1608) de González Holguín denota varias entradas que contribuyen al entendimiento del concepto de *tinkuy*. *Tincuni*, o *tincunacuni*, o *macanacuni* se entiende como ‘Reñir o pelear, trabar la pelea y porfiar’ (343). Esta acepción enfatiza el campo semántico de competencia y desafío, pero también resalta el sentido contrario y contradictorio del

---

intertextualidad y presencia de motivos entre el *Manuscrito de Huarochirí* y la *Biblia*, o en la caracterización del *trickster* a través de distintas mitologías, caracterización que se presenta en toda su complejidad en el *Manuscrito*, por ejemplo. Greimas y Courtés reconocen que el análisis folklórico ha señalado el carácter migratorio de los motivos, especialmente en la literatura que ellos consideran étnica (adjetivo que ha usado Ballón para analizar los motivos del *Manuscrito*). Enrique Ballón Aguirre (1991, 1992) sigue la línea de estudios de los motivos literarios de Greimas y Courtés, y los llama motivos etnoliterarios.

término, especialmente señalado con el verbo ‘porfiar.’ Hay una segunda entrada para *tincuni* que se traduce como ‘Encontrarse topar o darse una cosa con otra’ (343), reafirmando también la acepción de ‘encuentro’ dentro del campo semántico de *tinkuy*. La entrada *tincuchini*, ‘hacer que se tope, o encuentre, o den encuentro’ (343) confirma la acepción anterior. Estamos probablemente ante una versión más amplia y sencilla que podría ser el origen semántico de la idea ‘la junta de dos cosas’ (343) en *tincu*. Además, en frases quechuanas como *tincunacuni* y *simihuantincunacuni* se refuerza el sentido de ‘ser contrarios o competir’ y ‘disputar’ (343) respectivamente. Por lo tanto, el sentido de elementos disímiles pero contrastantes que se combinan o enfrentan puede apreciarse en *tincuchini tincunacuchini*, ‘comparar, o conferir una cosa con otra’ (343). Finalmente, una de las acepciones que permite leer los relatos de desafío en el *Manuscrito* se encuentra en el término *hacutincunacussun* que se entiende justamente como ‘desafiarse’ (343), que puede implicar un desafiarse a sí mismo o el desafío mutuo de elementos distintos.

Asimismo, vale la pena también recordar el concepto de *kutiy* que he explicado en el capítulo 3, especialmente en concordancia con *tinkuy* y con *pachakutiy*. Retomando lo mencionado por los diccionarios coloniales de Santo Tomás y González Holguín, en *kutiy* destaca el sentido de ‘volver’, pero Pablo Landeo Muñoz también considera que el concepto de *kutiy* es “imprescindible en el contexto de la reivindicación andina contemporánea” (110) en el sentido en el que se encuentra muy unido al concepto de *pachakutiy* en referencia a la relevancia de lo andino, especialmente en el aspecto gubernamental (Landeo Muñoz 111). *Kutiy*, entonces, reafirma la vuelta a una forma de ver el mundo que resalte la posibilidad inherente de la gnoseología andina de revolucionar y transformar un estado previo crítico, aspecto que es resaltado en los relatos de Huarochirí.

El estudio semántico de un concepto andino como *tinkuy* y *kutiy* no solo provee herramientas para analizar e interpretar el *Manuscrito de Huarochirí* bajo un marco de referencia que parte de las propias dinámicas de interacción y negociación inherentes al texto, sino que ejemplifica también la necesidad de empezar a utilizar categorías y conceptos que se resisten a ser entendidos dentro de marcos gnoseológicos ajenos a la realidad andina. Con respecto a la diversidad de realidades sociales y raciales en el Perú colonial y cómo el encuentro de diferentes universos culturales puede implicar la disrupción de los sistemas de control establecidos, Irene Silverblatt ha señalado que “colonial realities could not be contained within colonial categories” (2004: 5). Ampliando el contexto de esta cita, mi perspectiva es que el encuentro heterogéneo y conflictivo entre diversas gnoseologías durante la época colonial entrañó no solo el mantenimiento y la supresión, la lucha por/en contra la conservación de diversas formas de conocimiento y la priorización de uno sobre otro, sino también la adaptación, manipulación y negociación de y con ellas, para poder sobrepasar y sobrevivir por encima de categorías coloniales establecidas para el control de una población colonizada. La investigación del espectro semántico de los conceptos andino de *tinkuy* y *kutiy* nos coloca en el lugar para proponer un *tincuchini* (hacer un encuentro y comparar) entre la tradición huarochirana y una mirada heterogénea y decolonial.

#### 4.3. Relatos de competitividad, negociación y desafío de poder

Con el fin de ilustrar mi reflexión sobre *tinkuy* y *kutiy* como parte del principio de reciprocidad, así como la negociación, confrontación y desafío en el mundo andino colonial, analizo ahora la manera cómo los personajes de varios relatos del *Manuscrito*

compiten entre sí para establecer una nueva situación de poder. En estas competencias los personajes utilizan estrategias de negociación y manipulación que permiten la desestabilización de los regímenes de poder, especialmente a través del intercambio de lo que considero cuotas de poder ideológico. Una de las estrategias más comunes en el *Manuscrito de Huarochirí* es la manifestación de competitividad, tema que ha sido estudiado bajo el motivo del “desafío” (Ballón Aguirre 1991). Este se manifiesta por medio de una dinámica ritual que busca mantener el equilibrio a través de la aplicación de *tinkuy* en tanto intercambio de la diferencia entre contrarios complementarios y también de *kutiy*, el turno para producir la regeneración del mundo luego del *pachakutiy* (la inversión del mundo). De esta manera, los personajes compiten entre sí no solo para inaugurar su lugar como huacas de la sociedad, sino para regenerar el mundo a través de acciones modélicas.

Uno de los aspectos que motiva mi análisis del *Manuscrito de Huarochirí* es la posibilidad de leer estos relatos a la luz de la semiótica del discurso, pues esta disciplina permite entrever las dinámicas inherentes al texto que se revelan como producto de las interacciones entre los sujetos del discurso. Dichas interacciones pueden ser textuales como las negociaciones y manipulaciones que se perciben a través de lo que conocemos de sujetos y discursos involucrados en el contexto de producción del *Manuscrito*. Dichos sujetos incluyen a Ávila, al anónimo redactor ladino y a los discursos y campos semánticos correspondientes a sus respectivos universos de referencia. Mi análisis de los relatos parte de la propuesta del semiólogo francés Eric Landowski, especialmente de su libro *Interacciones arriesgadas* (2009) donde propone interesantes perspectivas en torno a su teoría de las

interacciones. A partir de las reflexiones del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty,<sup>214</sup>

Landowski se pregunta cómo una semiótica de las interacciones tiene la posibilidad de fundar una concepción de “ser-en-el-mundo.”

Uno de los conceptos propuestos por Landowski que es útil para mi análisis es la noción de regímenes de interacción, especialmente el régimen de intencionalidad. Este, a su vez, se expresa a través de las formas de la manipulación y la estrategia en los relatos. Un régimen de interacción se interpreta como la manera en que se construyen las relaciones del sujeto con el mundo, con el/los otro(s) y consigo mismo y cómo cada sujeto porta una “presencia” a partir de la cual enuncia su discurso y compromete una concepción específica del sentido (17). Uno de los regímenes de interacción que resaltan en el *Manuscrito de Huaro chirí* es el de la intencionalidad, que sigue la normativa de la manipulación, expresada en el análisis semiótico como un “hacer-hacer” (es decir, un sujeto hace que otro sujeto haga algo). Detrás de este régimen de intencionalidad funcionan procedimientos que se representan bajo la forma de la tentación (o promesa y seducción) y de la amenaza. Tentaciones, seducciones, promesas y amenazas implican un recorrido narrativo signado por la estrategia de la manipulación. Por ejemplo, cuando Cuniraya persigue a Cahuillacca en el capítulo dos del *Manuscrito*, trata de tentarla con ofrecimientos relacionados a su identidad poderosa, como el traje de oro que luce al dejar de presentarse como un hombre pobre. Pero la tentación/manipulación de Cuniraya hacia Cahuillacca no surte efecto y el

---

<sup>214</sup> Merleau-Ponty es un filósofo existencialista cuyo trabajo se enfoca en la relación entre el sujeto y el mundo que experimenta, el uno mismo y el otro, temas estudiados ampliamente en *The Phenomenology of Perception* (1945). La perspectiva de Merleau-Ponty es una de las influencias presentes en el análisis de Landowski. Uno de los principales aportes de Merleau-Ponty a tener en cuenta es su crítica a las maneras de comprender el mundo derivadas de la filosofía europea contemporánea, específicamente en lo que concierne al cuerpo, además de la mente y la conciencia, como un elemento de conocimiento en la relación entre el cuerpo y lo que este percibe. Dicha perspectiva es muy cercana a un punto de vista andino en la que el sujeto existe a partir de su relación, compromiso, experiencia y percepción con el mundo, lo que es evidente en la vida religiosa y simbólica del hombre andino.

sujeto pierde al objeto de su interés: Cahuillacca no se vuelve a mirarlo (negación del *kutiy*, el volverse a mirar a Cuniraya).<sup>215</sup> Otro ejemplo es la tentación involuntaria de Cahuillacca hacia los *huacas* que se rinden ante su belleza y ellas rechaza. La belleza y el rechazo de Cahuillacca hacen que Cuniraya tome la decisión de convertirse en pájaro para seducirla. A diferencia del episodio anterior, el sujeto que manipula aquí (Cahuillacca) no se percata de su poder de manipulación hacia los otros sujetos que reciben el hacer de su acción (los otros *huacas* que intentan apropiarse de ella sin éxito, pero también Cuniraya, que debe recurrir a sus estrategias de engaño y poder de transformación para hacerla suya). En el caso de Cuniraya, la eficacia o el éxito del “hacer-hacer” proviene de la capacidad persuasiva del sujeto “manipulador” y del valor implícito de los objetos que ofrece al manipulado. Esta posición implica siempre un componente de intencionalidad, pues el sujeto manipulador establece un acuerdo con el manipulado dentro de un plano horizontal, en el que ambos reconocen la presencia del otro como sujeto.

El capítulo 3 del *Manuscrito* reactiva el contrato de lectura establecido en el texto conocido como introducción o prefacio (40-43) al incorporar un relato sobre la inundación del mundo. Para la antropología, relatos como este son llamados cosmológicos. La tradición empieza en los “tiempos muy antiguos” (75), con el anuncio de desarrollarse en el

---

<sup>215</sup> En el original en quechua se utiliza el vocablo *ticrari* para significar la acción de voltear, en este caso en referencia a la negación de Cahuillacca de voltear su rostro para ver a Cuniraya mostrando su verdadero poder. Landeo Muñoz menciona que Rodolfo Cerrón Palomino señala que el vocablo *tikray* puede ser traducido como “voltear, poner algo boca abajo (citado en Landeo Muñoz 111), funcionando así en sus distintas formas escriturales (*tikray*, *tijray* o *t'ikryay*) como sinónimo de *kutiy*. De interesante manera, este sinónimo de *kutiy* también aparece ligado al concepto de *pacha* para así formar *pacha-tikray* y referirse al fin del mundo (Landeo Muñoz 111). En el diccionario de González Holguín puede encontrarse el término *pacha cuti pacha ticra* ‘el fin del mundo, o grande destrucción pestilencia, ruina, o pérdida, o daño común’ (267). Domingo de Santo Tomás incluye las traducciones para *tikray*: ‘transtornar’, ‘revolver,’ ‘volver lo de dentro afuera,’ ‘cosa vuelta,’ ‘vuelta de lo arriba abajo,’ ‘vuelta de lo de dentro,’ ‘vuelta de los detrás adelante’ (según la edición de Szemiński, 540). El sentido colonial de *tikra* ‘voltear’ se ha mantenido en los diccionarios contemporáneos de la Academia Quechua (293) y en el de Clodoaldo Soto (176).

medio de un peligro para la continuidad del mundo conocido. Una llama es el único ser vivo con el conocimiento de que una inundación amenaza la estabilidad del mundo representado. La llama intenta comunicar a su dueño este conocimiento, aunque el hombre desdeña en un primer momento este anuncio, además de mostrar su falta de inteligencia en comprender las intenciones del animal. Al ser infructífera la comunicación no verbal, la llama se comunica con su amo a través de la palabra oral, afirmando que en cinco días el mar inundará la tierra y señalando la montaña Huillcacoto como el espacio de la salvación. El hombre, la llama y el resto de los animales andinos toman refugio en la montaña: “Cuando llegó al cerro Huillcacoto, todos los animales, el puma, el zorro, el huanaco, el cóndor, todos los animales sin excepción, ya lo habían ocupado” (77). A los cinco días de haberse iniciado la inundación las aguas empiezan a declinar, pero en su camino también aniquilan a la humanidad que no es digna de haber sido salvada. Una nueva humanidad nacerá a partir del hombre que se refugia en la montaña Huillcacoto.

Este capítulo podría leerse como una adaptación andina del relato bíblico del diluvio y entenderse entonces como una posible estrategia de manipulación por parte del redactor indígena para alcanzar la validación del público eclesiástico y de los lectores cristianos. Sin embargo, al mismo tiempo, el redactor indígena incluye claras referencias al mundo andino y también señales a la posibilidad de un cambio radical del mismo a través de la representación de un *pachakutiy* (catástrofe, mundo al revés con la finalidad de cambio radical) y de la presencia de conceptos andinos como *kutiy* (retorno, vuelta atrás con cambios).

Ahora bien, es importante señalar que el capítulo 3 del *Manuscrito* presenta un formato de relato fundacional o cosmogónico y por ello es útil tomar la noción de tiempo

sagrado que Mircea Eliade propuso en *Lo sagrado y lo profano* como un elemento configurador de los mitos cosmogónicos.<sup>216</sup> De manera similar a lo que sucede con la naturaleza del espacio, el tiempo tampoco es homogéneo ya que presenta momentos extraordinarios de crisis que se distinguen del tiempo profano y cotidiano que, a su vez, no porta singularidad simbólica. El tiempo sagrado es *kutiy*, es reversible y remite a un tiempo mítico primordial que es reactualizado en el presente a través del relato y del rito. Eliade señala que para muchas culturas que viven intensamente un tiempo sagrado, este no puede concebirse separado del espacio: “La solidaridad cósmico-temporal es de naturaleza religiosa: el Cosmos es homologable al Tiempo cósmico (el ‘Año’), porque tanto uno como otro son realidades sagradas, creaciones divinas” (1983: 67). Para el hombre religioso de ciertas culturas no contaminadas por la medición cuantitativa y económica del tiempo,<sup>217</sup> este no es una línea recta unidireccional como sucede en el modo europeo moderno de pensar: el mundo y el tiempo se renuevan constantemente, pasan por ciclos que retornan a la condición de tiempo primigenio para instaurar un nuevo orden.

---

<sup>216</sup> El trabajo de Mircea Eliade ha recibido críticas en lo concerniente a acusaciones por parte de ciertos académicos de ofrecer una sobre generalización de las dinámicas de las religiones. Sus críticos señalan que sus teorías no deberían ser consideradas como un modelo universal en el análisis del pensamiento religioso. Sin embargo, considero que su perspectiva en torno al espacio y al tiempo sagrado se confirma como adecuada para el análisis de la religiosidad y la cosmovisión andina, sobre todo si se contrastan sus teorías con las de estudiosos especializados en el área andina. Soy, también, consciente de las conexiones que se han encontrado entre las influencias y escritos de Eliade y la ideología de ciertos representantes políticos relacionados al pensamiento de ultraderecha y al discurso antisemita. Aunque el trabajo académico de Eliade nunca se dejó influenciar por este tipo de pensamiento político, es necesario reconocer las posibles relaciones entre ellos y recalcar mi completo rechazo de cualquier tipo de aval de una ideología que promueva la intolerancia y el odio. Este trabajo es una muestra de mi creencia en la aceptación de la heterogeneidad y la diferencia como elementos positivos y deseables en la configuración de la urdimbre social. Todas las referencias y citas, a menos que se indique lo contrario, provienen de la traducción al español de *Lo sagrado y lo profano*, publicada por la editorial Labor en 1983.

<sup>217</sup> Con esta afirmación me refiero a una sociedad con una economía en la que el tiempo no es considerado como un elemento monetario, tal y como se ha determinado fue la sociedad andina en el tiempo previo al encuentro con Europa. Del mismo modo, la reciprocidad como modelo económico también puede incluirse en este balance.

Se observa entonces que la concepción de lo sagrado que maneja Eliade es plausible para el análisis de textos que provienen de una cosmovisión andina. Utilizo estas categorías para contrastarlas con su representación en los relatos de Huarochirí. Estas categorías permiten trazar una línea de continuidad y complementariedad entre estas concepciones de lo sagrado y el camino que desarrollan las tradiciones andinas en su viaje al pasar de una tradición oral andina a una literariedad<sup>218</sup> escrita, pero manteniendo configuraciones andinas.<sup>219</sup> En el análisis de los relatos que siguen intentaré ubicar momentos específicos del hacer comunicativo que incluyen acciones como el decir, el hacer, el escribir y el leer.

Para el estudio de las situaciones comunicativas también tengo en cuenta las apreciaciones sobre la oralidad y la escritura de Walter Ong. En el marco de mi análisis textual, apunto cómo la palabra oral connota de manera implícita un modo de acción, incluso un potencial mágico, que motiva la acción y apela a realizarla. Por ejemplo, en el relato de la inundación el potencial de acción de la palabra oral se presenta de manera

---

<sup>218</sup> Hay que recordar que la literariedad es la distinción de lo poético de lo ordinario. Literariedad es el término que define el carácter específico de la obra literaria, lo que permite que sea considerada como un objeto de arte en primer lugar, y no como parte de otro género. Para más información sobre el concepto de literariedad revisar la entrada ‘literaturnost’ en Buchanan, *A Dictionary of Critical Theory* (2018).

<sup>219</sup> Este encuentro de subjetividades culturales diversas a raíz de la conquista y la colonización europea del territorio americano ha sido explicado por diversos especialistas. Para la región andina destaca Antonio Cornejo Polar con su concepto de heterogeneidad, que ya he mencionado, pero también vale la pena mencionar Edmundo Bendezú, que habló en su libro *La otra literatura peruana* de la “otra literatura” colonial, una literatura que él considera marginada, pero paralela a la “oficial.” Martín Lienhard explica estos enfoques y acercamientos de la siguiente manera: “en América Latina, el discurso dominante, europeizado y elitista, no expresó ni expresa realmente la visión y la sensibilidad de amplias muchedumbres marginadas desde la conquista o en una época más reciente. Todos, también sugieren la existencia de expresiones literarias ‘alternativas’. La ‘visión de los vencidos’ [Miguel León Portilla], la ‘narrativa de la transculturación [Angel Rama], la literatura ‘heterogénea’ [Cornejo Polar] y la ‘otra literatura [Bendezú] remiten, en rigor, a algunas manifestaciones de un amplio conjunto literario que cabe relacionar con las colectividades históricas ‘responsables’ de los textos o, cuanto menos, de las interferencias ‘no occidentales’ que se descubren en ellos” (1992: 13). El mismo Lienhard utiliza el término “literatura escrita alternativa” para referirse a las tradiciones mencionadas, especialmente aquellas que se alejan de la literatura “ilustrada” ligada a los sectores hegemónicos. Es interesante mencionar que Cornejo Polar, Angel Rama y Lienhard han encontrado un punto de partida para sus reflexiones en la literatura de José María Arguedas, quien se encuentra íntimamente ligado al universo del *Manuscrito de Huarochirí*. Lienhard considera que, la literatura de Arguedas y la obra del cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala son dos ejemplos de una literatura que nunca ha dejado de existir en el área andina, una literatura que nace de la oralidad, y en la cual también se inscribe el *Manuscrito de Huarochirí*.

explícita y tiene un importante contenido significativo. Es importante señalar que un análisis que rastree las estrategias comunicativas en los relatos del *Manuscrito* establece la base necesaria para comprender las interacciones discursivas según la teoría sobre interacción e intencionalidad de Landowski.

El capítulo 3 del *Manuscrito* establece dos espacios claramente diferenciados, que se representan de manera contrastante pero complementaria. Primeramente, el espacio de la Mamacocha (el mar) se ofrece desde el principio del relato como una manifestación del mundo *urin*, representado en la sierra de Huarochirí como el mundo de abajo y de la *yunga*.<sup>220</sup> En contraposición, el cerro Huillcacoto se presenta como parte del *anan*, pero también como el espacio de la salvación y de la génesis de una nueva humanidad. Esta estructuración dual de los espacios connota características propias que se asocian con divinidades del mundo andino, especialmente al mundo de las huacas locales de Huarochirí.

La Mamacocha, el mar, como espacio terminal del cosmos se encuentra también relacionada con Pachacamac, lo que se confirma a su vez por la posición *urin* que tienen en común. En oposición geográfica y simbólica pero complementaria está la figura de

---

<sup>220</sup> El término *yunga* proviene del quechua *yunka* ‘valle cálido’ y referencia a las regiones de baja montaña, zonas de clima subtropical a ambos lados de los Andes peruanos. El diccionario de Santo Tomás no incluye el vocablo, pero sí el de González Holguín: *yunca* o *yuncquinray* ‘los llanos o valles’, *yunca* ‘los indios naturales de allí’ (373). Los quechuas del Cusco llamaban colectivamente idioma *yunka* a la lengua que hablaban los pobladores de los llanos costeros, es decir las lenguas muchik, secura y chimú. Estos pobladores eran conocidos como *yankachu*. El término *yuncas*, con el plural en español, fue usado en tiempos coloniales como una referencia a las selvas de montaña del oriente andino, zona también conocida como Anti, de clima caliente y húmedo. Bernabé Cobo, en el tomo 2 de su *Historia del nuevo mundo* [1653] incluye variadas referencias al término en sus dos acepciones, especialmente en el capítulo VIII, “De las cualidades de la tierra *yunca* del Perú” (1890: 140-6). Vale la pena también recordar que en la actualidad se conoce con el término de *yunga* a la región natural del área delimitada y estudiada por el geógrafo peruano Javier Pulgar Vidal. Se le identifican dos subregiones: la *yunga* marítima (de clima árido, en la parte occidental de los Andes) y la *yunga* fluvial (zona lluviosa en la parte oriental de la cordillera). La *yunga* marítima se encuentra ubicada entre los 500 y los 2 300 msnm. Para más información revisar “Las ocho regiones naturales del Perú” (2014).

Pariacaca, divinidad de las alturas personificada en las montañas y los nevados. En este caso, la singularización del espacio *anan* se da a través del cerro Huillcacoto. Es decir, se destaca un punto específico del mundo de arriba como el destinado a la salvación, de manera similar a como en el relato bíblico del Génesis se singulariza el monte Ararat como el espacio marcado por Yahveh para la llegada del arca de Noé y encontrar salvación del diluvio (*Biblia Latinoamericana*, Génesis 8:4). Cualquier montaña lo suficientemente alta podría servir como punto de salvación, pero el narrador de la tradición de Huarochirí decide destacar el cerro Huillcacoto de manera especial, probablemente siguiendo la tradición oral de la zona. Pachacamac actúa como divinidad liminal entre el espacio conocido (el mundo del runa, el hombre andino) y el desconocido (más allá del límite con el mar). El mar sirve como la última frontera entre ambos, el final del mundo conocido y de la luz. De esta manera, observo una clara oposición de significantes que encontrará su significado en el tiempo del “mito” y en el desarrollo de estos matices en los respectivos universos de sentido.

<b>ANAN (MUNDO DE ARRIBA)</b> Montaña Huillcacoto (Presente, día, mundo de la cultura) Pariacaca
<b>KAY (MUNDO DEL AQUÍ Y EL AHORA)</b> Yunga Pachacamac: “aquél que hace temblar la tierra”.
<b>URIN (MUNDO DE ABAJO)</b> Mamacocha (Pasado, noche, mundo de caos y de lo desconocido)

Tabla 1: División del mundo y de las *huacas*

La dualidad del espacio indígena (*anan/urin*) también representa una dualidad de género que se presenta como una manifestación implícita en el relato analizado. La pareja *anan/urin* implica lo masculino y lo femenino respectivamente. En el relato de la inundación, las montañas son representadas como sujetos con atributos y conductas masculinos. En contraste, la Mamacocha es claramente una representación femenina pues también es receptáculo y dadora de vida y espacio de la fertilidad. Dichas representaciones caracterizadas por rasgos de género se repiten a lo largo del *Manuscrito* en la concepción de *huacas* masculinas y femeninas, y se reafirman en las interacciones sexuales, de negociación y manipulación que se establecen entre estas divinidades. La tradición de equiparar la naturaleza con la representación sexual y de roles de género en el mundo de los seres humanos es propia de la tradición oral andina, con abundantes ejemplos en relatos orales que todavía se transmiten en la zona, pero que datan de hace muchísimos años, inclusive, con posibles raíces precoloniales.<sup>221</sup>

Como se ha señalado anteriormente, según Eliade, las culturas que viven intensamente una relación religiosa con su medio ambiente no ven el espacio como una entidad homogénea. El espacio presenta fracturas que distinguen lugares que son cualitativamente superiores y potenciales para la manifestación de lo sagrado. La no-homogeneidad del espacio constituye entonces una experiencia primordial propicia para la “fundación del mundo” que es el evento que se presenta en este relato.

---

<sup>221</sup> Un ejemplo de la pervivencia de estas tradiciones puede verse en la colección reunida por Alejandro Ortiz Rescaniere en el libro *Huarochirí, 400 años después* (1980). En este libro, Ortiz Rescaniere realiza un análisis estructural de los relatos de la zona de Huarochirí, pero añadiendo una dimensión histórica al comparar las versiones coloniales con las versiones contemporáneas. De esta manera Ortiz Rescaniere presenta una perspectiva en torno al problema de la identidad cultural en la zona andina, el cual puede extrapolarse a los países de América Latina en relación con los desencuentros y cicatrices como consecuencias de su pasado colonial.

Dos manifestaciones de lo sobrenatural son representadas a través de la simbología de arriba y abajo. El mundo de abajo, que se identifica con el mar debido a su cercanía, representa la noche y el mundo de la oscuridad y del pasado, lo amenazante y la indeterminación del futuro. En relación con la tradición de Cuniraya y Cahuillacaca que he analizado en el capítulo anterior, Ortiz Rescaniere considera que los cuerpos de agua como el mar y los lagos conllevan un potencial conflictivo y caótico, un potencial para el *pachakutiy*: “Bajo el gran lago, el mundo se da vuelta, es al revés” (1973: 105). Esto permite relacionar estos atributos con la destrucción del mundo que genera el mar<sup>222</sup> y que permitirá introducir la noción de *pachakutiy*.<sup>223</sup> En contraposición a las valencias de la Mamacocha, el cerro Huilcacoto se presenta como significante de Pariacaca y tiene atributos como el día y la seguridad, el mundo de arriba y el orden renovado. Ortiz Rescaniere explica que el límite temporal entre los dos mundos, el mundo del pasado y el mundo “actual,” posterior al

---

<sup>222</sup> El mar tiene una simbología ambivalente y ambigua en la tradición oral y en la gnoseología andina. En general, el mar, la Mamacocha, y los, ríos, lagos y lagunas acarrean visiones positivas por ser el agua un elemento fertilizador y procurador de vida y alimento. Sin embargo, la ambigüedad, especialmente en el caso del mar, proviene también de la peligrosidad, inseguridad y variabilidad de las corrientes marinas. Las visiones en torno al mar se encontraban ligadas al fenómeno climatológico del Niño, que podía traer lluvias torrenciales en la costa y segúas en las zonas andinas. Numerosas tradiciones andinas relacionan el mar con un suceso trágico, especialmente la muerte de una divinidad o ser poderoso, y, por lo tanto, también marca el advenimiento de un nuevo poder y de una nueva humanidad. El mito de Pachacamac y Pachamama, recogido por el padre Villar Córdoba en 1925 en la provincia de Canta (64 millas al este de Lima) muestra cómo Pachacamac deja sola a su esposa Pachamama y a sus dos gemelos, el Villka varón y la Villka hembra, al desaparecer en el mar, iniciando una serie de infortunios e inseguridades, en un “tiempo en el que reinaba la obscuridad y la soledad de la noche” (Rostworowski 2002: 33, Ortiz Rescaniere 1973: 39-45), llenando de miedo el mundo. Los relatos en torno a los poderes y dioses de los lagos y lagunas también se muestran ambiguos y ambivalentes. Ortiz Rescaniere (1973) y Efraín Morote Best (1988) han analizado relatos en torno al tema de las aldeas sumergidas y señalan que varios de estos relatos implican una falta de equilibrio y una carga negativa cuando los cuerpos de agua son controlados por fuerzas en desequilibrio. La tradición de Pachacamac y Pachamama es uno de los ejemplos que muestra cómo el mar puede mostrarse como un símbolo ambivalente, un espacio de indeterminación y ligado a la oscuridad.

<sup>223</sup> Las tradiciones orales andinas suelen presentar un contraste de humanidades, en la que una humanidad (la más reciente) suele ser la más similar a la humanidad “actual” que domina la cultura, mientras que la humanidad del pasado se encuentra asociada a la naturaleza y muestra características opuestas o diametralmente diferentes a las de la humanidad actual. Esta duplicidad es el reflejo de otra ambigüedad: las relaciones entre un mundo pasado, de “hombres muy antiguos”, un presente, hombres, el “nosotros” que a veces aparece en la narración, y un futuro, indeterminado, poblado por las almas que retornarán (Ortiz Rescaniere 1973: 16).

desborde del mar, es marcado por un fenómeno destructor, como la inundación (1973: 38).

El cerro Huillcacoto se configura entonces como un espacio sagrado y cuna de una nueva era, se vuelve *paqarina*<sup>224</sup> o cuna de regeneración de una nueva humanidad. La montaña rompe así la uniformidad y homogeneidad del espacio y se constituye como eje central al ser sagrificado como *paqarina*: “la hierofanía revela un «punto fijo» absoluto, un ‘Centro’” (Eliade: 26). La manifestación de lo sagrado (la singularización del habla en la llama y la selección del protagonista como el único para salvarse y fundar una nueva humanidad) sacraliza el espacio (que antes se manifestaba como profano) y lo convierte en el nuevo centro de origen para la nueva humanidad.

La constitución de este espacio sagrado representa entonces un momento fundacional para la generación que enuncia el relato: a través del mito se convoca a la *paqarina* de origen y se recrea el momento fundacional. El hombre se instala en la punta de la montaña no solo para salvarse, sino para tomar posesión, conectarse con el lugar y consagrarlo como espacio para la vida. Simbólicamente, el hombre se refugia en la punta de la montaña porque está iniciando una nueva etapa y humanidad. Vale la pena considerar la significación especial que encuentra Eliade en las montañas. La montaña se puede presentar como *axis mundi*, eje cósmico alrededor del cual se reproduce el mundo. Al ser la montaña parte del mundo de arriba representa un portal de enlace entre el cielo y la tierra, presentándose como el centro del mundo. No es coincidencia que una montaña sea el espacio de salvación elegido ante la inundación. El redactor indígena presenta este relato como un enlace intertextual con la tradición bíblica del diluvio universal. Este enlace sirve

---

<sup>224</sup> La *paqarina* (escrito también como *pacarina* o *paqarisca*, entre otras posibles variantes) es el término que corresponde a lugar de origen de una comunidad o divinidad, generalmente legendario (Rostworowski 2007: 30).

como estrategia de legitimidad ante una nueva gnoseología y un nuevo discurso, el europeo, liderado por la tecnología de la escritura. La conexión con la historia bíblica se muestra también como una evidencia ambivalente de la evangelización que los habitantes de Huarochirí—y el redactor indígena se incluye aquí—estaban experimentando. Se podría interpretar también como una manifestación textual temprana de sincretismo religioso.

La montaña no solo pertenece al mundo de arriba, sino es el punto más alto y está hierofanizada como espacio sagrado porque es el lugar más próximo al cielo. La manifestación de lo sagrado en el espacio es una de las marcas distintivas de relatos cosmogónicos, en los cuales el establecimiento de un espacio sagrado siempre implica el surgimiento de una humanidad que debe adorarlo. Como he señalado antes, para el mundo andino, el espacio no puede concebirse separado del tiempo. En quechua, *pacha* designa a ambos, tiempo y espacio y en realidad los designa como un concepto bidimensional, inconcebibles de estar separados. *Pacha* es también tierra, mundo, lo que existe. De manera semejante al espacio, el tiempo tampoco es homogéneo y tiene momentos singulares y tensos que constituyen el tiempo sagrado frente al tiempo profano. El tiempo sagrado tiene la particularidad de ser reversible, pues en el tiempo sagrado se actualiza un tiempo mítico en el ahora, en el presente. Se realiza así la vivencia del acontecimiento sagrado que transcurrió en un tiempo mítico y primigenio. Este es el caso del relato de la inundación del *Manuscrito*. Esta historia nos retrae a ese tiempo primordial y nos permite, al mismo tiempo, resolver las ansias de participar en el tiempo del origen.

Uno de los puntos más significativos de este relato es la cuantificación simbólica del tiempo. El tiempo cronológico parece presentarse de manera tangible cuando se asegura que en cinco días se dará la destrucción del mundo, pero debe recordarse que, para la

cosmovisión andina, el número cinco implica la totalidad, el *yanantin* en tanto realización de la complementariedad y la dualidad. Como he señalado en el capítulo tres de esta investigación, el concepto de *yanantin* es uno de los más importantes aspectos del pensamiento indígena andino. Puede entenderse como la manifestación andina de un modelo filosófico basado en la dualidad y en la complementariedad. Hay que recordar que en la gnoseología andina los opuestos (macho/hembra, oscuridad/luz, adentro/fuera, arriba-abajo, etc.) son vistos como elementos interdependientes dentro de un todo. La existencia de la totalidad se basa en la tensión y el equilibrio de estos elementos contradictorios, contrastantes y complementarios.

En el capítulo de la inundación, la dualidad se presenta de varias maneras. Una de ellas es la dualidad entre los tiempos, un tiempo del pasado marcado por la mención de los “hombres y tiempos antiguos” que abre el relato. Otra importante dualidad es la presencia de lo humano y lo no humano, representado esto último en la llama con la capacidad de habla. Otra señal de elementos duales es el mundo de abajo y el mundo de arriba. El mundo de abajo se presenta como el espacio previo a la destrucción por el agua, pero también es una referencia al mar (“el mar iba a desbordar”), enlazado al mundo geográfico, social y cultural de la yunga marítima. El mundo de arriba es fácilmente ubicable en la referencia a las montañas, especialmente en la singularización del cerro Huillcacoto. La totalidad que surge de la complementariedad de los opuestos es el mundo del relato, marcado por el número 5, el número de la totalidad (dos elementos duales más un elemento articulador), que en la gnoseología andina de estos relatos suele indicar la culminación de un ciclo. Esto indica que en el mundo del relato una totalidad ha culminado y que otra va a iniciarse. Como ya se ha desarrollado, este relato lleva implícita la categoría de *pachakutiy* en la

caracterización destructiva del mar. El relato no menciona de manera explícita a Pachacamac como la divinidad detrás de la destrucción, pero puede interpretarse que la “salida del mar” puede ser como resultado de un tsunami, ocasionado por un movimiento sísmico, siendo así una manifestación de las fuerzas destructoras/renovadoras de Pachacamac. De esta manera, la inundación del mundo conocido se presenta como la formalización del *pachakutiy*. De manera similar a como el número 7<sup>225</sup> es importante en el relato bíblico del diluvio (siete parejas, macho y hembra, de cada animal puro; Yahveh inicia el diluvio en siete días [*Biblia Latinoamericana*, Génesis 7]), el número 5 en el mundo andino representa los elementos opuestos y complementarios, articulados en una totalidad, confirmando así la estructura. Además, no hay que olvidar que cada vez que se presenta el nacimiento de una nueva humanidad, como es el caso en este relato, esto implica un *pachakutiy* previo.

El *pachakutiy* es el punto drástico de inicio y de término de una secuencia de eras o épocas. Se formaliza como una inversión del *pacha*, del mundo y del orden vigente (traducido al castellano como “mundo al revés” que se asocia con caos en la tradición europea). El *pachakutiy* es un medio que permite la estabilidad del mundo andino. El orden vigente entra en crisis y se tambalea para dar lugar al regreso o retorno (*kutiy*) de un orden distinto. En este contexto, el *tinkuy* como encuentro tensivo de contrarios que a la vez son

---

<sup>225</sup> El número 7 es considerado como un número mágico y especial en diferentes culturas, especialmente en el universo religioso. En el Antiguo Testamento el mundo es creado en 6 días, siendo el séptimo el día en el que Yahveh descansa después de crear el mundo. El modelo de la creación en 7 días es el que se sigue para la organización de la semana que se usa hasta el día de hoy. En el Nuevo Testamento el número 7 simboliza la unidad de los cuatro extremos del mundo más la Santísima Trinidad. El siete también aparece en numerosas ocasiones en el libro del Apocalipsis. El Corán menciona siete paraísos, mientras que los musulmanes que peregrinan a la Meca caminan 7 veces alrededor de la Kaaba. En el hinduismo hay siete cielos y siete inframundos, mientras que en el budismo, Buda da siete pasos después de su renacimiento. En diversas mitologías se destaca el uso del número siete como un número de buena suerte. Para más información revisar el artículo de Guy Winch para *Psychology Today*.

complementarios se manifiesta como una dualidad del mundo de abajo (el mundo de la yunga, cercano al mar) y el mundo de arriba en este relato (el cerro Huillcacoto, ubicado en la región quechua, alrededor de los 2300 msnm). El equilibrio de dos representaciones contrarias pero complementarias como son el mar y el cerro permiten que el *pachakuti* inicie el paso a un nuevo orden y a una nueva humanidad.

La dualidad de dos espacios también se manifiesta en la dualidad de tiempo, puesto que en el mundo andino el concepto de espacio/tiempo es un término dual que se conoce, como ya he indicado, con el vocablo de *pacha*. De la misma manera que puede ubicarse claramente dos espacios opuestos, contrastantes y complementarios, también se revelan dos tiempos. En primer lugar, se repite de nuevo la mención a un mundo de una primera época que se presenta como un lugar de abundancia (similar al inicio del capítulo uno del *Manuscrito*): “lugar donde la hierba era muy buena” (75). Este elemento confirma lo que se dice en otros relatos. El *pachakutiy* suele llegar cuando hay exceso que necesita corrección, cuando no hay equilibrio. En referencia a la presencia de una abundancia excesiva, Ortiz Rescaniere ha señalado que un exceso de abundancia en los relatos andinos puede ser entendido como una falta de equilibrio que podría ser condenable (1973: 65). Debido a esto, en varias tradiciones andinas se muestran como elementos duales opuestos a un representante de amplia riqueza en contraste a un representante humilde y pobre. En el *Manuscrito de Huarochirí* esta dualidad se ve en la historia de Cuniraya, quien en sí mismo es una dualidad, pero también en el relato del miserable Huatyacuri y el rico Tamtañamca que cae en desgracia. Es la necesidad de establecer el equilibrio la que implica un cambio en el mundo, y, por consiguiente, la necesidad de un *pachakutiy*: “Como el sol y la tierra, el sol y el mar, como el hombre y la mujer, la riqueza y la pobreza son parejas que se atraen, se

rechazan, y modelan el mundo” (Ortiz Rescaniere 1973: 105). Es en este momento cuando se produce la inversión del *pacha* bajo la forma de la inundación. Esta forma de destrucción por el agua, con la Mamacocha como agente de la destrucción para devastar un mundo en el que se percibe excesiva abundancia. De esta manera, el *pachakutiy* tiene la función de restaurar el equilibrio.

El agua es agente de la destrucción, pero también genera nueva vida pues es un elemento que inaugura la creación del presente. Observamos así que el origen del mundo andino actual está vinculado al agua. Esto puede relacionarse con la importancia del agua como elemento vital y primordial en el *Manuscrito de Huarochirí*, en el cual cumple una función fertilizadora, vivificadora, purificadora y como símbolo de poder y configurador de una identidad comunitaria. No es casual que en estos relatos sean las *huacas* más poderosas las que retienen y otorgan el control del agua. Sirven también como ejemplo de que la administración y el control del agua construyen lazos comunitarios e identitarios en los Andes.

Una vez establecida la necesidad de un *pachakutiy* para establecer el equilibrio es sencillo ubicar en el capítulo 3 las múltiples marcas de la acción del *pachakutiy*: “este mundo estaba por acabarse,” “el mar iba a desbordarse,” “el mundo entero se va a acabar.” El desborde del mar se configura como el medio establecido por el agente destructor del orden vigente, la Mamacocha. Sin embargo, los dioses eligen a un hombre para continuar la especie y repoblar la tierra.

He mencionado antes que la divinidad de Pachacamac se relaciona con el mar a través de la distribución *urin* y de la valencia destructora que comparten ambos al ser Pachacamac la divinidad telúrica. Aunque en este relato no se presenta explícitamente la

figura de Pachacamac es posible ubicar significantes de sus acciones. En este relato el *pachakutiy* invierte el orden vigente a través de la destrucción del mundo del pasado. La destrucción del mundo a partir de un suceso natural como un desborde del mar es una de las formas que Landeo Muñoz señala como manifestaciones del *pachakutiy* (108). En el diccionario de González Holguín la entrada para describir a *Pacha camak* (267) se presenta junto a vocablos como *nina pachacuti* ‘el fin del mundo por fuego’ (267) y *lloclavnu pachacuti* ‘por el diluvio’ (268), además de muchas otras entradas que implican el término *pachakutiy* o sus variantes para significar alguna forma de destrucción o cambio radical.<sup>226</sup> La imagen del mar desbordado puede calificarse como un maremoto. El *DRAE* define *maremoto* como “Agitación violenta de las aguas del mar a consecuencia de una sacudida del fondo, que a veces se propaga hasta las costas dando lugar a inundaciones.” En el español, italiano y portugués, la voz ‘maremoto’ proviene del latín *mare* ‘mar’ y *motus* ‘movimiento’, palabra que se forma como una imitación de terremoto.

La presencia de fuertes movimientos telúricos en la costa sur del Pacífico<sup>227</sup> es parte inherente del universo cultural de las comunidades que se han desarrollado en la zona. Como he señalado en el capítulo previo, Pachacamac fue considerada como la divinidad representativa de los movimientos telúricos (Rostworowski 2002), pero también se le considera fuertemente ligado al mar, los recursos marinos, y la actividad pesquera (Eeckhout 2013), destacándose incluso esta relación en el capítulo dos del *Manuscrito de Huaro chirí*, cuando Cuniraya destruye los estanques sagrados de peces que Urpayhuachac, la pareja de Pachacamac, cuidaba en el templo de la divinidad ctónica, arrojándolos al mar,

<sup>226</sup> Ver el capítulo 3 de esta investigación.

<sup>227</sup> El Perú es una zona de frecuente actividad telúrica debido a que se ubica en la franja de fisión de la placa de Nazca y la placa Sudamericana (Alayo Bernal s.f.: 2)

dotándolo así de vida y otorgando el recurso hídrico a la humanidad. Más adelante, en el capítulo 22 del *Manuscrito*, se describe uno de los principales atributos de Pachacamac en el imaginario cultural andino: “cuando 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” (335). Estas dos referencias, unidas a la clara iconografía marina que adorna el templo de Pachacamac y los objetos encontrados en él (Rucabado, Carrión e Isa 2016), permiten inferir que, en el imaginario colectivo de los habitantes de la zona, un maremoto o inundación podría haber sido ocasionado por las fuerzas telúricas de Pachacamac.

La representación del *pachakuti* incluye también la representación de dos actantes<sup>228</sup> singularizados que posibilitan el inicio del *pachakutiy* a través de su acción. Los animales en este relato, así como otros que aparecen a lo largo del *Manuscrito*, son considerados como zoemas en la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss. En su libro *The Jealous Potter* (1988) Lévi-Strauss señala que los zoemas son animales con una función semántica que mantienen constante la forma en la que operan dentro de una misma estructura mítica (97). De esta manera, los “mitemas”<sup>229</sup> se transmiten de mito a mito, aunque los elementos que los representan cambien: “animals chosen to fulfill one semantic function can be accompanied or replaced by others, acting in their place or simply echoing their functions” (100). En el relato de la inundación destacan dos animales andinos, la llama y el zorro, los

---

<sup>228</sup> En la semiótica de Greimas y Courtés el actante es aquel que realiza o sufre acto en el programa narrativo. El término fue creado por Lucien Tesnière. En la semiótica literaria el término actante supera al de personaje, pues no solo incluye a los seres humanos, sino también a los animales, a los objetos y a los conceptos (Greimas y Courtés 23-4).

<sup>229</sup> Según la antropología estructural, un mitema es la unidad mínima de un mito, siendo un elemento constante que aparece de manera intercambiada y reconectada con otros mitemas, formando así relaciones más complejas. Lévi-Strauss señaló que los mitemas son equivalentes a los fonemas en la lingüística (“The Structural Study of Myth”, 1963).

cuales constituyen símbolos del *pachakutiy* y de su ambivalencia (Ortiz Rescaniere 1980: 72 y ss.). Ambos son elementos de conexión entre el mundo que se acaba y el mundo que comienza. Además, estos animales se oponen dualmente en varios aspectos. La llama es un animal doméstico mientras que el zorro es salvaje; la primera pertenece a *anan* por vivir en las zonas altoandinas y el segundo a *urin*, pues se encuentra aclimatado al ambiente de la costa. Estos animales comparten atributos con las deidades que se han tratado anteriormente en este y en el capítulo tres. La llama remite a Pariacaca pues ambos pertenecen al mundo de arriba, apelan a las montañas y están enlazados al agua. El zorro remite a Pachacamac, ya que ambos pertenecen a *urin* y están enlazados a la posibilidad de destruir el mundo. La llama es la mensajera de la desgracia por venir y la proveedora de esperanza, lo que posibilita que el hombre elegido entienda y asuma su función como sujeto primigenio de la nueva humanidad. La llama no solo utiliza el lenguaje articulado, sino que utiliza el lenguaje oral, el medio informativo por excelencia del hombre andino que, además de los *khipus* y los *tocapus*,<sup>230</sup> conforma la forma de registro del conocimiento de las culturas indígenas andinas, en oposición a la letra escrita dominada por los conquistadores. De esta manera, el conocimiento oral que transmite la llama se muestra como efectivo y con poder, logra un hacer-hacer que, la letra escrita no hubiera podido efectuar en los “tiempos antiguos” de Huarochirí. Un *pachakutiy* metafórico se realiza a dos niveles. Al nivel del relato, al hacer hablar con un conocimiento lógico a un animal y al mostrar el poco juicio inicial del hombre, pero también al nivel de la enunciación, invirtiendo la balanza de poder

---

<sup>230</sup> Recordemos que los *tocapus* son un conjunto de decoración geométrica de forma cuadricular, generalmente policromo, desarrollado durante el periodo inca. Aparecen en tejidos y bordados, y pintados en vasijas. La hipótesis general sobre ellos señala que consistieron en un sistema de comunicación gráfica prehispánico andino. A diferencia del estudio en torno a los *khipus*, el estudio de los *tocapus* no ha sido tan desarrollado y todavía se desconoce muchísimo sobre ellos. Entre las investigaciones más difundidas destacan las de Thomas Cummins (2002) y Carmen Arellano Hoffmann (1999, 2002).

colonial a favor de la oralidad. Interpreto que a través del capítulo 3 del *Manuscrito de Huarochirí* el escriba indígena quiere transmitir el poder de la palabra oral, al mismo tiempo que usa la tecnología de la escritura para mantener vivo el recuerdo de la eficacia del conocimiento indígena y de la palabra hablada en un mundo en el que debe negociar entre la oralidad y la escritura.

Como acabo de mencionar, la llama realiza una acción que puede considerarse como un escenario del mundo al revés, al ser el animal el que da órdenes al ser humano, lo insulta y lo denigra, especialmente cuando se comprueba que el ser humano no escucha las señales que la llama le envía. En este sentido, es importante resaltar que esta interacción entre animal-ser humano revela de manera simbólicamente la necesidad de la reciprocidad, el equilibrio y el intercambio, no solo a nivel humano, sino con los otros niveles de vida, con toda la Pachamama y sus criaturas. La llama representa así la posibilidad de la vida porque comunica al hombre su misión y los atributos necesarios para fundar la nueva humanidad. La llama se presenta entonces intensamente enlazada al destino del hombre andino debido a su domesticidad y su saber que se pone al servicio del hombre y hace posible su salvación.

Tradicionalmente, en el mundo andino se considera que los camélidos provienen del agua y se les atribuye la creación de las aguas de la tierra y, por lo mismo, están asociados a la fertilidad de las lluvias. La importancia de los camélidos en relación al destino del mundo se refleja en el capítulo 29 del *Manuscrito*, mostrando como se conjuga la valencia acuática de las llamas con su función fertilizadora y astrológica.<sup>231</sup> Siguiendo esta gnoseología

---

<sup>231</sup> La importancia de la cosmología, el cielo y los astros en el mundo andino ha sido estudiada ampliamente, especialmente debido a las apreciaciones tempranas sobre las visiones andinas del cielo en los cronistas europeos. Entre ellos, Bernabé Cobo ha recogido la importancia de la constelación de la *Yacana* (*Catachillay*): “Todos los pastores respetaban y hacían sacrificios a la llamada de los astrólogos Lira, que ellos nombraban *Urocochillay*, la cual decían que era un carnero de muchos colores, que entendía en la conservación del ganado; y

cultural, la llama del relato conoce el destino de la Tierra y su destrucción por el agua porque ella está conectada esencialmente con este elemento y con un saber que proviene del cielo, de la tradición astronómica del antiguo Perú y de la conexión entre la constelación de *Catachillay* entendida como una llama paradigmática, al ser el *camac* de las llamas terrestres (1987: 425).<sup>232</sup> Es importante señalar también que los rituales incaicos que involucran llamas se celebraron en una ceremonia que podría haber representado el encuentro entre una era que inicia y una era que termina. Zuidema y Urton mencionan que los rituales con llamas solían enmarcarse en la iniciación de los jóvenes, en los que bailaban con ancianos, significando así el inicio de la vida para la generación joven y el retiro de la sociedad para la

---

a otras dos pequeñas que tiene debajo a manera de T, decían ser los pies y la cabeza; y estos también hacían veneración a otra que anda cerca de esta y la llaman *Catachillay*, que también es algo grande, y a otra más pequeña que anda junto a ella; las cuales fingían que era una *Llama* con su cordero que procedían del *Urhochillay* (1892: 329-30). Polo de Ondegardo también incluye información sobre *Catachillay* en términos bastante similares a los de Cobo (1906: 207). “Dos grupos de constelaciones tuvieron importancia central en la astronomía del antiguo Perú: las Pléyades y Orión, por un lado; la Llama celestial con su bebe y la Cruz del Sur por el otro. Marcaron las dos épocas del año de mayor interés: el tiempo de secas con relación al solsticio de junio y el tiempo de lluvias, relacionado con el solsticio de diciembre” (Zuidema y Urton 1976: 67). Zuidema y Urton confirman en este artículo la conexión entre la constelación de *Catachillay* y el agua, especialmente con el concepto del diluvio, llegando incluso a sugerir que la idea del diluvio funciona a manera de una metáfora para las aguas amnióticas en el nacimiento, pero también como creación e inicio de la dinastía Inca, en referencia a información mencionada en la crónica de Pedro Sarmiento de Gamboa y en el texto de Santacruz Pachacuti Yamqui (68). Para más información sobre la cosmología andina en general revisar el libro de Gary Urton, *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology* (1981). Tom Zuidema ha señalado que la constelación de *Catachillay* fue el nombre dado por los incas a la constelación de las Pléyades, mientras que las estrellas α y β de Centauro de esta constelación fueron conocidas como *llamapa ñahui* ‘los ojos de la llama’ (1982: 211). El también ha destacado la conexión con el agua que esta constelación representaba en el mundo andino.

<sup>232</sup> El capítulo 29 del *Manuscrito de Huarochirí* consiste en una presentación de los grupos de estrellas importantes en la cosmología andina, pero específicamente sobre la constelación de la *Yacana* y el mito detrás de ella. El redactor indígena narra que la constelación que ellos conocen como *Yacana* es “el camac de las llamas y camina por medio del cielo” (425). La ubica en medio de un río, pero no uno terrestre, sino uno celestial, pues el redactor indígena se refiere al *Hatun Mayu*, nombre quechua para la Vía Láctea. Se cuenta que *Yacana* “tiene dos ojos y un cuello muy largo” (425) y que solía beber agua de los manantiales, y si un hombre tenía “ventura,” es decir, suerte, caía en el manantial. También se dice que con la gran cantidad de lana de *Yacana*, ella aplastaba al hombre, pero que otros hombres también arrancaban su lana, que era de muchos colores. La tradición menciona también la relación entre el *camac* de *Yacana* y la dualidad hembra/macho y la fertilidad: “Si no tenía llamas, [el hombre afortunado] compraba unas luego y adoraba esta [lana de *Yacana*] en el mismo lugar donde la habían visto y arrancado. Compraba una llama hembra y un macho. Solo a partir de estas dos, [sus llamas] llegaban a ser casi dos o tres mil” (427). La tradición también conecta la constelación de la *Yacana* y la figura de la llama con el agua y con la destrucción del mundo a través de una inundación: “A media noche, sin que nadie lo sepa, esta *Yacana* bebe toda el agua del mar. De no hacerlo, inmediatamente [el mar] inundaría nuestro mundo entero” (429).

generación antigua (1976: 68). Siguiendo esta interpretación, se puede conjeturar que la llama se torna en una señal del *pachakutiy* al mostrar un *tinkuy* entre dos generaciones, un encuentro, pero también un *kutiy*, al ritualizar el turno de una nueva generación de participar en sociedad.

La llama es un mediador para conocer el futuro y la fertilidad venidera. Esto se hace patente en la lectura del cielo y la constelación de la *Yacana*, prácticas que todavía se realizan en los Andes para evaluar las condiciones necesarias para la agricultura. También se manifiesta en los rituales de lectura del corazón de una llama para conocer el desarrollo de las próximas lluvias. Por esto, se puede colegir que son los dioses celestes los que comunican a la llama el destino del mundo y de los hombres y le otorgan la facultad de hablar para propiciar que el hombre escogido y portador del *sami*,<sup>233</sup> asuma su misión fundadora. La llama de este relato es singular debido a sus atributos, es distinguida debido a su tarea divina: al utilizar el lenguaje articulado para comunicar la destrucción del mundo el *camac* de la llama celestial se transmite a la llama terrestre, convirtiéndola en una llama especial, prácticamente sagrada. La llama de la historia se convierte en un medio para transmitir la voluntad de los dioses al hombre. Para ello se le ha otorgado el don de la palabra articulada, convirtiéndose así en una llama distinta, sagrada, investida de un conocimiento ajeno a su especie y comportándose como un animal paradigmático y

---

<sup>233</sup> Escuché por primera vez el término *sami* en las clases de Literatura quechua de Manuel Larrú. Él explicó que la idea de *sami* implica buena fortuna. He confirmado esta acepción con el *Diccionario Quechua-Español-Quechua Simi Taque*, publicado por la Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005). En dicho diccionario se denota que el término *sami* se traduce como ‘suerte,’ ‘ventura,’ ‘fortuna,’ ‘satisfacción,’ ‘felicidad,’ ‘dicha,’ ‘contento’ (174).

primordial. En términos de Mircea Eliade, la llama representa un acto de hierofanía,<sup>234</sup> es decir, en una manifestación de lo sagrado en lo profano.

En contraste con la llama, el zorro se presenta como anunciador del *pachakutiy* e intermediario con la destrucción del pasado. Este animal es el único que entra en contacto con las aguas destructoras, aunque sea solo un pequeño pero significativo detalle: “Entonces el agua mojó la cola del zorro, que se ennegreció” (77). El zorro se sitúa entonces en el límite entre la destrucción del pasado y el inicio del presente. Simboliza los aspectos negativos del *pachakutiy* mientras que la llama conlleva aspectos más positivos: (nuevos inicios, equilibrio, encuentro y comunicación, que se representa tanto en el relato, pero también en los rituales en los que se utilizan llamas; potencial creador, fertilidad, presencia del *sami* y de la buena ventura, posibilidad de una abundancia equilibrada, en contraste con la abundancia desequilibrada que se condena en otras tradiciones). El zorro tiene una importante presencia en el capítulo dos del *Manuscrito*, inmediatamente anterior al de la inundación, más precisamente en el relato de persecución de Cuniraya a Cahuillacca. He indicado en el capítulo tres de esta tesis que en esta tradición Cuniraya se encuentra con seis animales a quienes pregunta si tiene posibilidades de alcanzar a la *huaca*. Tres de los animales son optimistas mientras que los otros tres no lo son. Entre estos últimos se encuentra el zorro, quien le augura que no va a alcanzar a la doncella (65), por lo que Cuniraya lo maldice: “Aunque andes a distancia, los hombres llenos de odio, te tratarán de

---

<sup>234</sup> Mircea Eliade prefiere usar el término hierofanía en lugar de teofanía (en presencia de Dios o la divinidad) por considerar este último demasiado restrictivo. Para Eliade, las culturas profundamente religiosas basan los acontecimientos centrales de su tradición en torno a la intensa distinción entre lo sagrado (Dios, divinidades, ancestros míticos) y lo profano. Los mitos y los acontecimientos culturales paradigmáticos se presentan como una interferencia o descubrimiento de lo sagrado en el mundo profano, haciendo de estos acontecimientos u objetos hierofanías. Eliade señala que la presencia de una hierofanía, la manifestación de lo sagrado se presenta como la fundación del mundo o de una nueva era (Eliade 1963: 21)

zorro malvado y desgraciado; cuando te maten, te botarán a tí [sic] y tu piel como a algo sin valor” (65). La presentación del zorro en el capítulo 2 del *Manuscrito* decididamente marca su valencia como un personaje ambivalente, fronterizo entre lo negativo y lo positivo. Sin embargo, el zorro cumple un rol de importancia en otro relato del *Manuscrito*. En el capítulo 5 un zorro andino (de arriba) y un zorro costeño (de abajo) son los animales que portan el conocimiento que permite al héroe Huatyacuri cambiar su suerte y constituirse como el iniciador de un *pachakutiy* y de una nueva humanidad. En este episodio, el zorro se constituye otra vez como un zoema<sup>235</sup> que porta características positivas y cierto *sami* (buena ventura) reafirmando así su ambivalencia y su posicionamiento como uno de los animales *tricksters* en las tradiciones orales y las literaturas que se retroalimentan de ellas.<sup>236</sup>

Otra señal de la llegada del *pachakutiy* en el capítulo 3 del *Manuscrito* es la reunión simbólica que se lleva a cabo en el monte Huillcacoto, evento que es la clave para sacralizar el cerro y fundarlo como *paqarina* o lugar de origen. Con el establecimiento de la montaña como *paqarina* se instaura el inicio de un nuevo mundo y de una nueva humanidad. Con la finalización de un mundo se abre una nueva era y una nueva humanidad en el cerro Huillcacoto a partir de la salvación del hombre, sus descendientes y los animales que lo acompañaron. En este sentido, tanto el zorro cuanto la llama se tornan actores del *pachakutiy*. Estos y el hombre primordial que porta el *sami* serán los fundadores de la nueva

<sup>235</sup> Para más información en referencia al rol de los animales en la tradición andina, y específicamente en el *Manuscrito de Huarochirí*, revisar el libro de Luis Millones y Renata Mayer, *Dioses y animales sagrados de los Andes peruanos: Manuscrito de Huarochirí* (2013). Otra versión sumamente similar de este libro ha sido titulada *La fauna sagrada de Huarochirí* (2012).

<sup>236</sup> De especial importancia en la literatura andina peruana contemporánea, el zorro destaca como uno de los personajes que mejor ha trascendido la literatura oral hacia la literatura escrita contemporánea, especialmente en la obra de José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). Arguedas realizó la primera traducción completa al español del *Manuscrito de Huarochirí*, la que se publicó en 1966 con el título *Dioses y hombres de Huarochirí*, y parte de esta experiencia puede verse como influencia en su novela póstuma de 1971.

generación, investidos de un *hacer* que generará la historia (y su escritura para ser eternizada en el relato) a través de las acciones paradigmáticas y fundadoras que continuarán en los capítulos siguientes.

La intensa presencia de la gnoseología andina en el capítulo 3 del *Manuscrito* es evidente a lo largo de la interpretación que he propuesto en las páginas anteriores, pero también debe considerarse que uno de los aspectos más curiosos consiste en que puede leerse como una amenaza al proyecto doctrinero colonial de Ávila. El sujeto encargado de la edición, que parece ser diferente al encargado de la recolección y la escritura del texto (yo considero que fue Francisco de Ávila quien se encargó de la edición), decide agregar un título castellano al texto, como lo ha hecho con los capítulos anteriores, pero es el primero que incluye una referencia en español a un evento específico de fácil identificación y que posibilita una comparación con un episodio de la tradición judeocristiana. El título en castellano agregado al texto, “Cómo pasó antiguamente los ídolos cuando reventó la mar” funciona como una referencia al relato bíblico del diluvio, ubicado entre los capítulos 6 y 9 del libro del Génesis. La adición del título en español permite a Ávila realizar una valoración bastante problemática de un conocimiento que, en mi opinión, lo intimida y que desea dominar y colonizar, por lo que lo contrapone con su propio conocimiento bíblico para intentar desvirtuar la versión andina. Sin embargo, como he desarrollado en el capítulo dos de esta tesis, el texto de Ávila no solo pierde sentido en su ansiedad por explicar y desvirtuar un discurso incómodo. En mi lectura del texto, el lugar que ocupa el relato andino de la inundación, con los claros elementos de ambivalencia, humor y presencia del *pachakutiy* implica la posibilidad por parte del redactor indígena de proponer una equivalencia de discursos entre ambas versiones, la andina y la judeocristiana, ahora que

ambas han sido reafirmadas a través de la escritura, usando una herramienta colonial para negociar la validez de una versión alternativa.

Dado el deseo explícito del cura doctrinero de contrastar ambas gnoseologías y tradiciones, es necesario comparar los relatos del diluvio/inundación<sup>237</sup> para reflexionar no solo en los posibles vasos comunicantes e intertextualidades entre ellos, sino también en los sutiles guiños que podrían mostrar un uso de la tecnología de la escritura para dar valor y poder a la tradición oral andina. El relato bíblico empieza ubicándose específicamente en un tiempo pasado, de los hombres antiguos, pero que destaca por la maldad y corrupción que muestran, lo que se presenta como la razón principal para la decisión divina de destruir el mundo (Génesis: 4-7). El relato andino de Huarochirí especifica también que el relato se produce durante los tiempos antiguos, referenciando de esta manera a un mundo previo a la cultura y a la civilización. Ambos mundos muestran las condiciones necesarias para la purgación y la renovación para poder generar una nueva humanidad.

Ambos relatos señalan a un hombre singularizado como excepcional y digno de la gracia de ser salvado. En la historia del Génesis es el patriarca Noé y su familia. El relato huarochirano también muestra un hombre elegido para continuar con la humanidad, pero de identidad anónima. Sin embargo, la singularización en la tradición andina no se da a través del ser humano, sino del sujeto animal, del zoema. Mostrar a la llama como portavoz del anuncio de la aniquilación es un evento inesperado en la historia, pero también contribuye a la salvación del hombre. Esto establece cierta ambivalencia cuando se contrasta a los protagonistas de ambos relatos. En el texto bíblico los hombres ejercen el

---

<sup>237</sup> El relato bíblico de la inundación se encuentra en el Antiguo Testamento, libro del Génesis, capítulos 6 al 9. He revisado 3 de las más importantes versiones de la Biblia; la *Biblia Latinoamericana*, la *Biblia de Jerusalén* y la versión en inglés conocida como *King James*. Todas las citas provienen de la traducción de la *Biblia Latinoamericana*, a menos que se señale lo contrario.

liderazgo y la representación activa del poder (Yahveh y Noé), mientras que en el texto andino el poder se reparte entre el hombre anónimo, el cual es regañado e insultado por la llama, y el animal portavoz del destino del hombre. Usar a un actor no humano para transmitir una revelación de este calibre podría tener implicancias en la dinámica del *pachakutiy*. La interacción entre la llama y su dueño recuerdan los relatos carnavalescos y destronadores analizados por Mijail Bajtín con relación a la representación de la cultura popular en la literatura.<sup>238</sup> Si seguimos el razonamiento de Bajtín, esta llama porta un sentido ambivalente y es, al mismo tiempo, singularizada, ya que porta un conocimiento ajeno al sujeto legitimado y se dirige a su dueño con palabras de burla y liberación. Su papel como mensajera del cambio la coloca en una posición mediadora y liminal, la cual será mantenida mientras dure la ambivalencia instaurada por la inundación.

El aspecto profano de la historia en este relato se evidencia en la actividad del pastoreo que realiza el dueño de la llama al momento de recibir el mensaje sobre el diluvio. No solo es una actividad económica profana, sino una actividad comunitaria que para los lectores no andinos no se encuentra ligada con un aspecto religioso que la singularice. Para el público indígena, sin embargo, la mención de la ganadería de auquénidos implica un

---

<sup>238</sup> Algunas de las ideas de Bajtín pueden ser tomadas en cuenta para analizar el *Manuscrito de Huarochirí*, pero al mismo tiempo se acercan al texto sin forzarlo a decir algo que no puede. Entre ellas está su concepto de polifonía, el dialogismo y el discurso ambivalente. Mijail Bajtín considera que el dialogismo es una “*pluralidad de voces y conciencias independientes e inconfundibles, la auténtica polifonía de voces autónomas...*” combina precisamente la pluralidad de conciencias autónomas con sus mundos correspondientes, formando la unidad de un determinado acontecimiento y conservando su carácter inconfundible” (2003: 15). El encuentro de conciencias ideológicamente distintas y en muchos casos contradictorias presupone la posibilidad de que cada una de estas conciencias plantea una perspectiva autónoma del mundo en el que se encuentran, dichas conciencias, para Bajtín el autor y el héroe de la novela polifónica, no son “*sólo objetos de su discurso, sino sujetos de dicho discurso con significado directo*” (15). En el caso del *Manuscrito de Huarochirí* puede considerarse que el encuentro conflictivo de conciencias autónomas se presenta en el intercambio dialógico entre el discurso ideológico del indio ladino redactor del texto y la figura “ordenadora” y dadora de orden y sentido del padre Francisco de Ávila

universo referencial que sí incluye las connotaciones religiosas (rituales en los que se utilizan llamas) y astrológicas. Además, hay ambivalencia y un uso del lenguaje burlesco en la intervención del animal para llamar la atención de su amo. En su diálogo, la llama descalifica, insulta y recrimina al hombre su falta de inteligencia y acción. La violenta acotación de la llama a su dueño establece una relación de libre contacto en la que se rompen las jerarquías entre hombre y animal y, a través del lenguaje de la burla, se crea un nuevo equilibrio, aunque sea temporal.

Es posible encontrar la presencia del libre contacto familiar y la excentricidad como signos de la dinámica del carnaval estudiados por Bajtín: “People who in life are separated by impenetrable hierarchical barriers enter into free familiar contact in the carnival square” (1998: 251). Por ejemplo, la singularidad del episodio de todos los animales reunidos en la punta de la montaña Huillcacoto con el hombre, ahora sujeto primordial y fundador de una nueva humanidad, presenta rasgos de este contacto libre y familiar pues todos ellos están reunidos en la pequeña punta de la montaña.<sup>239</sup> Finalmente, el tiempo del carnaval es un tiempo de hiato, un paréntesis que en algún momento debe llegar a su fin. Este aspecto también se presenta al final de esta historia del *Manuscrito* cuando se menciona que a los cinco días (recordemos que en el mundo andino el número cinco representa la totalidad, el

---

<sup>239</sup> La punta de la montaña en el relato de Huarochirí es equivalente al arca de Noé, en la que tanto los personajes humanos (Noé y su familia) como los animales se encuentran reunidos en un espacio reducido que se torna metáfora del inicio de un nuevo mundo. Vale la pena recalcar que en el relato bíblico es la divinidad (Yahveh) quien comunica la destrucción a través de un diluvio e indica las instrucciones para la salvación. Es la divinidad quien “comunica” también a los animales la necesidad de reunirse en el arca de Noé para ser salvados. Finalmente, es Yahveh quien tiene el poder de ejecutar la destrucción del mundo y también el anunciador de uno nuevo, es decir, el ejecutor del “*pachakutiy*.” La diferencia en el *Manuscrito de Huarochirí* es que no hay referencia directa a la actividad o interferencia de una divinidad, pero se puede asumir que la llama actúa a partir de un conocimiento “divino.”

fin de un ciclo) las aguas empiezan a bajar para que el hombre pueda empezar a poblar el mundo.

Aunque el intelectual ruso probablemente no conoció la tradición andina, es posible discernir que algunas de las dinámicas y estrategias analizadas por él en su estudio de la cultura popular de la edad media y del Renacimiento europeos encuentran una aplicación en conjunto de textos como el andino. La inversión del mundo, el entronamiento y el destronamiento del hombre y la palabra ambivalente son algunas de las estrategias de organización, equilibrio e interacción tanto del mundo representado como de su universo ideológico. Una lectura bajtiniana de este episodio permite considerar que las referencias al mundo de abajo y al mundo de arriba, las diferentes representaciones de la inversión del mundo y las *dinámicas* de contradicción y complementariedad que se encuentran a lo largo del *Manuscrito* parecen seguir un discurso satírico como parte de la lógica del relato, manifestando similitudes con los ejemplos que Bajtín incluye en la literatura carnavalesca. Bajtín considera que la dinámica entre lo alto y lo bajo (tanto a nivel corporal como a nivel social (la literatura carnavalesca permite el acceso a lo ambivalente, al libre contacto y la interacción entre lo legítimo y lo no legítimo, especialmente a través de referencia corporales y funciones biológicas). En el mundo andino la contradicción entre lo alto y lo bajo connotan la importancia de la totalidad (con las menciones al número cinco) y la necesidad de interacción entre dos elementos distintos pero complementarios para mantener el equilibrio del mundo.

La posibilidad del análisis bajtiniano en este texto lleva a la inevitable pregunta sobre la eventualidad de la presencia de dos discursos con igual porcentaje de autonomía y negociación. Si hay encuentro conflictivo entre ellos (pues Bajtín no habla de armonía) ¿es

posible observar una mezcla de discursos? En mi opinión, la propuesta de Bajtín sobre la cultura popular europea es útil para empezar a entender las posibilidades gnoseológicas de un discurso no occidental de parámetros diferentes o de discursos no hegemónicos como es el discurso andino colonial. Sin embargo, ni la polifonía o dialogismo, ni el discurso carnavalesco y popular permiten problematizar cómo se produce la negociación de la posición de autoridad o de la enunciación del discurso. Tampoco deja entrever el encuentro tensional, conflictivo y traumatizante que produjo la imposición de una gnoseología diferente y la aniquilación del potencial gnoseológico del discurso andino. Los textos analizados por Bajtín presentan dialogismo y polifonía, pero ¿son o tienen la capacidad de ser híbridos, heterogéneos? ¿en qué medida si lo son y en qué descansaría dicha hibridez y heterogeneidad?

Quisiera continuar ahora con la comparación entre el relato bíblico y la tradición andina ya que en ambos destaca también un importante elemento que se estudia en la semiótica literaria. La clara orden dada por Yahveh (Génesis: 7.1) y la llamada de atención y la orden que el auquénido da al hombre del relato huarochirano se pueden entender como manifestaciones de la interacción estratégica, lo que se traduce como un régimen de la manipulación, como ha propuesto el trabajo de Landowski. Para este crítico, el régimen de la manipulación está basado en un principio de intencionalidad que está, a su vez, dirigido por la motivación de un sujeto de “hacer hacer” (23-24). Un sujeto (la llama) hace que otro (el hombre) haga algo, sea bajo una promesa (en el relato bíblico es la salvación que Yahveh promete a Noé debido a su singularidad como un hombre de corazón puro en medio de la corrupción imperante) o una amenaza (la amenaza sin consecuencia real del hombre a la llama y/o la amenaza de la llama al hombre con la intención de trasmitir el mensaje que

puede salvar a la humanidad). Este proceso apela entonces a la capacidad de los sujetos que interactúan para evaluar las consecuencias de la situación en la que se encuentran. Esta apelación se lleva a cabo con un sentido que, según Landowski, se enmarca en la dinámica del intercambio y el contrato. Es decir, bajo el contrato social de la reciprocidad.

Además de las similitudes y resonancias que se encuentran entre ambas historias, una de las diferencias más resaltantes se encuentra en el contraste entre el rol demandante de Yahvé, en oposición a la ausencia en el *Manuscrito* de una divinidad que activamente proporcione las órdenes necesarias. En el relato andino, este rol se otorga a una figura animal. Sin embargo, la actitud semiótica de Yahveh como sujeto motivador de un “hacer-hacer” recuerda a la actitud de Pariacaca en el capítulo 5 del *Manuscrito* y las instrucciones que da a Huatyacuri para así “hacerle-ganar” las competencias o pruebas que le pone el cuñado.

Como es claro en relación con el régimen de la manipulación descrito en la fórmula “hacer-hacer” de Landowski, la importancia de la intencionalidad y del decir es inherente en las tradiciones que relatan la creación o la fundación no solo de una humanidad nueva sino también de formas de ser y estar en el mundo que se transformarán en dinámicas culturales creadoras de identidad y comunidad en constante comunicación intercultural y heterogénea. En este sentido, Ong, en *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (1987) menciona que para las culturas orales la palabra hablada implica un modo de acción, un hacer que marca cualitativamente un antes y un después de la acción sobre el mundo establecido por dicha palabra hablada (39). Los pueblos que usan la palabra oral como medio de registro de su memoria suelen atribuir un potencial mágico a la oralidad, pues tiene la capacidad de transformar las cosas y los eventos y dotarlos de significado. De esta

manera, nombrar es también una acción fundadora y paradigmática. Se nombra el objeto o el lugar para fundarlo y constituirlo como referente, para iniciar una “historia” o “tradición” en torno suyo.<sup>240</sup> En relación con la importancia de “nombrar” como acto de fundación, Eliade considera que el momento de nombrar es también un momento “hierofanizado.” Los espacios sagrados de las tradiciones orales se transforman en espacios de reverencia y peregrinación, mencionados una vez en los mitos, relatos, leyendas, libros sagrados y tradiciones contadas de generación en generación y de ser no referenciales pasan a ser paradigmáticos, sagrados y a “existir” para la comunidad como espacios de intensidad sagrada que los profanos no tienen. En este sentido, estos espacios, al igual que los sujetos hierofanizados, “existen” de una manera en la que no existían antes.

Es la llama la que porta el poder de la palabra, pero este poder se manifiesta en dos momentos de la secuencia narrativa de este episodio. En un primer momento, la llama no goza del don de la palabra articulada: “se lamentaba como si sufriera mucho” (75), mientras que en la traducción de José María Arguedas esta incapacidad se representa por medio de recursos onomatopéyicos: “Este llama entristeció; se quejaba: «in, in» diciendo, lloraba, y no comía” (2007: 23). La llama manifiesta así un comportamiento común a su especie.

---

<sup>240</sup> La acción de nombrar y fundar para “existir” se encuentra ligada a la historia de la conquista de América. Con relación a la fundación de ciudades en el Nuevo Mundo es importante resaltar la importancia de la letra y el nombrar en la capitulación, un contrato de carácter público a través del cual la Corona española encomienda a un caudillo el servicio público de descubrir, poblar o rescatar en los nuevos territorios. Este documento detalla los derechos y responsabilidades del caudillo con la Corona, especialmente en lo que refiere a la manera cómo se funda, organiza y gobierna la futura ciudad. En este sentido, con la letra (la escritura previa de la capitulación) y la lectura pública de este documento al llegar al nuevo territorio que éstos empiezan a “existir” en el imaginario colonial. Para más información en el papel de las capitulaciones en el proceso de la fundación de ciudades en Hispanoamérica revisar el artículo de José Medina Rivaud, “La invención de la ciudad americana. Convenio entre la realidad y la imaginación. Lectura yuxtapuesta” (1992).

Evidencia también el simbolismo que se le atribuye en la cosmovisión andina al estar conectada cósmicamente con el devenir del mundo.<sup>241</sup>

La imposibilidad de exteriorizar el conocimiento sagrado que porta la llama se confirma con la actitud de su dueño que no comprende por qué el animal no come: “Entonces, el dueño, muy enojado, le arrojó la tusa del choclo que estaba comiendo y le dijo: «¡Come, perro! Hay tanta hierba aquí donde te he puesto ha pastar»” (75). Al no haber entendimiento con el humano, sujeto al que se interpela, la llama cambia de estrategia comunicativa y de condición pues pasa de lo profano (entendido como homogéneo, una llama cualquiera) a lo sagrado (una llama que habla y anuncia). De esta manera, el animal se singulariza con la palabra oral articulada, don otorgado por los dioses: “Entonces, la llama se puso a hablar como si un ser humano. ‘¡Imbécil! ¿dónde está tu juicio? Dentro de cinco días, el mar va a desbordar, entonces, el mundo entero se va a acabar’ le dijo” (75).

De este modo, la capacidad de habla en boca del animal se torna apelativa y enjuiciadora del comportamiento humano. El animal que anuncia espera producir una acción que transforme el mundo y, al mismo tiempo, realiza una valoración de la actitud del sujeto. Ante la sorpresa de una llama que habla articuladamente, el hombre cambia de actitud y asume su función como metonimia de la próxima generación de hombres a raíz de la transmisión del conocimiento sagrado que porta la llama, por ser quien comunica el espacio que se tornará *paqarina*: “El hombre se espantó. ‘¿Qué será de nosotros? ¿A dónde iremos a salvarnos?’ dijo. [La llama respondió:] ‘Vamos al cerro de Huillcacoto; allí nos

---

<sup>241</sup> La edición de Taylor incluye una nota en la que se referencia la conexión entre las llamas, la astronomía y el devenir del mundo: “Entre las numerosas versiones andinas del diluvio que nos han transmitido los cronistas, la de Ancashmarca que conocemos gracias a Cristóbal de Molina (el Cuzqueño) y Bernabé Cobo, también menciona el papel jugado por las llamas que supieron el próximo fin del mundo por haber mirado cómo ciertas constelaciones se habían juntado con este fin” (75n6).

salvaremos. Lleva suficiente comida para cinco días” (77). La llama es el agente que porta la clave de la salvación humana, revela el mensaje divino y el sitio fundacional. Por medio de la palabra oral se sacralizan el tiempo y el espacio, transformándolos en tiempo y espacio primigenio y fundacional. Al mismo tiempo, este evento que posibilita esta fundación ocasiona un cambio de estado y de condición del sujeto fundador, que de ser un sujeto desconocido se convierte en uno conocido, público, fundador de estirpe: “Entonces, el hombre [que se había salvado en Huillcacoto] comenzó a multiplicarse de nuevo” (79).

Para formalizar las estrategias apelativas que se presentan entre los personajes del relato, la teoría de los actos de habla es útil para establecer el primer momento del proceso comunicativo. Según la propuesta de J. L. Austin (1962), hay por lo menos tres categorías en los actos de habla: locutivo, elocutivo y perlocutivo. El acto locutivo es la idea que uno quiere transmitir en el mensaje, lo que se dice, por ejemplo “el mundo se va a acabar.” El acto elocutivo, por su parte, refiere a la intención concreta del acto de habla, por ejemplo, la persuasión. El acto perlocutivo consiste en el (o los) efecto(s) que el enunciado (ilocutivo) produce en el receptor en una determinada circunstancia, por ejemplo, la reacción del hombre para salvarse. Se observa entonces que la revelación del mensaje divino por medio de la llama se presenta como un acto de locución ya que el animal produce un enunciado bajo la palabra articulada y transmite el mensaje divino. El acto ilocutivo revela la intencionalidad de la llama, y la intención implícita de los dioses, de producir un cambio de estado y de actitud en el dueño de la llama para que éste a su vez pueda cumplir su función como representante y generador de una nueva humanidad. Finalmente, el acto perlocutivo se encuentra en la acción de emigrar hacia la cima del cerro Huillcacoto para refugiarse de los efectos de la inundación. Este acto implica entonces un segundo efecto que es el de la

supervivencia de un sujeto que tiene los atributos para fundar una nueva humanidad. La nueva generación humana y la instauración de un nuevo presente será el efecto final del acto de habla perlocutivo.

El siguiente momento es la fijación de la palabra oral y de la acción que se revela a través de la escritura. La letra escrita perenniza las acciones fundadoras, sobre todo cuando los ritos que comúnmente lo hacían están en peligro de desaparecer. La escritura también es un proceso de distanciamiento pues codifica y vuelve ajena la experiencia de lo sagrado.

Teniendo en cuenta el contexto de censura en el que se produce el *Manuscrito de Huarochirí*, el relato andino es presentado como evidencia de la herejía indígena. No solo se niega su contenido informativo sino también se desvirtúa su sentido sagrado.<sup>242</sup> A pesar de que el *Manuscrito* se produce en un contexto en el que se desvalora el conocimiento que encierra, la importancia de su testimonio demuestra que un relato oral en quechua transcrita en papel usa la escritura para lograr su pervivencia. Aunque una de las razones de producción de este texto es servir al discurso evangelizador y a la extirpación de idolatrías (este discurso lo categoriza como una muestra de herejía), ponerlo por escrito establece también la posibilidad de una forma de conocimiento alternativa, una gnoseología que se actualiza no solo a través de la conservación tangible de los relatos huarochiranos como parte del conocimiento y la memoria andina, sino también a través del proceso de negociación y manipulación que el redactor anónimo y/o sus informantes llevan a cabo. Me refiero aquí a la configuración de la tradición cultural que se manifiesta en estos relatos como el espacio

---

<sup>242</sup> Este aspecto puede verse claramente en el *Tratado y relación de los errores* de Ávila. El capítulo 4 del *Tratado* corresponde al capítulo 3 del *Manuscrito* y en él Ávila se encarga de refutar, a partir de un conocimiento establecido como verdadero y basado en la Biblia y en los conocimientos hasta entonces dominados por el hombre europeo, cada uno de los acontecimientos narrados. Este segmento hace gala de la retórica doctrinera y de una serie de datos eruditos que nos acercan a la mirada de Ávila en torno al *Manuscrito*.

de una zona de contacto<sup>243</sup> y de una identidad heterogénea, así como un espacio de enunciación con un carácter potencialmente decolonizador que hable desde lo andino sobre la experiencia del encuentro colonial. En este contexto, la escritura se presenta como una tecnología alternativa capacitada de perpetuar el tiempo hierofanizado más allá del tiempo sagrado. Esto se conecta también con el momento de la lectura. La lectura, en la retórica de la época, era concebida como un momento de plenitud que connotaba características de lo sagrado al ser una operación cognoscitiva de información considerada sublime.<sup>244</sup> La lectura transformaba a los hombres y los enriquecía, tornando la ignorancia en conocimiento y transmitiendo sentidos que antes eran desconocidos.

---

<sup>243</sup> Recordemos que Mary L. Pratt define la “zona de contacto” a partir de las negociaciones textuales e ideológicas que escritores indígenas como Guamán Poma de Ayala, tuvieron que operar en el temprano periodo colonial: “social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today” (1991: 34).

<sup>244</sup> Un ejemplo comparativo de esta visión de la lectura en el mundo colonial puede verse en el libro de Jennifer Monaghan, *Learning to Read and Write in Colonial America* (2005). Ella considera que fueron en su mayoría motivos religiosos, es decir la instrucción religiosa, la razón principal para el inicio y la educación de una tradición lectora en el siglo XVII y principios del XVIII en las colonias inglesas del norte, los actuales Estados Unidos. No sería extraño que una impresión de la lectura como un momento casi sagrado dedicado al estudio religioso sea fortificada con el paso de los años, extendiéndose esta impresión a la lectura en general, tornándose así un “fetiche.” En el caso de la América Latina colonial los motivos religiosos y eclesiásticos son también una de las principales razones para que se entendiera la lectura como una actividad casi sobrenatural. Desde los primeros momentos del encuentro entre los europeos y las comunidades andinas se mostró un asombro y admiración hacia los foráneos debido a su capacidad de lectura. Titu Cusi Yupanqui, en su *Instrucción del inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui al licenciado don Lope García de Castro* [1570], describe la percepción inicial y duradera de los indios ante la actividad de la lectura: “habían visto llegar a su tierras a ciertas personas muy diferentes de nuestro hábito y traje que parecían viracochas, que es el nombre con el cual nosotros nombramos antiguamente al Criador de todas las cosas (...) y también los llamaban así porque les habían visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablaba con otra, y ésto por leer en libros y cartas” (1916: 8). De manera adicional, debe recordarse que la experiencia de la lectura durante las primeras décadas de la colonización se mantuvo restringida en la mayoría de las ocasiones a la lectura en voz alta de lecturas religiosas, en muchos casos como parte de ceremonias religiosas en las cuales el sacerdote o la autoridad religiosa leía en voz alta la Biblia u otras lecturas afines, mientras los asistentes escuchaban. En este sentido, es natural que la sacralidad de la experiencia de la ceremonia religiosa se transfiriera en parte al acto de lectura. Para más información sobre la importancia y la fetichización de la letra en Latinoamérica, revisar el clásico estudio de Angel Rama, *La ciudad letrada* [1984 (1998)]. Para el caso específico de los Andes y del Perú colonial, los libros de Rappaport y Cummins, *Beyond the Lettered City. Indigenous Literacies in the Andes* (2012) y Kathryn Burns, *Into the Archive. Writing and Power in Colonial Peru* (2010).

El análisis de la tradición de la inundación del mundo en el *Manuscrito de Huarochirí* muestra, entre otras cosas, la importancia de la interacción, comunicación e intercambio entre sujetos para asegurar el equilibrio del universo. La relación entre el hombre que renueva el mundo después de la inundación en el cerro Condorcoto y su llama, la anunciadora del desastre que permite la continuidad del universo y la fundación de una nueva humanidad es ejemplificadora de la importancia del *tinkuy*, el *kutiy* y la reciprocidad en la gnoseología andina.

El análisis del siguiente relato del *Manuscrito* retoma un texto cubierto en el capítulo 3 de esta investigación: el capítulo 5 del *Manuscrito de Huarochirí*, titulado “Aquí empieza [el relato d]el origen de Pariacaca.” Este análisis previo se concentró en los temas del engaño y el rol del *trickster* en la primera parte del relato, que se centra en la presentación de una familia con un poder decadente y un personaje “pobre” pero con el potencial de adquirir poder y autoridad, historia paralela a la introducción y difusión del culto a Pariacaca en la región. La segunda parte del relato, que se concentra en la narración de una serie de pruebas entre el representante de esta familia y el sujeto “*outsider*” es representativa del motivo del desafío. La crítica etnoliteraria ha señalado que los relatos estructurados en base al motivo del desafío protagonizan la manipulación entre dos individuos de similares características que interactúan para probar cuál de ellos es el más capacitado en asumir la función de líder en la comunidad (Ballón 1991). El motivo del desafío y el análisis de relatos de competitividad me permiten interpretar estas tradiciones como manifestaciones de la manipulación y la negociación para alcanzar poder, lo que interpreto como una estrategia del sujeto colonizado y heterogéneo de manipular y negociar el rol de la gnoseología andina como un discurso de resistencia.

El capítulo 5 del *Manuscrito* presenta la historia de Huatyacuri, un hombre pobre e hijo de Pariacaca, que descubre el problema de un señor muy poderoso, Tamtañamca. Tamtañamca tiene muchas riquezas, pero está perdiendo su poder y vive engañando a la comunidad “ fingiendo ser un gran sabio” (89), pero ocultando que la razón de su enfermedad es la infidelidad de su mujer. Entre otros pormenores que ya he cubierto en el capítulo previo, hay que resaltar que una vez que Huatyacuri logra sanar a Tamtañamca, asistir al nacimiento de su padre Pariacaca y unirse sexualmente a la hija de Tamtañamca, Huatyacuri es desafiado a una serie de pruebas y competencias por el cuñado de su nueva mujer (yerno de Tamtañamca). La razón de este desafío es que el cuñado considera que la aceptación de Huatyacuri como cuñado y nuevo miembro de la familia implica una disminución de su importancia al estar relacionado por lazos de afinidad con un hombre tan poderoso: “Hermano vamos a competir en distintas pruebas. ¿Cómo te atreviste tú, un miserable, a casarte con la *cuñada* de un hombre tan poderoso como yo?” (103).

El núcleo del relato de desafío es la declaración provocadora por considerar al antagonista como incapaz de cumplir con el papel que anhela poseer. En el caso de la historia de Huatyacuri, la declaración provocadora del cuñado (el antagonista) proviene de su rechazo de Huatyacuri como un miembro de familia adecuado a su nivel de poder y autoridad. Además, el rechazo y la necesidad del desafío puede provenir de un temor de perder el poder del que ha gozado durante su tiempo como miembro de la familia de Tamtañamca. Este temor parece verse confirmado a través de la aceptación efusiva de Tamtañamca del nuevo miembro, por lo que el cuñado parece temer que Huatyacuri tomará el lugar que él ocupa.

El cuñado provoca a Huatyacuri debido a su pobreza y con la intención de “cubrirlo de vergüenza” (101)<sup>245</sup>. Desde el inicio de las interacciones entre Huatyacuri y el cuñado puede verse que se presenta una intencionalidad evidente en el desafío del cuñado, mientras que las interacciones de Huatyacuri no se muestran evidentes. La teoría de las interacciones de Eric Landowski (2009) es útil para analizar cómo se da esta dinámica en el relato. Landowski señala que las conductas de un ““sujeto”<sup>246</sup> deben por definición provenir de la *motivación* y de las *razones* (23). Este tipo de interacciones, basadas en el principio de intencionalidad, inaugura lo que Landowski llama el régimen de la manipulación o de la estrategia. El régimen de la manipulación se manifiesta de dos manera o formas del hacer-hacer: 1. La tentación (o promesa) y amenaza, en la que la eficacia de las acciones proviene del valor que el manipulador ofrece al manipulado (como recompensa o como castigo). En esta manifestación de la manipulación la interacción de los sujetos se realiza en un plano horizontal; 2. La adulación o desafío, en el que se “juegan con las connotaciones, positivas o desvalorizadoras, de la imagen que el manipulador se hace o pretende hacerse de aquel al que trata de manipular” (24). Esta interacción entre los sujetos se realiza en un plano vertical y jerárquico.

La interacción inicial entre Huatyacuri y el cuñado<sup>247</sup> puede leerse como una manipulación bajo la forma del desafío, en el que Huatyacuri debe cumplir primero con los

---

<sup>245</sup> La edición de Arguedas añade la siguiente acotación por parte del cuñado: “Voy a enfrentarlo, lo dejaré en la mayor vergüenza” (2007: 31).

<sup>246</sup> El concepto que uso de “sujeto” en la semiótica consiste en su percepción no solo como portador de cualidades, sino como sujeto que realiza actos, un sujeto “actante” en el marco del enunciado. Un “sujeto discursivo” es aquel que puede ocupar posiciones actanciales diversas en el enunciado, pero logrando mantener su identidad a lo largo del discurso (Greimas y Courtés 1982: 395-6).

<sup>247</sup> Desde la perspectiva de la semiótica etnoliteraria Enrique Ballón Aguirre ha realizado un útil análisis de este relato (1991). El considera que el yerno de Tamtañamca no funge como un adversario *per se* en el mismo momento de la contienda. También señala que la dinámica del motivo del desafío no considera imprescindible la presencia de un antagonista, que este se presenta mas bien como un sujeto observador o juez del desempeño del héroe en las competencias. Siguiendo esta lectura, las competencias por las que pasa Huatyacuri se

desafíos propuestos por el cuñado. Landowski considera que es el manipulado el que suele “demostrar” al manipulador que tiene la capacidad de llegar o superar el nivel que demuestra el manipulador, en este caso el cuñado. En el caso del relato de Huarochirí es claro que es el manipulador, el cuñado, el que desea ardientemente mostrar lo indigno de Huatyacuri como nuevo miembro de familia. Sin embargo, es posible interpretar que Huatyacuri implica también una intencionalidad escondida que, a pesar de su desinterés en competir agresivamente con el cuñado, puede ser que, desde su descubrimiento de la situación en crisis de la familia de Tamtañamca, Huatyacuri haya percibido la posibilidad de manipular y negociar su posición en ella. Creo que esta actitud es sugerida a través de su interés en buscar a alguien enfermo en la comunidad después de conocer a través de la conversación entre los zorros sobre la crisis de salud de Tamtañamca: “Entonces, Huatiacuri llegó al lugar donde se encontraba el señor enfermo. Cuando estaba cerca de la casa de éste se puso a preguntarles a todos si no había alguien en aquella comunidad que estuviera enfermo” (93). Más adelante, el narrador señala que Huatyacuri ofrece la sanación de Tamtañamca a su hija, a cambio de convertirse en su pareja: “‘Quédate conmigo’, le dijo Huatiacuri. ‘Por ti, voy a sanar a tu padre’” (95). Según la teoría de Landowski, este enunciado muestra el régimen de la manipulación y de la estrategia a través de la tentación o promesa. Huatyacuri “promete” ayudar a Tamtañamca a cambio de la “promesa” de la hija (que un comentario añadido al original del texto en quechua señala que no se conoce el nombre de esta mujer, pero que más tarde descubrieron que la conocían como Chaupiñamca). Esta promesa esconde claramente la tentación de una reciprocidad fundada

---

configurarían como una evaluación para confirmar el potencial del adversario. Sin embargo, dado que el texto afirma explícitamente que ambos personajes se enfrentan en diversas competencias se va a considerar que los dos mantienen una valencia de adversario activo.

en la unión sexual, a partir de la cual Huatyacuri parece “manipular” su ingreso a una familia poderosa y con recursos, superando de esta manera su condición de *wakcha* (pobre).

La crítica etnoliteraria ha analizado este relato a partir del concepto de “desafío,” pero me parece que la idea de “competencia” o “competitividad” permite ampliar las implicancias significativas del relato. Según el *DRAE*, las definiciones del vocablo que alinean con mi interpretación lo definen como la “Disputa o contienda entre dos o más personas sobre algo,” “Oposición o rivalidad entre dos o más personas que aspiran a obtener la misma cosa” y “Persona o grupo rival.” Para el término “competitividad,” el *DRAE* incluye las siguientes definiciones: “Capacidad de competir” y “Rivalidad para la consecución de un fin.” En mi interpretación, el término de “desafío” usado por Ballón Aguirre (1991)<sup>248</sup> es útil, pero no incluye las implicancias de “capacidad” que el término de ‘competitividad’ sí incluye. Por lo tanto, interpreto que cuando el cuñado desafía a Huatyacuri a participar en una competencia da por sentado que Huatyacuri cuenta con la capacidad, la motivación y los medios de medirse contra él, y de ofrecer un mínimo de equivalencia ante el rival para que así el cuñado pueda confirmar sus deseos de presentarse como el sujeto con mayor poder y derecho a la autoridad. En añadidura a estas definiciones, también encuentro útil el uso del término en inglés *challenge* en mi lectura de este relato. Entre las definiciones del *Oxford English Dictionary (OED)* de ‘*challenge*’ como verbo considero que la siguiente puede aplicarse al caso de análisis: “To summon or invite defiantly to a contest or any trial of daring or skill; to defy, dare. (Often to do something, or

---

<sup>248</sup> Ballón Aguirre utiliza la definición de ‘desafiar’ en francés, pero reconoce que el “volumen semántico del término en castellano es más amplio que en francés.” Ballón extiende el concepto de desafío no solo a la “declaración provocadora,” sino también a las otras secuencias del programa narrativo: la competencia y la performance (1991: 80). En términos de Greimás y Courtés (usados por Ballón) un programa narrativo es la transformación de dos estados distintos, pero sucesivos basados en la función *hacer* (Greimas y Courtés 1982: 320-1).

to an action)”. La versión online del *OED* incluye una lista de usos y contexto para la palabra de 1535 a 1973. Como sustantivo, el vocablo en inglés también incluye acepciones interesantes: “An invitation or summons to a trial or contest of any kind; a defiance” (con referencias a su uso de 1325 a 1879), con un uso reducido “a difficult or demanding task, esp. one seen as a test of one’s abilities or character” (con referencias a su uso de 1954 a 1979), y finalmente, “A summons to fight, esp. to single combat or duel” (con referencias a su uso de 1530 a 1836). En español, el término tiene un amplio uso y data. *El Tesoro de la lengua castellana* (1611) de Sebastián de Covarrubias incluye la siguiente mención en referencia a ‘competencia’: “la concurrencia de dos o más personas a una cosa que se pretende. Competidores, los que tienen tal pretensión. Competir, altercar, pretender una misma cosa” (228v), mientras que para ‘competer’: “pertener, competir, impersonale. Competente, perteneciente, bastante, suficiene, debido, propio” (228v). El *Diccionario de Autoridades* incluye la siguiente definición para la entrada ‘competencia’: “Disputa, contienda o concurrencia de dos o más personas a una cosa que se pretende.” El *Diccionario General Etimológico de la Lengua Española* (1887) de Roque Barcia incluye la siguiente definición para ‘competencia’: Cuestión, contienda suscitada entre dos o más personas por la diferencia de opiniones” (335). Para el vocablo ‘competente,’ “Bastante debido, proporcionado, oportuno, adecuado, como competente premio, satisfacción, etc” (335), y para ‘competir,’ “Contender dos o más sujetos entre sí, aspirar unos y otros con empeño a una misma cosa” (335). El *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico* (1981) de Joan Coraminas establece la entrada ‘pedir’ como referencia para ‘competir’ (con referencias a usos desde el siglo XV), incluyendo las siguientes definiciones: “ir al encuentro una cosa de otra’, ‘responder, estar de acuerdo con’, ‘corresponder, ser adecuado, pertenecer’, ‘pedir en

competencia” (457). A lo largo del análisis se verá como muchas de las acepciones presentadas permiten entender las motivaciones y la intencionalidad de los sujetos involucrados en el relato.

Retomando el análisis directo del relato huarochirano, después de que el cuñado extienda el desafío para competir en diversas pruebas y Huatyacuri aceptar, el héroe se dirige a contarle a su padre Pariacaca la situación: “‘Muy bien’ le dijo su padre, ‘cualquier cosa que te proponga, ven enseguida a verme’ (103). De esta manera, Pariacaca se instaura como adyuvante<sup>249</sup> de Huatyacuri en el desafío. Se puede interpretar que Huatyacuri no solo acude a su padre Pariacaca por consejo, sino también por ayuda e instrumentos que puedan permitirle participar adecuadamente en la competencia. Conjeturo que la *intención* de Huatyacuri de ir a visitar a Pariacaca esconde sus razones (el desafío explícito que ha planteado el cuñado) y sus motivaciones explícitas (mostrar a través de la competencia que Huatyacuri presenta la capacidad necesaria para ser miembro de una familia poderosa), pero también sus motivaciones implícitas (adquirir una familia a través de la cual puede superar la condición de *wakcha*, iniciar lazos de reciprocidad y adquirir poder y liderazgo).

Se puede deducir entonces que Huatyacuri acude a Pariacaca porque en el momento inmediato al desafío no tiene la competencia necesaria para competir contra su cuñado en equivalencia de condiciones. Esta situación es analizada por Ballón Aguirre como una incompetencia modal inicial marcada por el /querer-poder-hacer/ (81). Huatyacuri *quiere* acceder a una familia poderosa, y tiene la competencia para hacerlo a través del conocimiento adquirido a través de la conversación entre los zorros. Este es su *poder*. Este

<sup>249</sup> Según Greimas y Courtés (1982), el adyuvante “designa el auxiliante positivo cuando ese rol es asumido por un actor distinto del sujeto del hacer: corresponde a un poder-hacer individualizado que, en forma de actor, aporta su ayuda a la realización del programa narrativo del sujeto. Se opone, paradigmáticamente, al oponente, que es el auxiliante negativo” (30).

*poder* le permite descubrir la razón detrás de la enfermedad de Tamtañamca, la infidelidad de la esposa, destruir a los dos signos de esta infidelidad, las dos serpientes que viven en el techo de su caso y al sapo de dos cabezas que vive debajo de su batán.<sup>250</sup> Esto es su *hacer*, lo que le permite ser considerado para ser parte de la familia. Otro aspecto aún más importante del /querer-poder-hacer/ es la motivación oculta de Huatyacuri en la dinámica de curar a Tamtañamca. Huatyacuri *quiere* instaurar el culto a su padre en la zona, especialmente si el culto a Pariacaca se inicia relacionado a una familia que representa el poder. Él puede proponer este intercambio como un sujeto manipulador porque *puede*, debido a que cuenta con el conocimiento vergonzoso, causa de la decadencia de la familia de Tamtañamca. El *hacer* se concreta cuando Huatyacuri logra sanar a Tamtañamca, quien le permite entrar a la familia y difundir el culto de Pariacaca: “Huatiacuri empezó a curar [a Tamtañamca]. ‘Padre’, le dijo, ‘tú mujer es adúltera. Su culpa te ha hecho enfermar... Cuando ya te hayas curado, tendrás que adorar a mi padre por encima de todo. Solo pasado mañana nacerá. En cuanto a ti, tú no eres un auténtico animador de hombres. Si lo fueras, no te habrías enfermado de esta manera’” (97). Esta situación encaja perfectamente con el escenario y los ejemplos descritos por Landowski en *Interacciones arriesgadas*. Huatyacuri como manipulador

---

<sup>250</sup> Tom Zuidema y Gary Urton (1976) incluyen un dato sumamente interesante acerca de la simbología de la dualidad detrás de la mención al techo de la casa y al batán (piedra de moler). Ellos mencionan que las referencias al fogón y a las ollas, lo que puede extenderse a otros instrumentos de cocina como el batán, conlleven una característica femenina y se encuentran ligados al suelo de la casa, el mundo de abajo, *urin*. Las menciones a la casa, especialmente al techo de la casa, connotan carácter masculino y son referencias al mundo de arriba, *anan*, asociándose con animales como el cóndor y el halcón. En el relato huarochirano la dualidad en equilibrio masculino/femenino (casa/batán) y anan/urin se ve desequilibrada a través de la presencia de las serpientes en el techo de la casa (las serpientes se encuentran ligadas al mundo de abajo) y el sapo de dos cabezas debajo del batán. El sapo, llamado *ampatu* tanto en quechua como en aymara, conlleva una ambigua simbología en el mundo andino, pues incluye aspectos positivos y beneficiosos relacionados a la fertilidad de la tierra, pero también hay referencias de relacionar su presencia a la mala suerte y al desequilibrio familiar. Este último aspecto es el destacado en el relato huarochirano, cuando se menciona que el sapo bífido huyó de la casa de Tamtañamca hacia un manantial, donde “los hombres [que] llegan a este lugar, a veces los hace desaparecer, a veces los *enloquece* (101). Para más información sobre los animales representados en el *Manuscrito de Huarochirí* revisar el libro de Luis Millones y Renata Mayer (2013).

propone un intercambio, salud por nueva divinidad, el poderoso del pasado es intercambiado por un nuevo representante del poder: Pariacaca. Según la descripción de Landowski, la manipulación de Huatyacuri puede categorizarse como una forma de chantaje al honor, en el que el manipulador, para lograr sus fines, se muestra autoritario y amenazador (25).

La primera serie de pruebas es propuesta por el cuñado. Landowski señala que el manipulador, el cuñado en este caso, “propone siempre al otro una forma u otra de intercambio.” Es interesante que Landowski utilice el término ‘intercambio,’ que es una de las acepciones con las que el término *tinkuy* puede ser traducido al español. Adicionalmente, como he señalado en el apartado correspondiente a la reciprocidad, el concepto de intercambio también es de vital importancia en esta red de interacciones andina. En el relato huarochirano el ‘intercambio’ que resalta en la primera parte del relato es de salud para el padre a cambio de la hija, pero también un cambio de estado para Huatyacuri, que pasa de ser hombre pobre y sin familia a ser un hombre con conexiones en una familia poderosa (en la primera parte Huatyacuri es el manipulador de la hija y de Tamtañamca, al tentarlos con salud a cambio de su aceptación en la familia). Este intercambio se intensifica en la segunda parte, en la que el cuñado realiza, en palabras de Landowski, un “chantaje al honor” (25) a través de la amenaza de haberse atrevido a aspirar a formar parte de la familia.

El héroe recibe de su padre Pariacaca las instrucciones de ir a la montaña (espacio *anan*) y fingirse un huanaco<sup>251</sup> muerto. Este fingir es vital para lograr los objetos que llevan un zorro, un zorrino y su mujer, los cuales le permitirán ganar la competencia. El fingir, la apariencia, la oscilación entre el ser y el parecer es una estrategia para cambiar de estado.

---

<sup>251</sup> Una de las especies de auquénidos sudamericanos, no domesticado masivamente.

Huatayacuri debe fingir ser un animal, aparentar no ser hombre, para así llegar a ser un nuevo hombre. El saber que brinda Pariacaca a su hijo es de vital importancia no solo para destacar y superar al yerno en las competencias, son también como señales de un nuevo poder: Huatyacuri es ahora el portador de un *camac*, un *camaquenc* que cuenta con la capacidad de insuflar la fuerza vital a las cosas.

La primera competencia consiste en beber y cantar, desafío en el cual los objetos adyuvantes facilitados por el conocimiento y astucia de Pariacaca serán las herramientas para superar al cuñado en la competencia, pero también para “intercambiar” de ser y de divinidad:

“Vete a la otra montaña donde, convirtiéndose [sic.] en huanaco, te echarás [como si estuvieras] muerto; entonces, por la mañana temprano, un zorro y su mujer, una zorrina, vendrán a verme; [la zorrina] traerá chicha en un *poronguito* y traerá también su tambor, al verte, creyendo que eres un huanaco muerto, pondrá estas cosas en el suelo, el zorro hará lo mismo con su antara, y empezarán a comerte; allí te convertirás [de nuevo] en hombre y, gritando con todas tus fuerzas, te echarás a volar; ellos huirán, olvidándose de sus cosas y así irás a la prueba” Estas fueron las palabras de su padre, Pariacaca (105).

Esta escena puede ser leída como una iniciación ritual de Huatyacuri como representante religioso de Pariacaca, interpretado a través de las constantes referencias a Huatyacuri como hijo de Pariacaca. En este sentido, la asistencia del “hijo” al nacimiento del padre se presenta como una metáfora de la asistencia (la competencia del sacerdote en realizar el rito y desarrollar el culto) del representante religioso a la iniciación y difusión del

culto de la nueva divinidad. Por otro lado, las referencias a las transformaciones de Huatyacuri de ser humano a animal y a ser humano otra vez podrían ser también metáforas a la transformación simbólica que experimenta Huatyacuri como representante de la divinidad. Huatyacuri deja de ser Huatyacuri *wakcha*, un hombre pobre y sin familia para renacer como un nuevo hombre con poder y capacidad de iniciar un *pachakutiy* y un mundo nuevo con Pariacaca como la divinidad principal. La transformación de Huatyacuri puede incluso verse como el nacimiento de un sujeto hierofanizado, especialmente con la mención del poderoso grito y de la capacidad de vuelo.

En cuanto a los objetos adyuvantes que ofrece Pariacaca para hacer que Huatyacuri sea un sujeto competente en el desafío con su cuñado, el porongo,<sup>252</sup> la *tinya* (tambor), la antara (flauta de Pan andina) la bebida y la música son elementos que representan la magia y el *camac* del héroe. Esta magia es la que le permite acceder a una cuota diferencial de poder y superioridad respecto a su contrincante, la cual lo colocará a él como el sujeto óptimo para inaugurar una nueva humanidad. Huatyacuri regresa de la visita a su padre, transformado en su digno representante y acompañado de los objetos adyuvantes y de la capacidad para competir contra el antagonista. Huatyacuri se guía ahora por la serie /saber-poder-hacer/, en la cual el *saber* es la competencia (habilidad, capacidad) otorgada por Pariacaca, el *poder* es el desempeño y la ejecución de dicha competencia en los desafíos, mientras que el *hacer* se anuncia con la superación de Huatyacuri en todas y cada una de las competencias, pero también en el *hacer* de Pariacaca la divinidad principal de la zona y el conseguir una familia y una red de reciprocidad que le permitan mantener su nuevo status y rol social como líder.

---

<sup>252</sup> Porongo es el nombre dado a un recipiente hecho de una calabaza.

De todas las pruebas que posicionan a Huatyacuri y al cuñado como competidores, en cinco Huatyacuri se mantiene en el rol de /provocado/ y /retado/ (Ballón Aguirre 1991: 81), un sujeto manipulado en la terminología de Landowski (aunque Huatyacuri parece ser “manipulado” solo en apariencia, pues puede conjeturarse que su verdadera intención de adquirir un nuevo status y rol social, lazos de reciprocidad y la difusión del culto a Pariacaca podrían haber sido la motivación oculta). Para la sexta competencia Huatyacuri asume el rol de /provocador/ y /retador/, según Ballón, pero yo creo que asumir los mismos roles para ambos personajes impide notar la manipulación a mayor escala que Huatyacuri parece estar realizando. La primera competencia consiste en bailar, en la que el cuñado baila con doscientas mujeres, mostrando el poder de convocatoria de la familia de Tamtañamca. Este momento es importante porque muestra que, a pesar de la decadencia del poder de Tamtañamca, su familia todavía mantiene amplios circuitos de reciprocidad, y con un número tan amplio (seguramente simbólico pero no imposible de lograr para un líder comunitario importante y poderoso), no solo se mantienen seguros y fuertes los lazos recíprocos de intercambio, ayuda y colaboración con la familia, sino que también se muestra la importancia de los lazos comunitarios para mantener y mejorar la subsistencia de la comunidad, especialmente a través de la *minka*,<sup>253</sup> la forma del trabajo andino que consiste en el trabajo conjunto de los miembros de la comunidad para trabajar en el beneficio de la comunidad como un todo (ejemplos: la construcción de puentes, centros comunitarios, escuelas, la limpieza de acequias, el cultivo y cosecha de las tierras comunales, etc.)

---

<sup>253</sup> Para más información sobre la *minka*, revisar el artículo de César Fonseca Martel, “Modalidades de la *minka*” en *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (1974).

Cuando toca el turno de bailar a Huatyacuri, él solo baila con su esposa, demostrando el poder simbólico de la pareja y apelando a su potencial para la reciprocidad. El poder mágico que los rodea se traslucen en el temblor de la tierra, que se origina cuando la pareja cruce el umbral y bailan acompañados por el tambor. El temblor de tierra se presenta como un signo del *pachakutiy*, un signo del cambio. Se declara a Huatyacuri y a su pareja como los vencedores de la competencia de danza. La segunda competencia consiste en ofrecer chicha (fermentación alcohólica de maíz) al contrincante y vence quien soporta la bebida en mayor cantidad. Un símbolo importante del cambio de estado de Huatyacuri es que se le sienta en el “sitio más alto... en el puesto de honor” (107). Cuando Huatyacuri bebe la chicha que le ofrecen logra beber una gran cantidad sin problemas. Literalmente, este detalle podría simbolizar una característica de los sacerdotes indígenas, que deben ser capaces de ingerir grandes cantidades de alcohol durante rituales como parte de las ceremonias religiosas y una forma de conexión con los dioses.<sup>254</sup> Al mostrar la capacidad de Huatyacuri de soportar grandes cantidades de chicha se implica que cuenta con las habilidades y competencias que se esperan de un sacerdote indígena, contrastando así con el cuñado, que parece no mostrar las capacidades necesarias para dirigir el culto religioso. Cuando toca el turno a Huatyacuri de ofrecer chicha, los asistentes piensan que fracasará porque solo cuenta con un diminuto porongo, pero gracias a las capacidades mágicas del objeto logra embriagar a todos los asistentes y vencer en la competencia.

Las siguientes competiciones, concernientes al vestido y al ganado, son especialmente significativas porque manifiestan la prosperidad y los valores suntuarios y

---

<sup>254</sup> Para más información en el rol de las bebidas alcohólicas y las sustancias alucinógenas en el mundo indígena andino en general, pero también en el sistema religioso indígena revisar el artículo de Plutarco Naranjo, “Hallucinogenic plant use and related indigenous belief systems in the Ecuadorian amazon” (1979) y el libro editado por Justin Jennings y Brenda Bowser, *Drink, Power and Society in the Andes* (2009).

llamativos que pueden llegar a ser muy importantes en la sociedad andina si están orientados a establecer nuevos lazos de reciprocidad. La galanura de las ropas es demostración de potencial trabajador y de destreza con el tejido, importante capital en una sociedad que vive del intercambio de su fuerza y producto de trabajo. Por otro lado, la referencia a la piel del puma rojo es también importante porque remite a uno de los felinos tutelares y a uno de los principales animales *paqarinas* en el mundo andino. La presencia del animal tutelar y la señal del arco iris sobre la cabeza del puma (por extensión, sobre Huatyacuri) establecen la figura del *pachakutiy* como inauguración de una nueva era que se concreta a través de la inversión del resultado esperado en la competencia. Por otro lado, el arco iris remite a la serpiente mitológica de dos cabezas *amaru*, importante tótem del panteón andino que está intensamente ligada al *pachakutiy*.

Dadas estas circunstancias, la competencia de construcción de la casa a cargo de los animales es una corroboración del traslado e inversión de poderes. Huatyacuri no solo tiene la facultad de utilizar utensilios mágicos otorgados por su padre, ahora él tiene el poder de insuflar a los animales la finalidad de ayudarlo en las competencias. De esta manera se corrobora que el proceso de inversión de poderes está pronto a finalizar. Este momento llega cuando el yerno se transforma en venado al asustarse con los atributos de Huatyacuri: el abandonar su humanidad y el mundo de la cultura para transformarse en animal y afiliarse a la naturaleza y lo salvaje equivale a la muerte de la antigua humanidad y a la clausura de un poder y de un mundo que se encontraba en desequilibrio y en franca decadencia. La huida y transformación de la esposa del yerno en roca de connotación erótica confirma lo anterior: la posesión de la mujer del antagonista es parte importante de los procesos de conquista:

Entonces, su mujer se fue tras él. ‘Voy a morir al lado de mi marido’ dijo. El hombre pobre se enojó mucho. ‘Vete, imbécil; vosotros me perseguisteis tanto que también a ti te voy a matar’ le dijo y, a su vez, se fue tras ella. La alcanzó en el camino de Anchicocha. ‘Todos los que bajan o suben por este camino verán tus vergüenzas’ le dijo y la colocó boca abajo en el suelo. Enseguida se convirtió en piedra. Esta piedra, parecida a una pierna humana completa con muslo y vagina, aún existe (113-115).

Terminadas las competencias, Huatyacuri y su nuevo núcleo familiar se presentan como vencedores y con el *camac*, la transmisión de la fuerza vital (Taylor 1987: 24) para inaugurar una nueva humanidad. Esto se representa a través de la escena del nacimiento pleno de Pariacaca y sus cinco hermanos:

Cuando Huatyacuri hubo terminado todas estas hazañas, Pariacaca [y sus hermanos] salieron de los cinco huevos bajo la forma de *cinco* halcones. Estos se convirtieron en hombres y se pusieron a pasear. Entonces, cuando se enteraron de cómo se había comportado la gente de aquella época y de cómo ese hombre llamado Tamtañamca al fingir ser un *dios*, se había hecho adorar, se enojaron mucho a causas de esos pecados y convirtiéndose en lluvia, los arrastraron a los hombres con todas sus casas y sus llamas hasta el mar sin dejar que uno solo se salvase (117).

Pariacaca y sus hermanos se concretan como *huacas* plenas de capacidad de acción a través de otro animal tutelar: el halcón. Una vez más, la figura del cumplimiento de una totalidad se presenta bajo el número cinco. El “pasear” puede interpretarse como una acción fundadora y modélica: los héroes caminan para conocer y organizar su nuevo

mundo, su capacidad de acción está condicionada a la interacción que mantienen con el mundo sobre el cual tienen poder. Por otro lado, la sanción al desequilibrio dominante en el mundo anterior y al fingir sin el potencial animador de Tamtañamca ocasiona otra ratificación del *pachakutiy*, esta vez bajo la conocida imagen del diluvio y del potencial regenerador y purificador del agua. El agua barre con el mundo del pasado hasta hundirlo en el mar, es decir los llanos y el mundo *urin*. De esta manera, lo que fue de arriba pasa a ser de abajo. La manipulación de Huatyacuri y Pariacaca ha dado resultado, su intención era posicionarse como el representante de la nueva divinidad y difundir su culto, conquistando así el mundo del pasado e inaugurando una nueva era. Para las comunidades huarochiranas debe haber sido motivo de orgullo y celebración el transmitir de manera oral las tradiciones que recalcan no solo el poder de sus dioses, sino la capacidad y fortaleza de sus “hijos,” los descendientes de Huatyacuri que siguen adorándolo, ahora a través de la palabra escrita.

Mi reflexión sobre la presencia del régimen de la manipulación y la estrategia me hace pensar en la posibilidad que el narrador indígena ladino, que necesitó adquirir la competencia de la escritura para sobrevivir en el mundo colonial, haya desarrollado su propio régimen de la manipulación y la estrategia a través de su participación en el proceso de escritura del *Manuscrito de Huarochirí*. Sus razones pueden haber sido claras y precisas: tal vez la necesidad de protegerse y aliarse al poder de la iglesia colonial le permitió mantener ciertas conexiones con su comunidad, al mismo tiempo que lograba participar de los beneficios y privilegios de trabajar al lado de un conocido y respetado representante de la iglesia. De esta manera logró acceso no solo a material letrado, sino a uno de los principales grupos de poder en los ámbitos político, económico, social, cultural, religioso y simbólico en el mundo colonial andino. Sin embargo, sus motivaciones podrían haber sido distintas.

En mi lectura, el redactor indígena parece sugerir que detrás de su participación en el proyecto de formación del *Manuscrito de Huarochirí* se esconde una motivación (tal vez inconsciente) de proteger los relatos orales de su comunidad, de hacer pervivir y trascender sus historias, pero también el impacto de mantener vivo y activo, *competente*, el conocimiento y la gnoseología andina, los principios por los que se rigen y los modelos de interacciones ideológicas que marcaron las comunidades huarochiranas. En este sentido, el redactor indígena logra manipular el proyecto extirpador de idolatrías de Francisco de Ávila y de la iglesia católica colonial a través de lo que parece ser una manipulación bajo el tipo de la promesa: el redactor indígena promete ayudar en la producción del texto y “fungir” como un sujeto converso afiliado a las tradiciones de la Iglesia católica, a cambio de la protección, la estabilidad, los beneficios y privilegios que el universo colonial de afiliación occidental puede ofrecerle. Uno de estos beneficios es la oportunidad de aprender a usar la tecnología de la escritura, el acceso a la información creada por el conocimiento occidental, controlada en este caso por los representantes de la Iglesia. Esta afiliación brinda no solo seguridad y estabilidad al redactor indígena, sino también una participación y un gozo del poder que ostentan los representantes de la Iglesia. Este escenario puede leerse como una estrategia de negociación por parte de los dos sujetos involucrados, el redactor indígena y Ávila, en la que ambos negocian una postura mutuamente beneficia.

Sin embargo, bajo la apariencia de promesa, incluso de la adulación (como puede verse en distintos momentos a lo largo del *Manuscrito*), el redactor indígena parece desafiar el *status quo* instaurado por el contexto de extirpación de idolatrías. La extirpación de idolatrías tuvo como principal objetivo el destruir cualquier manifestación de los sistemas de creencias y conocimiento indígenas, de perseguir no solo a sus *huacas*, celebrantes,

practicantes y adoratorios, sino sus historias, sus tradiciones, sus formas de interacción social y costumbres, sus formas de festejar, vivir y trabajar en comunidad. El redactor indígena, a través de ser competente en la tecnología de la escritura y de lograr acceso y entendimiento del conocimiento occidental, logra proteger aquello mismo que Ávila intentaba destruir. Con la aptitud de la escritura, con la *facultad de hacer* (Landowski 25) el *Manuscrito de Huarochirí*, de hacerlo existir y ser, el redactor indígena logró equilibrar el plano en el que se encontraba el mundo andino con la colonización del imaginario indígena a partir del encuentro conflictivo con occidente. De un plano jerárquico y vertical, logró iniciar un *pachakutiy* para establecer un diálogo en un plano horizontal, un *tinkuy* en el que diferentes vertientes y tradiciones de conocimiento puedan dialogar en heterogeneidad.

Para cerrar la deliberación sobre el *Manuscrito de Huarochirí*, cabe recordar la propuesta de Cornejo Polar. Él señala que la condición colonial consiste en negar al colonizado su identidad como sujeto pero que, a partir de la emergencia de circunstancias especiales, nuevos sujetos pueden utilizar esta negación como una oportunidad para renovar y subvertir su posición (1994: 13). En este sentido, el *Manuscrito de Huarochirí* es un espacio textual en el que la voluntad de dicha emergencia se manifiesta. Esta manifestación descubre la interacción de gnoseologías contradictorias que, a partir del encuentro conflictivo, encuentran en la afirmación de sus diferencias la posibilidad de establecer una autonomía de conocimiento. Como he indicado antes, los principios estructuradores del hemisferio de conocimiento en el mundo andino se centran en el intercambio de la diferencia, la singularidad y la reestructuración a partir del equilibrio de contrarios. Relatos como los analizado en esta tesis apelan a la tolerancia de la diferencia como estrategia de intercambio social y de configuración de nuevas y diversas posibilidades de interacción, una

posibilidad que la teoría contemporánea empieza a descubrir como salida legítima a la decadencia de los sistemas homogeneizadores que se imponen a sociedades indígenas subalternizadas como la andina.

## CONCLUSIONES

### “Engaños paganos” o el despertar de las *huacas* y la gnoseología andina

Dadme acá la *guaca*, yo la pisaré delante de vosotros, y la haré polvo.  
¿Cómo no responde ¿Cómo no habla? ¿Cómo no se defiende? Pues  
quien así no se defiende ni ayuda, ¿cómo os ayudará a vosotros?  
Váyanse para burlería las *guacas*.

—*Tercero Cathecismo y exposición de la doctrina christiana, por sermones*

Los extirpadores de la idolatría en las colonias hispanoamericanas de los siglos XVI y XVII se abocaron a representar y expandir el cristianismo como la única religiosidad legítima posible. Personajes religiosos influyentes en estos procesos, como José de Acosta y Pablo José de Arriaga, se vieron a sí mismos como la punta de lanza de la Iglesia Católica en el Nuevo Mundo, decididos a eliminar hasta el más mínimo vestigio de las religiones indígenas prehispánicas. Como bien ilustra el epígrafe del *Tercero Cathecismo* que abre esta sección, los extirpadores y otros representantes de la Iglesia Católica utilizaron sermones para llevar a cabo un intenso proceso de evangelización y una violenta persecución de cualquier manifestación de la religiosidad andina, y se dieron a la tarea de destruir tanto las representaciones materiales del culto a las *huacas* como el contenido simbólico y los conocimientos que sustentaban dicho culto y saber en los Andes.

Los religiosos detrás de la elaboración de los sermones que forman parte del *Tercero Cathecismo y exposición de la doctrina christiana* demostraron no solo su intensa repulsión por los “errores” religiosos de las comunidades autóctonas de los Andes, sino también una total desestimación de la identidad y el rol comunitario que las *huacas* representaban para las sociedades andinas. La importancia de estas expresiones de lo sagrado indígena y sus saberes en la vida diaria hasta el día de hoy, es mayormente desconocida por un sector

privilegiado la sociedad peruana contemporánea en cuya mentalidad persisten puntos en común—estereotipos y actitudes racistas—con los extirpadores de idolatría y redactores de sermones de los siglos XVI y XVII.

Como he explicado en el primer capítulo de esta tesis, mucho antes del encuentro traumático entre los colonizadores europeos y las poblaciones indígenas del Nuevo Mundo, los pobladores de Huarochirí utilizaron estrategias de negociación para mantener una continuidad cultural y alcanzar una posición estratégica en un contexto de dominación por parte de un grupo cultural hegemónico, los incas (Hernández Garavito 2020). De similar manera, durante la época colonial las estrategias que mantenían la continuidad cultural andina pervivieron bajo formas ocultas o modificadas a pesar de los esfuerzos europeos en destruirlas, como se menciona en las historias recogidas en el capítulo 9 del *Manuscrito* en relación con las tácticas que las comunidades huarochiranas usaron para manipular las celebraciones cristianas y festejar de manera oculta los ritos y festividades de sus *huacas* (1987: 177, 185, 187, 189, 191), llegando incluso a negociar con el sacerdote de turno un “aguinaldo” para permitir esta continuidad (179). En estos casos leemos el dinamismo, flexibilidad, la aceptación de las diferencias y la inherente heterogeneidad—siguiendo el término propuesto por Antonio Cornejo Polar a propósito de cómo las comunidades andinas fueron capaces de mantener vivas sus costumbres al apelar a estrategias que les permitieron presentar una imagen de adherencia a los parámetros religiosos instaurados por la Iglesia católica, pero al mismo tiempo modificar y continuar con el culto a las *huacas* andinas. La manipulación, negociación y resistencia pervivieron a pesar de las violencias físicas, ideológicas y simbólicas del régimen colonial europeo en los testimonios en los cuales sujetos andinos lograron aprehender la gnoseología occidental. Guaman Poma de

Ayala, Titu Cusi Yupanqui, Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui y el redactor anónimo del *Manuscrito de Huarochirí* utilizaron la herramienta de los colonizadores, la tecnología de la escritura alfabética, para preservar la memoria andina y transmitir la “visión de los vencidos” (León-Portilla 1992, Wachtel 1971, García-Bedoya 2017) a través de las generaciones, logrando superar el riesgo de que sus tradiciones y conocimiento sean olvidados en los Andes coloniales. Así, estos representantes del saber andino lograron la pervivencia de una gnoseología andina como fundamento de su identidad y su forma de conocer el mundo en el que viven y con el que interactúan. A lo largo de esta tesis la decisión de incluir conceptos andinos relacionados a las formas de interacción social y formación comunitaria e identitaria en los Andes, tales como el de reciprocidad, *tinkuy* (encuentro), *kutiy* (turno) y *pachakutiy* (inversión del mundo) ha sido sumamente intencional, con el objetivo de demostrar el alcance y las posibilidades de una gnoseología andina todavía activa.

Mediante un enfoque interdisciplinario aplicado a mi estudio del *Manuscrito de Huarochirí* y su contexto de producción, y teniendo en cuenta una perspectiva decolonial, mi análisis de este documento dialoga con elementos disciplinarios de la historia, la lingüística, la antropología, los estudios de la religión, la crítica literaria y los estudios culturales. De esta manera, esta disertación traza los procesos de la colonización europea de fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII al examinar la irrupción de la Iglesia católica y la extirpación de idolatrías en el territorio que ahora es conocido como América. Se orienta especialmente a examinar los intentos del poder colonial, tanto político-social como religioso, para controlar las gnoseologías—los sistemas de conocimiento-andinos y los discursos y productos culturales que se produjeron en estas negociaciones (Pratt 1991). Igualmente, esta

tesis observa que la intersección de sistemas de opresión, perspectiva usada por Crenshaw para describir cómo la raza, clase, género y otros factores intersectan entre ellos para crear situaciones de opresión en las cuales los grupos marginados experimentan violencia de una manera más intensa (1989, 1991) es un importante componente que considerar para entender cómo las comunidades indígenas en Latinoamérica son más vulnerables a una violencia sistemática. Esto es especialmente vital en el caso de la nación peruana, una sociedad en la que, a pesar de pensarse históricamente poscolonial, subsiste un aparato de herencia colonial de violencias epistemológicas a las que fue sometida antes de su independencia política de España en 1821-1824. Los condicionamientos de una mentalidad colonial todavía afectan a las comunidades más marginadas en el Perú actual. De esta manera, pienso que al reconocer factores de identidad como la etnicidad, la raza, la clase, el género, la lengua, a los que se suma también, la identidad sexual y de género, el estatus migratorio dentro y fuera de sus límites geopolíticos, y la educación, entre otros identificadores, es posible ver el impacto de los efectos de la violencia colonial que son intensamente prevalentes el día de hoy en los sectores marginados y excluidos del proyecto de modernidad de la nación, proyecto que se encarna justamente en el Estado peruano actual.<sup>255</sup> Las ciencias sociales y las humanidades (Bhabha 1994, Mallon 1994, Adelman

---

<sup>255</sup> Escribo estas líneas durante la coyuntura de las elecciones presidenciales en el Perú (2021). Estos comicios se dan después de un año de crisis sanitaria debido a la pandemia COVID-19 y de turbulencia política derivada de la falta de confianza en el Gobierno que llevó al país a tener tres presidentes en el transcurso de dos semanas, múltiples protestas de parte de la población civil y una fuerte represión policial que causó cientos de heridos y las muertes de jóvenes como Inti Sotelo y Bryan Pintado (Cota 2021). Las elecciones del 2021 han visto a un país dividido entre continuar con el modelo económico neoliberal o priorizar agendas diversas que incluyen preocupaciones medio ambientales, de inclusividad de género y acceso a mayores derechos para las comunidades minoritarias y marginadas del país. Los más recientes resultados en este momento ofrecidos por la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE) fueron publicados el viernes 16 de abril al 99,966% que colocan a Pedro Castillo con 19,100 % de votos y Keiko Fujimori con 13,366 % como los candidatos que pasarán a la segunda vuelta. Keiko Fujimori representa un partido de ultraderecha que continúa con la agenda de su padre, el exdictador Alberto Fujimori, ahora en prisión por crímenes de corrupción, abuso de poder y atentado contra los derechos humanos. Pedro Castillo es un maestro sindicalista de izquierda radical y un

1999, Cotler 2005, Lumbreras 2006, Franco 2013) han contribuido ampliamente a demostrar que en las sociedades en las que pervive una herencia colonial los grupos más afectados por la violencia y la desigualdad son aquellos que se identifican o asocian con una identidad indígena. El sujeto que se encuentran en el poder ve a estos grupos como “otros” incapaces de contribuir al progreso de la nación moderna, y, por lo tanto, son excluidos del centro de poder.

Asimismo, mi lectura del *Manuscrito de Huarochirí* no solo parte de la consideración de su condición textual y discursivamente heterogénea, como lo he señalado desde el primer capítulo de esta tesis al seguir los planteamientos de Antonio Cornejo Polar. El documento huarochirano constituye también un objeto dinámico que ha evolucionado según las lecturas e interpretaciones propiciadas por sus distintos y diversos receptores y público. Desde las primeras noticias de su existencia por Clements R. Markham en 1875, quien tradujo el *Tratado y relación de los errores* redactado por Francisco de Ávila en 1608 al inglés, hasta la recopilación de leyendas, mitos y versiones contemporáneas de las tradiciones en *Huarochirí, 400 años después* (1980) de Alejandro Ortiz Rescaniere, la influencia de los relatos huarochiranos ha sido un pulso constante en las venas y arterias de la literatura peruana.

---

candidato que nadie hubiera esperado llegara a la segunda vuelta. Se proyecta que la segunda vuelta será una contienda entre Lima y las regiones. Más allá de los graves cuestionamientos que ambos candidatos inspiran, me quiero concentrar en la respuesta de la población ubicada en los sectores socioeconómicos de poder con relación a estos dos candidatos y lo que representan. Inmediatamente después de los primeros resultados presentados por la ONPE, las redes sociales se llenaron de respuestas que reproducen un grave discurso racista y discriminador por parte de las élites económicas hacia los peruanos que no son parte de los grupos de poder, específicamente los peruanos que viven en la zona andina. Memes que se burlaban del estereotipo del “votante indígena” y comentarios racistas enmarcados en un discurso de restricción de los derechos humanos y civiles empezaron a inundar las redes. Como lo ha señalado Marco Avilés, esta es una narrativa que considera que el “cholo o serrano” busca usurpar el poder (“Esa narrativa del cholo...”) y revela una idiosincrasia que pervive desde la colonia, muy similar a los temores y violencias expresados por los representantes religiosos durante la extirpación, que consideraban incapaces a los indios de discernir su adscripción religiosa, calificándola de “engaños”, como bien se expresa en el epígrafe esta sección y en el fragmento que da título a esta tesis. Para más información ver la entrevista a Marco Avilés en el diario *Trome* y el artículo de Inés Santaesulalia y Jacqueline Fowks en *El País*.

Encontramos su presencia en las novelas *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971) de José María Arguedas y, más recientemente, *Rosa Cuchillo* (1997) de Óscar Colchado Lucio. A estos ejemplos se debe añadir la versión cómic (tiras cómicas) realizada por Miguel Det (2015), numerosas ediciones del texto en diversos idiomas e incontables estudios y comentarios. De esta manera, observamos que la influencia del *Manuscrito de Huarochirí* ha mostrado una prevalencia mayor que cualquier expectativa que Francisco de Ávila o el redactor indígena anónimo pudieron esperar. Entonces, si aplicamos el concepto del horizonte de expectativas, planteado por la teoría de la recepción de Jauss (1992: 47), al impacto del manuscrito huarochirano en el imaginario peruano, podemos decir que este texto ha superado los alcances posibles que el redactor indígena anónimo anticipó para su obra. Esto también se aplica a los propósitos que Francisco de Ávila impregnó en el texto en tanto instrumento para su ascensión en la carrera eclesiástica. Además, si se compara la superación del horizonte de expectativas alcanzados por el *Manuscrito de Huarochirí* y el *Tratado y relación de los errores*, se puede decir que el segundo se encuentra anclado en la inmediatez de su contexto histórico e ideológico del siglo XVII, mientras que el primero ha superado este marco temporal y ha entablado un diálogo con una tradición más allá de la propia en su momento. Por lo tanto, la interpretación diacrónica del *Manuscrito* ha enriquecido y expandido su horizonte de expectativas literario interno, superándolo y dinamizándolo, tornándolo heterogéneo y reclamando un lector, receptor y colaborador también heterogéneo.

El mundo representado en el *Manuscrito de Huarochirí* puede rastrearse hoy en las actividades comunitarias que numerosas poblaciones indígenas realizan todos los años como, por ejemplo, la limpieza de acequias que se realiza regularmente cada cierto número de

meses, así como el tutelaje y constancia que representa la montaña Pariacaca en la vida diaria de los huarochiranos contemporáneos como importante elemento geográfico, ecológico y religioso, una montaña que ha sido venerada a lo largo de los años desde que los primeros habitantes de la etnia yauyo se situaron en la zona. La montaña Pariacaca es considerada como un *apu*,<sup>256</sup> una divinidad protectora y digna de respeto. Aun más, la influencia de los relatos y su tradición oral han sido y son de cabal importancia en la producción artística y cultural peruana. Como he señalado antes, esta influencia en expresiones artísticas y sociales peruanas se encuentra en múltiples y variadas manifestaciones culturales y para ilustrarlo, me detengo brevemente en la novela *Rosa Cuchillo* (1997). Esta obra se funda en la recreación del imaginario andino presente en el *Manuscrito*, ambientado y resemantizado en el contexto de la violencia política que caracterizó al Perú durante las dos últimas décadas del siglo XX. En *Rosa Cuchillo* se presentan los tres planos de la existencia del mundo andino, el mundo de los vivos o *Kay Pacha*, el mundo de los muertos o *Ukhu Pacha* y el mundo de arriba o *Janaq Pacha*. La novela se desarrolla durante los años del terrorismo en el Perú, especialmente en el departamento de Ayacucho y sigue el viaje de Rosa Cuchillo, una de las protagonistas, a lo largo de los tres mundos. Ella ha fallecido de pena al enterarse de la muerte de su hijo Liborio en la lucha armada. Además del viaje de Rosa, también se narra la experiencia de Liborio como combatiente de Sendero Luminoso<sup>257</sup> y su proceso de aprendizaje de la ideología senderista y su posterior cuestionamiento de esta.

---

<sup>256</sup> Expresión de respeto que puede traducirse como ‘señor(a).’ Su uso en referencia a las montañas al ser consideradas seres vivientes y entidades protectoras en los Andes desde tiempos preincaicos. Es un término todavía vigente en la actualidad. A los *apus* se les atribuye influencia directa sobre el medio ambiente en el que se encuentran (Steele y Allen 2004: 213-214). Las comunidades que las veneran entran en relaciones de respeto y reciprocidad con ellas. También se les conoce como *wamani*. Para más información ver el artículo de Leoni (2005).

<sup>257</sup> Sendero Luminoso empezó como organización política en la Universidad de Huamanga, Ayacucho en los años sesenta. Su fundador y líder fue Abimael Guzmán Reynoso. Las actividades terroristas de Sendero Luminoso empezaron en las elecciones presidenciales de 1980 con la quema de las actas electorales en

De manera similar a como he señalado en el capítulo 2 de esta tesis, capítulo en el que examino al escritor anónimo del *Manuscrito*, por un lado, la novela invita a repensar el proyecto del Estado nación peruano y toma distancia de la modernidad colonial de origen europeo que ha dominado los discursos de progreso e integración del sujeto andino a la modernidad. Por el otro lado, da el protagonismo a personajes indígenas que hablan desde su marginalidad, desde una posición fuera de los espacios de poder. Sin embargo, tanto el personaje de Liborio como el de su madre Rosa negocian su posición como sujetos en los márgenes y están dispuestos a apelar a los grupos hegemónicos. El personaje de Liborio especialmente, usa lo aprendido durante su participación como parte del ejército revolucionario de Sendero Luminoso para cuestionar no solo el poder estatal peruano que privilegia y da oportunidades y derechos solo a los sujetos que se identifican como blancos mestizos, sino también para, después de un desilusionamiento del proyecto senderista, refutar su ideología y separarse de los revolucionarios, buscar su propia voz y presentarse como el sujeto de un posible cambio que privilegie la perspectiva indígena andina. Esta articulación de la diferencia cultural se revela en Liborio, el cual intenta repensar un proyecto de nación que incluya a la cultura andina y al indígena como elementos activos. En este sentido, aunque este protagonista sufre de las injusticias producidas por estructuras

---

Chuschi, Ayacucho. Desde ese momento, hasta la captura de Guzmán en 1992, el país se encontró en un derrotero de violencia constante entre las fuerzas terroristas y la represión estatal, colocando a los pobladores civiles en el medio. La violencia del conflicto afectó de manera más intensa a las poblaciones pobres, campesinas e indígenas, quienes experimentaron la violencia desde los dos flancos. A pesar de la captura de su líder en 1992, Sendero Luminoso ha mantenido una presencia intermitente en la cartografía política del Perú, con atentados ocasionales en la zona del valle de Apurímac, conocida como VRAEM, región importante en la comercialización de cocaína y una de las más pobres del país. La Comisión de la Verdad y la Reconciliación considera a Sendero Luminoso como responsable de un 46% del número total de víctimas mortales (por encima de 69,000) durante el Conflicto Armado Interno Peruano (1980-2000). Para más información en la historia de Sendero Luminoso, ver Gustavo Gorriti, *Sendero: Historia de la guerra milenaria en el Perú* (1991). Sobre el Conflicto Armado Interno, ver el *Informe Final* o el *Hatun Willakuy* de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación.

históricas de dominación, se inclina a apoyar una revolución al estilo del *pachakutiy* y una inversión de los modelos de dominación—originalmente coloniales—con el objetivo de incluir el punto de vista del sujeto indígena en un nuevo proyecto de nación.

De esta manera, observo que tanto el *Manuscrito de Huarochirí* como *Rosa Cuchillo* se refieren a realidades configuradas a partir de relaciones estructurales de dominación colonial que ejercen una violencia física, material, cultural e ideológica a través de discursos de poder que buscan dominar y controlar a ese “otro” incómodo y amenazante que es el indígena y el mestizo peruanos. En el caso del *Manuscrito de Huarochirí*, dicho “otro” se aprecia en la caracterización de los personajes femeninos sagrados que, aunque generalmente son sujetos con poder, el discurso colonial hegemónico las asocia con la imagen pecadora de Eva, sujeto bíblico de tentación que conduce a los hombres al fracaso. Sin embargo, la perspectiva indígena también se activa de manera subrepticia en esta representación y produce una imagen heterogénea de las *huacas* y divinidades femeninas como sujetos con una voz autónoma y con la capacidad de negociar su agencia, no solo con sus pares masculinos, sino como parte de la historia cultural y social de Huarochirí. De esta manera, los personajes femeninos sagrados participan en la construcción de la identidad comunitaria por medio de los rituales que se activan con la narración de sus tradiciones. Por otro lado, en *Rosa Cuchillo* la representación del personaje que da nombre a la novela recrea el camino marcado por las *huacas* femeninas del *Manuscrito* y negocia no solo su identidad al reconstruir su periplo vital, sino que también negocia su agencia al contribuir con la búsqueda de su hijo Liborio en una demanda por equilibrio y justicia en el mundo andino.<sup>258</sup>

---

<sup>258</sup> Para un análisis más detallado de la novela y de otros tipos de violencia interseccional en la literatura peruana de tema del conflicto armado interno, ver mi artículo, Berrios-Brown 2019.

En conclusión, la investigación que he realizado en esta tesis doctoral constituye un punto de partida para un quehacer epistemológico que permita repensar la manera cómo y desde dónde se configura al otro indígena, y cuáles son las consecuencias de esta mirada y maneras de pensarlo. Plantea así la posibilidad de que el sujeto indígena, usualmente marginado y excluido del centro de poder colonial, negocie su lugar de enunciación y agencia en un proyecto contemporáneo de la nación peruana. Los planteamientos desarrollados a propósito de esta investigación contribuyen a realizar una lectura crítica que problematiza la configuración del sujeto andino en un texto que, a pesar de su distancia temporal, mantiene la vigencia de una comunicación intertextual. Motiva también cuestionamientos y reflexiones que buscan repensar los discursos contemporáneos sobre el mundo andino. Mi estudio del *Manuscrito de Huarochirí* propone y busca la posibilidad de una agencia activa que revela una epistemología andina como alternativa a la dinámica discursiva dominada por la herencia colonial en las sociedades hispanoamericanas contemporáneas.

Las autoridades eclesiásticas detrás del *Tercero Cathecismo y exposición de la doctrina christiana* y de otros textos de raigambre religiosa católica que figuran en esta tesis, creyeron imposible e inviable cualquier posibilidad que implicara “ayuda” por parte de las *huacas* andinas. No obstante, siglos y generaciones después podemos decir que los “burlados” son ellos. Hoy, las *huacas* andinas se mantienen activas y con una fuerte presencia en las sociedades andinas. El respeto con que se les venera constituye una fuente de apoyo constante en la lucha diaria contra el abandono, la indiferencia, la exclusión, el rechazo y la discriminación que las personas de identidad y/o herencia andina experimentan diariamente en el Perú. Una de las motivaciones más importantes detrás de este proyecto ha sido la certeza de que un día esta situación será confrontada y corregida, y el conocimiento contenido en

textos y productos culturales como el *Manuscrito de Huarochirí* será reconocido y considerado como un elemento vital en la configuración de un proyecto inclusivo e interseccional de una nación heterogénea como la peruana.

*Kausachun Abya Yalamanta runakuna.*

## BIBLIOGRAFÍA

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes primarias

#### Ediciones del *Manuscrito de Huarochirí*

*Runa yndio ñiscap...* Manuscrito 3169, ff. 64r-114v. Biblioteca Nacional de Madrid, sección de Manuscritos de América. Biblioteca Digital Hispánica. Biblioteca Nacional de España, Web. Consultado 18 mayo 2019.  
<<http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000087346>>.

*Dämonen und Zauber im Inkareich aus dem Khetschua übersetzt und eingeleitet.* Trad. Hermann Trimborn. Leipzig: K. F. Koehler, 1939. Impreso.

*De priscorum huaruchiriensium origine et institutis.* Trad. Hipólito Galante. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto Gonzalo Fernández Oviedo, 1942. Impreso.

*Dioses y hombres de Huarochirí.* Edición bilingüe. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]. Trad. José María Arguedas; estudio bibliográfico de Pierre Duvivols. Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, 1966. Impreso.

*Rites et traditions de Huarochirí: Manuscrit quechua du début du 17<sup>e</sup> siècle.* Edición, traducción y comentarios de Gerald Taylor. Paris: Éditions L'Harmattan, 1980. Impreso.

*Hijos de Pariya Qaqá: la tradición oral de Waru Chiri (mitología, ritual y costumbres).* Edición, traducción y notas de George L. Urioste. Syracuse, NY: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Latin American Series, Syracuse University, Foreign and Comparative Studies Program, 1983. Impreso.

*Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII.* Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de Gerald Taylor; estudio bibliográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987. Impreso.

*Het boek van Huarochirí: Mythen en riten van het oude Peru zoals opgetekend in de zestiende eeuw voor Francisco de Avila, bestrijder van afgoderij.* Ed. Willem F. H. Adelaar. Amsterdam: Meulenhoff, 1988. Impreso.

*The Huarochirí Manuscript: a testament of ancient and Colonial Andean Religion.* Traducción del quechua de Frank Salomon y George L. Urioste. Austin: U of T, 1991. Impreso.

*Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Edición bilingüe Quechua normalizado-Castellano. Anexo de transcripción paleográfica del Manuscrito Quechua de inicios del siglo XVII y léxicos temáticos. Ed. Gerald Taylor. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008. Impreso.

*Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [c.1598?]. Edición bilingüe. Trad. José María Arguedas. Estudio bibliográfico de Pierre Duviviers. Estudio introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda. 2º ed., Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2009. Impreso.

*El Manuscrito de Huarochirí. Libro sagrado de los Andes peruanos*. Versión bilingüe quechua-castellano de José María Arguedas. Facsímil del Manuscrito. Ed. Ignacio Úzquiza González. Madrid: Biblioteca Nueva, Universidad de Extremadura, 2011. Impreso.

*Dioses y hombres de Huarochirí (Adaptación)*. Adaptación e ilustración de Miguel Det. Lima: Casa de la Literatura Peruana, 2015. Impreso.

#### Documentos:

Acosta, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes, y gouierno , y guerras de los Indios*. Sevilla: Imp. Casa de Iuan de Leon, 1590. Impreso.

---. *Historia natural y moral de las Indias*. Ed. Edmundo O'Gorman. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2006. Impreso.

Acosta, Josef de. *Historia natural y moral de las Indias*. Ed. Fermín del Pino-Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008. Impreso.

Arriaga, Pablo Joseph de. *Extirpacion de la idolatria del Piru*. Lima: Geronymo de Contreras, impressor de libros, 1621. Impreso.

---. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Lima: Imprenta y librería Sanmarti y Co, 1920. Impreso.

Ávila, Francisco de. *Tratado y relacion de los errores, falsos Dioses y otras supersticiones, y ritos diabólicos en que vivian antiguamente los yndios de las Provincias de Huarocheri. Mama, y chaclla y oy también viven engañados con gran perdición de sus almas*. 1608. Manuscrito 3169. Biblioteca Digital Hispánica. Biblioteca Nacional de Madrid. ff. 115r-f.129r. Web. Consultado 15 mayo 2020.  
<<http://bdh.bne.es/bneseach/detalle/bdh0000087346>>.

---. *Tratado de los evangelios que nuestra madre la Iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de Adviento, hasta la última misa de Difuntos, Santos de España y añadidos en el*

*nuevo rezado. Explicase el Evangelio, y se pone un sermón en cada uno en las lenguas Castellana, y General de los Indios de este Reyno del Perú, y en ellos donde da lugar la materia, se refutan los errores de la Gentilidad de dichos Indios.* [Lima: Imprenta de Pedro de Cabrera], 1648. Impreso.

- . “Relación que yo el Doctor Francisco de Avila Presbitero, cura y beneficiado de la ciudad de Huánuco, hice por mandado del Señor Arzobispado de los reyes acerca de los pueblos de indios de este arzobispado donde se ha descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de ídolos, que los dichos indios adoraban y tenían por sus Dios.” [1611?] *La Imprenta en Lima (1584-1824)*, Vol. I. Ed. José Toribio Medina. Santiago de Chile: Impreso y grabado en casa del autor, 1904. 386-389. Impreso.
  - . “Relación que yo el Doctor Francisco de Avila Presbitero, cura y beneficiado de la ciudad de Guánuco, hize por mandado del Sr. Arçobispado de Los Reyes acerca de los pueblos de indios de este Arçobispado dónde se ha descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de ídolos, que lós dichós indios adoravan y tenían por sus dioses.” *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, 1966. 255-259. Impreso.
  - . “Tratado y relacion de los errores, falsos Dioses y otras supersticiones, y ritos diabólicos en que vivian antiguamente los yndios de las Provincias de Huarocheri. Mama, y chaclla y oy también viven engañados con gran perdición de sus almas.” *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2009. 191-213. Impreso.
  - . “Prefación al libro de los sermones, o homilías en la lengua castellana y la indíca general quechua.” *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Eds. Carlos A y Horacio H. Hurteaga. Lima: Imprenta y librería SanMartí y ca, 1918. 57-98. Impreso.
  - . *The Sermons of Francisco de Ávila: Translation, Annotation and Commentary*. Eds. Joshua Monten, Richard Collier e Irene Silverblatt. Durham, NC: Duke-University of North Carolina, Program in Latin American Studies, 1999. Impreso.
- Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los Incas* [1551]. Ed. Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández, 1880. Impreso.
- Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara*. [Juli]: Casa de la Compañía de Jesús de Juli, pueblo en la provincia de Chucuito, por Francisco del Canto, 1612. Impreso.
- . *Vocabulario de la lengua aymara*. Edición facsimilar. Ed. Julio Platzmann. Leipzig: B. G. Teubner, 1879. Impreso.
- Cieza de León, Pedro de. *Parte primera de la Chronica del Peru: que trata de la demarcación de sus provincias, la descripción dellas, las fundaciones de las nuevas ciudades, los ritos y costumbres*

*de los Indios, y otras cosas estrañas dignas de ser sabidas.* Sevilla: Martin Montesdoca, Imp., 1553. Impreso.

---. *Parte primera de la Chronica del Peru: que trata de la demarcación de sus provincias, la descripción dellas, las fundaciones de las nuevas ciudades, los ritos y costumbres de los Indios, y otras cosas estrañas dignas de ser sabidas.* Amberes: Jean Steelsius, Ed. Hans de Laet, Imp., 1554. Impreso.

---. *Crónica del Perú.* Segunda parte. Ed. Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de Manuel Ginés Hernandez, 1880. Impreso.

---. *Crónica del Perú.* Segunda parte. Ed. Francesca Cantù. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986. Impreso.

---. *Crónica del Perú. El señorío de los incas.* Ed. Franklin Pease G. Y. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005. Impreso.

Cobo, Bernabé. *Historia del nuevo mundo*, t. 2, 3. 1653. Sevilla: Imp. De E. Rasco, 1890-1892. Impreso.

Colón, Cristóbal. *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales.* Ed. Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial, 1984. Impreso.

---. *Los cuatro viajes. Testamento.* Ed. Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial, 2014. Impreso.

Columbus, Christopher. *The Spanish Letter of Columbus to Luis de Sant' Angel [1493].* London: G. Norman and Son, 1893. Impreso.

Dávila Brizeño, Diego. "Provincia de Yauyos." *Biblioteca Digital Real Academia de la Historia.* Real Academia de la Historia, [1586]. Web. Consultado 25 de febrero de 2021.  
<<https://bibliotecadigital.rah.es/es/consulta/registro.do?control=RAH20110000332>>.

---. "Descripcion y Relacion de la Provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos, hecha por Diego Davila Brizeño, corregidor de Guarocheri." [1586].  
*Relaciones geográficas de Indias, Perú*, Tomo I. Comp. Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Ministerio de Fomento, Tipografía de Manuel G. Hernández, 1881. 61-78. Impreso.

Fernandez de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias.* Madrid: Imp. De la Real Academia de la Historia, 1851-1852. Impreso.

Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios Reales de los Incas*, 1609. 2 tomos. Ed. Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé, 1943. Impreso.

- . *Comentarios reales de los Incas*. Ed. Carlos Araníbar. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991. Impreso.
- . *Comentarios reales de los Incas*. Ed. Mercedes Serna. Barcelona: Castalia, 2013. Impreso.
- González Holguín, Diego. *Grammatica y arte nueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca*. Ciudad de los Reyes [Lima], Francisco del Canto, Imp., 1607. Impreso.
- . *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Ciudad de los Reyes [Lima], Francisco del Canto, Imp., 1608. Impreso.
- . *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua o del Inca*. Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952. Impreso.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno* [1615]. Eds. R. Adorno, J. V. Murra y J. Urioste. Madrid: Historia 16, 1987. 3 tomos. Impreso.
- . “Nueva corónica y buen gobierno (1615).” *El Sitio de Guaman Poma*. Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, Dinamarca, 2001. Web. Consultado 17 de mayo de 2016. <<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>>.
- Iglesia Católica, y José de Acosta. *Tercero catecismo y exposicion de la Doctrina Christiana por Sermones: Para que los curas y otros ministros prediquen, y enseñen a los Yndios, y a los demás personas: conforme a lo que en el sancto Concilio Provincial de Lima se proveyó*. 1583. [Lima]: Imp. Antonio Ricardo, 1585. Impreso.
- . “Tercero cathecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones.” *Monumenta catechetica hispanoamericana*. II (1990): 617-741. Impreso.
- Jiménez de la Espada, Marcos, comp. *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Imp. de M. Tello, 1879. Impreso.
- León-Portilla, Miguel, comp. *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. 1959. México, D.F.: UNAM, 1992. Impreso.
- Markham, Clements R, ed. *Narratives of the Rites and Laws of the Yncas*. London: The Hakluyt Society, 1873. Impreso.
- Nebrija, Antonio de. *Gramática de la lengua castellana*. Salamanca: [Imp. Juan de Porras], 1492. World Digital Library. Web. Consultado 10 de setiembre de 2016. <<https://www.wdl.org/en/item/15288/>>.
- . *Vocabulario español-latino*. Salamanca, [c. 1495]. Madrid: Real Academia Española, 1989. Impreso.

Pané, Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios (el primer tratado escrito en América)*. c. 1498. Ed. José Juan Arrom. México, D.F.: Siglo XXI, 2004. Impreso.

Peña Montenegro, Alonso de la. *Itinerario para parochos de indios, en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos para su buena administracion*. Madrid: Joseph Fernandez de Buendia, 1668. Impreso.

Pérez Bocanegra, Juan. *Ritual formulario, e institución de curas, para administrar a los naturales de este reyno, los santos sacramentos del baptismo, confirmación, eucaristía, y viático, penitencia, extremaunción, y matrimonio, con advertencias muy necesarias*. Lima: Imp. Gerónimo de Contreras, 1631. Impreso.

Polo de Ondegardo, Juan. “Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo.” 1584. *Revista Histórica*. Órgano del Instituto Histórico del Perú, t. 1, Lima, 1906. 207-231. Impreso.

---. “Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú.” [1561]. *Revista Histórica*. Órgano del Instituto Histórico del Perú, t. XIII, Lima, 1940. 125-196. Impreso.

Sahagún, Bernardino de. “Historia General de las Cosas de Nueva España: el Códice Florentino.” [1564]. *World Digital Library*. Web. Consultado 6 setiembre de 2016. <<https://www.wdl.org/es/item/10096/>>.

Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Joan de. *Relación de antigüedades de este reyno del Pirú* [1613] Madrid: Biblioteca de Autores Españoles 209, 1968. Impreso.

---. *Relación de antiguedades deste reyno del Piru*. Ed. Pierre Duviols y César Itier. Lima: Institut français d'études andines, Centro de Estudios Reginales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2014. Digital. Consultado 5 mayo 2019.

Santo Thomas, Domingo de. *Grammatica, o Arte de la lengua general de los Indios de los reynos del Peru*. Valladolid, Francisco Fernandez de Cordoua, Imp., 1560. Impreso.

---. *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Peru*. Valladolid, Francisco Fernandez de Cordoua, Imp., 1560. Impreso.

---. *Léxico quechua*. Ed. Jan Szemiński. Cusco: Convento de Santo Domingo-Qorikancha; Warszawa: Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos; Jerusalém: Universidad Hebreo de Jerusalém, 2006. Impreso.

Yupanqui, Diego de Castro, Titu Cusi. *Relación de la conquista y hechos del Inca Manco II*. Ed. Horacio H. Urteaga. Lima: Imp. y Librería de Sanmartí y Ca., 1916. Impreso.

*Relación de la conquista del Perú* [1571]. Lima: Biblioteca Universitaria, 1973. Impreso.

- . *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro (1570)*. Ed. Liliana Regalado de Hurtado. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992. Impreso.
- . *An Inca Account of the Conquest of Peru*. Ed. Ralph Bauer. Boulder: U of Colorado P, 2005. Impreso.
- . *History of How the Spaniards arrived in Peru*. Ed. Catherine Julien. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006. Impreso.

Otras fuentes primarias:

Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada, 1971. Impreso.

---. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Ed. Eve-Marie Fell. Nanterre: ALLCA XXe, CSIC, 1990. Impreso.

Colchado Lucio, Óscar. *Rosa Cuchillo*. 1997. Lima: Editorial San Marcos, 2005. Impreso.

Comisión de la Verdad y la Reconciliación. *Informe Final. Para que nunca se repita*. 2003. Web. Consultado 23 febrero 2013. <<http://cverdad.org.pe/ifinal/index.php>>.

*Las malas intenciones*. Dir. Rosario García-Montero. Play Music & Video, 2012. DVD.

León, Luis Alberto. *La cautiva*. Dir. Chela de Ferrari. El Teatro La Plaza, 2014. Performance.

*La teta asustada*. Dir. Claudia Llosa. Olive Films, 2010. DVD.

Ortega, Julio. *Adios Ayacucho*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008. Impreso.

Salazar, Claudia. *La sangre de la aurora*. Lima: Animal de invierno, 2013. Impreso.

*Sin título – Técnica mixta*. Dir. Miguel Rubio Zapata. Yuyachkani. 2004. Performance.

Fuentes secundarias

Academia Mayor de la Lengua Quechua. *Diccionario Quechua-Español-Quechua Simi Taque*. Cusco: Academia Mayor de la Lengua Quechua, 2005. Impreso.

- Acosta, Antonio. "El pleito de indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila, 1607." *Historiografía y bibliografía americanistas*. 23 (1979): 3-33. Impreso.
- . "Francisco de Ávila. Cusco 1573 (?) – Lima 1647." *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*, ed. Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1987. 551-616. Impreso.
- Adelaar, Willem F.H., y Pieter Muysken. *The Language of the Andes*. Cambridge UP, 2004. Impreso.
- Adelman, Jeremy, ed. *Colonial Legacies. The Problem of Persistence in Latin American History*. New York y London: Routledge, 1999. Impreso.
- Adorno, Rolena, ed. *From Oral to Written Expression: Native Andean Chroniclers of the Early Colonial Period*. Syracuse: Foreign and Comparative Studies/Latin American Series 4, 1982. Impreso.
- . *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: U of Texas P, 1986. Impreso.
- . "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 14.28 (1988): 55-68. Impreso.
- . "Images of Indios Ladinos in Early Colonial Andes." *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Eds. Kenneth Andrien y Rolena Adorno. Berkeley: U of California P, 1991. 232-270. Impreso.
- . "El indio ladino en el Perú Colonial." *De palabra y obra en el Nuevo Mundo: I: imágenes interétnicas*. Eds. Miguel León-Portilla, et al. Madrid: Siglo XXI de España, 1992. 369-396. Impreso.
- . "The indigenous ethnographer: The 'indio ladino' as historian and cultural mediation." *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Ed. Stuart B. Schwartz. Melbourne: Cambridge UP, 1994. 378-402. Impreso.
- . "Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 21.41 (1995): 33-49. Impreso
- . "Court and Chronicle. A Native Andean's Engagement with Spanish Colonial Law." *Native Claims: Indigenous Law Against Empire, 1500-1920*. Ed. Saliha Belmessous. Oxford UP, 2012. 63-84. Impreso.
- Alayo Bernal, Lincoln. *Cronología histórica de los terremotos más destructivos en el Perú, 1533-2007*. Centro de Capacitación y Prevención para el Manejo de Emergencias y Medio Ambiente S.O.S Vidas Perú, 2007. Web. Consultado 3 julio 2019.

<[https://www.preventionweb.net/files/16782\\_historiadelosterremotosenelperu.pdf](https://www.preventionweb.net/files/16782_historiadelosterremotosenelperu.pdf)>.

Alberti, Giorgio, y Enrique Mayer. “Reciprocidad andina: Ayer y hoy.” *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Comp. Giorgio Alberti y Enrique Mayer. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974. Impreso.

Allen, Catherine J. *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington y New York: Smithsonian Institution, 2002. Impreso.

Ansión, Juan. *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: GREDES, 1987. Impreso.

Arellano Hoffmann, Carmen. “*Khipu y tokapu. Sistemas de comunicación inkas.*” *Los Inkas*. Ed. Franklin Pease et al. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1999. 215-62. Impreso.

---. *Imagen-Color-Letra. Libros y escritura de tradición indígena*. México: Colegio Mexiquense y Universidad Católica de Eichsaett, 2002. Impreso.

Arguedas, José María y Pierre Duviols. Introducción a “Dioses y hombres de Huarochirí.” *Dioses y hombres de Huarochirí*. 1966. 9-15. Impreso.

Austin, J.L. *How to do things with words*. Oxford: Oxford UP, 1962. Impreso.

Avilés, Marco. ““Esa narrativa del cholo o serrano que viene a usurpar el poder es bien del siglo XIX”, dice experto en racismo sobre ataques a Pedro Castillo.” *Trome*. 13 abril 2021. Web. Consultado 16 abril 2021. <<https://trome.pe/actualidad/pedro-castillo-experto-en-racismo-el-cholo-discrimina-al-cholo-porque-entiende-que-es-la-unica-forma-de-sobrevivir-en-nuestra-sociedad-marco-aviles-noticia/?ref=tr>>.

Ballón Aguirre, Enrique. “Etnoliteratura andina: el motivo *desafío*.” *Anthropologica*. 9 (1991): 73-96. Impreso.

---. “Un motivo etnoliterario andino: la deslealtad.” *Escritos*, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje. 8 (1992): 85-101. Impreso.

Bakhtin, Mikhail. “Carnival and the Carnivalesque.” *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*. Ed. John Storey. Harlow, England: Prentice Hall, 1998. 250-259. Impreso.

Bajtin, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza, 2003. Impreso.

---. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003. Impreso.

Barcia, Roque, y Eduardo Echegaray. *Diccionario general etimológico de la lengua española*. Tomo 1, Madrid: Ed. José María Faquineto, Álvarez Hermanos, Impresores, 1887. Impreso.

---. *Primer diccionario general etimológico de la Lengua española*. Tomo 2, Madrid: Establecimiento Tipográfico de Álvarez Hermanos, 1887. Impreso.

---. *Primer diccionario general etimológico de la lengua española*. Tomos 4 y 5, Madrid: Ed. José María Faquineto, Establecimiento Tipográfico de Álvarez Hermanos, 1889. Impreso.

Bauer, Brian S, Madeleine Halac-Higashimori, y Gabriel E. Cantarutti. *Voices from Vilcabamba: Accounts Chronicling the Fall of the Inca Empire*. Boulder: UP of Colorado, 2016. Impreso.

Bauer, Ralph. Introduction. *An Inca Account of the Conquest of Peru*. Por Titu Cusi Yupanqui. Ed and trans. Ralph Bauer. Boulder: UP of Colorado, 2005. 1-56. Impreso.

Belda Plans, Juan. “Reforma católica y Reforma protestante. Su incidencia cultural.” *Hipogrifo*. 7.2 (2019): 333-347. Web. Consultado 28 enero 2021.  
[<https://www.revistahipogrifo.com/index.php/hipogrifo/article/view/519>](https://www.revistahipogrifo.com/index.php/hipogrifo/article/view/519).

Bernard, Carmen y Serge Gruzinski. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992. Impreso.

Berriós Campos, Claudia. “La tentación de la legitimidad: Estrategias y oscilaciones discursivas para alcanzar la representación en el *Manuscrito de Huarochirí*.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 40.80 (2014): 139-149. Impreso.

Berriós-Brown, Claudia. “The *sasachakuy* tiempo: The Representation of Intersectional Violence in Literature of the Peruvian Armed Conflict (1980-2000).” *Revista de Estudios de Género y Sexualidades/Journal of Gender and Sexuality Studies*. 45.2 (2019): 71-93. Impreso.

Berúan Chauca, John James y Helen Shirley Villanueva Fernández. “Clasificación de las regiones naturales del Perú.” *Boletín del Colegio de Geógrafos del Perú*. 3 (2016). Web. Consultado 15 noviembre 2019. <<http://cgp.org.pe/web/b3-09/>>.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994. Impreso.

Bigelow, Allison M. “Trasatlantic Quechuañol: Reading Race through Colonial Translations.” *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America* 134.2 (2019): 242-259. Impreso.

Boone, Elizabeth Hill y Walter D. Mignolo, eds. *Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham and London: Duke UP, 1994. Impreso.

- Bray, Tamara L, ed. *The Archaeology of the Wak'as: Explorations of the Sacred in the pre-Columbian Andes*. Boulder: U of Colorado P, 2015. Impreso.
- Brosseder, Claudia. *The Power of Huacas. Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru*. Austin: U of Texas P, 2014. Impreso.
- Biblia Latinoamericana*. Web. Consultado 10 julio 2018.  
<www.bibliacatolica.com.br/en/biblia-latinoamericana>.
- Biblia de Jerusalén*. Web. Consultado 10 julio 2018. <www.bibliacatolica.com.br/en/biblia-de-jerusalen>.
- The Bible*. Authorized King James Version. Web. Consultado 10 julio 2018.  
<www.bibliacatolica.com.br/en/king-james-version>.
- Brokaw, Galen. *A History of the Khipu*. Cambridge: Cambridge UP, 2010. Impreso
- . "Semiotics, Aesthetics, and the Quechua Concept of Quilca." *Colonial Mediascapes: Sensory Worlds of the Early Americas*. Ed. Matt Cohen y Jeffrey Glower. Lincoln, NE: U of Nebraska P, 2014. 166-203. Impreso.
- Buchanan, Ian. *A Dictionary of Critical Theory*. Oxford UP, January 1, 2018. *Oxford Reference*. Web. Consultado 12 junio 2019. <<https://www.oxfordreference.com.proxy2.cl.msu.edu/view/10.1093/acref/9780198794790.001.0001/acref-9780198794790>>.
- Burkholder, Mark A. y Lyman L. Johnson. *Colonial Latin America*. Oxford, New York: Oxford UP, 2008. Impreso.
- Burns, Kathryn. *Into the Archive. Writing and Power in Colonial Peru*. Durham: Duke UP, 2010. Impreso.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. *Lingüística quechua*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales 'Bartolomé de las Casas', 2003. Impreso.
- Carrillo Francisco. *Cronistas del Perú antiguo*. Lima: Editorial Horizonte, 1989. Impreso.
- Chang-Rodríguez, Raquel. "Writing as resistance." *From Oral to Written Expression: Native Andean Chroniclers of the Early Colonial Period*. Ed. Rolena Adorno, Syracuse: Foreign and Comparative Studies/Latin American Series 4, 1982. 41-64. Impreso.
- . *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*. Tempe: Arizona State University, 1988. Impreso.

- Chatterjee, Partha. *The Nations and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1993. Impreso.
- . *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación-Perú*. Lima: Comisión de la Verdad y la Reconciliación, 2004. Print.
- Cordero Fernández, Macarena. “Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII.” *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*. 32 (2010): 351-379. Impreso.
- Cornejo Polar, Antonio. “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 4.7-8 (1978): 7-21. Impreso.
- . “Literatura peruana: totalidad contradictoria.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 9.18 (1983): 37-50. Impreso.
- . *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1989. Impreso.
- . *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994a. Impreso.
- . “Mestizaje, transculturación y heterogeneidad.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 20. 40 (1994b): 368-371. Impreso.
- . “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes” *Revista Iberoamericana*. 68.200 (2002): 867-870. Impreso.
- Corominas, Joan y José A. Pascal. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, vols. A-CA, CE-F y ME-RE. Madrid: Gredos, 1984. Impreso.
- . *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid: Gredos, 1987. Impreso.
- Correa-Chávez, M., y A. Roberts. “A Cultural analysis is necessary to understanding Intersubjectivity.” *Culture and Psychology*. 18.1 (2012): 99-108. Impreso.
- Corsini, Raymond J. *The Dictionary of Psychology*. New York: Brunner-Routledge, 2002. Impreso.
- Cota, Isabel. “Las elecciones ponen a prueba el modelo económico de Perú.” *El País*, 10 abril 2021. Consultado 16 abril 2021. Web. <<https://elpais.com/economia/2021-04-10/las-elecciones-ponen-a-prueba-el-modelo-economico-de-peru.html>>.
- Cotler, Julio. *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: IEP, 2005. Impreso.

Covarrubias y Orozco, Sebastián. *Tesoro de la Lengua Castellana*. Por M. Sanchez, impressor del rey n.s, 1611. Impreso.

---. *Tesoro de la Lengua Castellana* [1611]. Por M. Sanchez, impressor del rey n.s, 1674. Impreso.

Crenshaw, Kimberle. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics.” *University of Chicago Legal Forum*. 1989.1 (1989): 139-167. Impreso.

---. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color.” *Stanford Law Review*. 43.1 (1991): 1241-1299. Impreso.

Cummins, Thomas. *Toast with the Inca. Andean Abstraction and Colonial Images in Quero Vessels*. Ann Arbor, U of Michigan P, 2002. Impreso.

Dean, Carolyn. *A Culture of Stone: Inka Perspectives on Rock*. Durham: Duke UP, 2010. Impreso.

DeCoster, Jonathan. “‘Aid’ from the Indian Themselves’: Native Rivalries, Spanish Precedent, and French and English Colonialism.” *Terra Incognitae*. 51. 2 (2019): 111-130. Impreso.

Depaz Toledo, Zenon. *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Ediciones Vicio Perpetuo Vicio Perfecto, 2015. Impreso.

*Diccionario de la Lengua Española*. Versión online. Edición del Tricentenario, 2017. Web. Consultado 5 julio 2018. <<https://dle.rae.es/>>.

*Diccionario de Autoridades*. Tomos II. 1729. Versión online. Web. Consultado 7 julio 2018. <<https://dle.rae.es/>>.

*Diccionario de Autoridades*. Tomo III. 1732. Versión online. Web. Consultado 10 marzo 2019. <<https://dle.rae.es/>>.

Durston, Alan. “La escritura del quechua por indígenas en el siglo XVII. Nuevas evidencias en el Archivo Arzobispal de Lima (estudio preliminar y edición de textos).” *Revista Andina*. 37 (2003): 207-236. Impreso.

---. “Notes on the Authorship of the Huarochirí Manuscript.” *Colonial Latin American Review*. 16. 2 (2007a): 227-241. Impreso.

*Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru*. South Bend, IN: U of Notre Dame P, 2007b. Impreso.

- . “Native-Language Literacy in Colonial Peru: The Question of Mundane Quechua Writing Revisited.” *Hispanic American Historical Review*. 88.1 (2008): 41-70. Impreso.
- . “Rectification to ‘Notes on the Authorship of the Huarochirí Manuscript.’” *Colonial Latin American Review*. 20.2 (2011): 249-250. Impreso.
- . “Cristóbal Choquecasa and the Making of the *Huarochirí Manuscript*.” *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Ed. Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis. Durham & London: Duke UP, 2014. 151-169. Impreso.
- Dussel, Enrique. *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*. New York: Continuum, 1995. Impreso.
- Duviols, Pierre. “Estudio bibliográfico. Francisco de Ávila, extirpador de la idolatría.” *Dioses y hombres de Huarochirí*. Edición bilingüe. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [1598?]. Trad. José María Arguedas. Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, 1966. 218-229. Impreso.
- . *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. Impreso.
- . *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003. Impreso.
- Earle, Peter G. “Octavio Paz y Elena Garro: una incompatibilidad creativa.” *Revista Iberoamericana*. 232-233 (2010): 877-898. Impreso.
- Eeckhout, Peter. “Change and permanency on the coast of ancient Peru: the religious site of Pachacamac.” *World Archaeology*. 45.1 (2013): 137-160. Impreso.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. The Significance of Religion, myth, symbolism, and ritual within life and culture*. New York: Harvest Book, 1963. Impreso.
- . *Lo sagrado y lo profano*. Tr. Luis Gil. Barcelona: Labor, 1983. Impreso.
- Encyclopædia Britannica. “Dreyfus affair.” *Britannica*, 6 marzo 2019. Web. Consultado 1 marzo 2020. <<https://www.britannica.com/event/Dreyfus-affair>>.
- . “J'accuse.” *Britannica*, 9 marzo 2016. Web. Consultado 1 marzo 2020. <<https://www.britannica.com/topic/Jaccuse>>.
- Espinoza Soriano, Waldemar. *La destrucción del imperio de los incas: la rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*. Lima: Amaru Editores, 1990. Impreso.

- Estenssoro, Juan Carlos. "El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI y XVII." *Bulletin de l'Institute français d'études andines*. 30.3 (2001): 455-474. Impreso.
- Estermann, Josef. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006. Impreso.
- Fonseca Martel, César. "Modalidades de la minka." *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Comp. Giorgio Alberti y Enrique Mayer. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974. 86-109. Impreso.
- Franco, Jean. *Cruel Modernity*. Durham and London: Duke UP, 2013. Impreso.
- Gade, Daniel W. "Cultural geography and the inner dimensions of the quest for knowledge." *Journal of Cultural Geography*. 29.3 (2012): 337-358. Impreso.
- García-Bedoya Maguiña, Carlos. *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial (1580-1780)*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000. Impreso.
- . *Para una periodización de la literatura peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004. Impreso.
- . "Visiones de los vencidos. Memorias divergentes y heterogéneas." *Letras*. 88.128 (2017): 39-54. Impreso.
- García Cabrera, Juan Carlos. "El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú." *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Ed. Ana de Zaballa Beascochea. Frankfurt am Main: Vervuert, 2011. 153-176. Impreso.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires, Paidós, 2001. Impreso.
- Gareis, Iris. "Extirpación de idolatrías e inquisición en el virreinato del Perú." *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. 16 (1989): 55-74. Impreso.
- . "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)." *Boletín de Antropología*. 18.35 (2004): 262-82. Impreso.
- Gates, Henry Louis Jr. "The 'Blackness of Blackness': A Critique of the Sign and the Signifying Monkey." *Critical Inquiry*. 9.4 (1983): 685-723. Impreso.
- . *The Signifying Monkey. A Theory of African American Literary Criticism*. New York: Oxford UP, 2014. Impreso.

- Gilbert, Daniel L. "The First Documented Description of Mountain Sickness: The Andean or Pariacaca Story." *Respiration Physiology*. 52.3 (1983): 327-347. Impreso.
- Gilmer, Nancy Caldwell. *Huarochiri in the seventeenth century: the persistence of native religion in colonial Peru*. 1952. University of California. MA Thesis. Impreso.
- González Echeverría, Roberto. *Myth and Archive. A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge: Cambridge UP, 1990. Impreso
- Gonzalez, Odi, Christine Mladic Janney y Emily Fjaellen Thompson. *Quechua-Spanish-English Dictionary. A Trilingual Reference*. Kindle ed. New York: Hippocrene Books, Inc., 2018. Digital.
- Gorriti, Gustavo. *Sendero: Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Editorial Apoyo 1991. Impreso.
- Gramsci, Antonio. *Selection from Prison Notebooks*. Lawrence & Wishart: London, 1971. Impreso.
- Greimas, A. J., y J. Courtés. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1982. Impreso.
- Grestau, François. "Visión y crianza campesina de los animales andinos." *Crianza de llamas y alpacas en los Andes*. Lima: Proyecto alpacas (PAL), Proyecto Andino de Tecnología Campesina (PRATEC), 1989. 11-44. Impreso.
- Griffiths, Nicholas. *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. Norman: University of Oklahoma Press, 1996. Impreso.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991. Impreso.
- . *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994. Impreso.
- . *The Mestizo Mind. The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization*. New York, London: Routledge, 2002. Impreso.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo. Introducción. La figura de la serpiente entre Europa y América: Un enfoque interdisciplinario. *La figura de la serpiente en la tradición oral iberoamericana*. Eds. Claudia Carranza Vera, Arturo Gutiérrez del Ángel y Héctor Medina Miranda, Fundación Joaquín Díaz, Publicaciones digitales, 2017. 5-12. Web. Consultado 23 julio 2018.  
[<http://archivos.funjdiaz.net/digitales/actas/la\\_figura\\_de\\_la\\_serpiente2017.pdf>](http://archivos.funjdiaz.net/digitales/actas/la_figura_de_la_serpiente2017.pdf).

Hampe Martínez, Teodoro. "La encomienda en el Perú en el siglo XVI (Ensayo bibliográfico)." *Histórica*. 6.2 (1982): 173-216. Impreso.

---. *Cultura barroca y extirpación de idolatrías: la biblioteca de Francisco de Ávila (1648)*. Cusco: Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas, 1996. Impreso.

Hanke, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Istmo, 1988. Impreso.

Harris, Olivia. "'The Coming of the White People'. Reflections on the Mythologisation of History in Latin America." *Shifting Frontiers: Historical Transformations in Latin America*, special issue of the *Bulletin of Latin American Research*. 14.1 (1995): 9-24. Impreso.

Harrison, Regina. *Sin and Confession in Colonial Peru. Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560-1650*. Austin: U of Texas P, 2014. Impreso.

Hernández Garavito, Carla y Carlos Osores Mendives. "Colonialism and Domestic Life: Identities and Foodways in Huarochirí During the Inka Empire." *International Journal of Historical Archaeology*. 23.4 (2019): 832-867. Web. Consultado 6 marzo 2020. <<https://doi-org.proxy2.cl.msu.edu/10.1007/s10761-018-0490-1>>.

Hernández Garavito, Carla. "Producing legibility through ritual: The Inka expansion in Huarochirí (Lima, Peru)." *Journal of Social Archaeology*. 20.3 (2020): 292-312. Web. Consultado 10 enero 2020. <<https://doi-org.proxy2.cl.msu.edu/10.1177/1469605320920127>>.

Hill Boone, Elizabeth. Foreword. *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Ed. Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis, Durham & London: Duke UP, 2014. ix-xiv. Impreso.

Hornberger, Nancy. "Things I've learned about Indigenous education and language revitalization." *Revista. Harvard Review of Latin America*. 19.2 (2019-2020): n. pag. Web. 1 de abril 2021. <<https://revista.drclas.harvard.edu/things-i've-learned-about-indigenous-education-and-language-revitalization/>>.

Howe, Katherine, ed. *The Penguin Book of Witches*. New York: Penguin Books, 2014. Impreso.

Innerarity, Daniel. *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1985. Impreso.

Iser, Wolfgang. "The Anthropological Dimension of Literary Fictions." *New Literary History*. 21.4 (1990): 939-955. Impreso.

- Jakobson, Roman. "Lingüística y poética." *Ensayos de Lingüística general*. Barcelona: Seix Barral, S.A., 1981. 347-395. Impreso.
- Jennings, Justin y Brenda J. Bowser, eds. *Drink, Power and Society in the Andes*. Gainesville: UP of Florida, 2009. Impreso.
- Jung, Carl. "On the Psychology of the Trickster Figure." *The Trickster. A Study in Indian Mythology*, por Paul Radin, Kindle Ed. Pickle Partners Publishing, 2016. Digital.
- Koepping, Klaus-Peter, "Absurdity and Hidden Truth: Cunning Intelligence and Grotesque Body Images as Manifestations of the Trickster." *History of Religions*. 24.3 (1985): 191-214. Impreso.
- Kvietok Dueñas, Frances. "Crafting Quechua Language Education in an Urban High School." *Revista. Harvard Review of Latin America*. 19.2 (2019-2020): n. pag. Web. 1 de abril 2021. <<https://revista.drclas.harvard.edu/crafting-quechua-language-education-in-an-urban-high-school/>>.
- Landeo Muñoz, Pablo. *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2014. Impreso.
- Landowski, Eric. "A Note on Meaning, Interaction and Narrativity." *International Journal for the Semiotics of Law*. IV.11 (1991): 151-161. Impreso.
- . *Interacciones arriesgadas*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima 2009. Impreso.
- Lander, Edgardo, comp. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Impreso.
- Lara Cisneros, Gerardo. "El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII," *Mundo Nuevo Mundos Nuevos*, 2012. Web. Consultado 16 julio 2018. <[journals.openedition.org/nuevomundo/63680](http://journals.openedition.org/nuevomundo/63680)>.
- Larrú, Manuel. *De la oralidad hacia la escritura: confluencia y conflicto en la literatura peruana andina*. 2017. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. MA Thesis. Impreso.
- León-Llerena, Laura. "Historia, lenguaje y narración en el Manuscrito de Huarochirí." *Perspectivas Latinoamericanas*. Ed. Takahiro Kato. 4, Nagoya: Nanzan University, The Center for Latin-American Studies, 2007. 54-64. Impreso.
- . *Historia, lenguaje y narración en el Manuscrito de Huarochirí*. Ph.D. Diss. Princeton University, 2011. Ann Arbor: UMI, 2011. Impreso.

- Leoni, Juan B. "La veneración de montañas en los Andes preincaicos: el caso de Ñawinpukyo (Ayacucho, Perú) en el período intermedio temprano." *Chungará. Revista de Antropología Chilena*. 37.2 (2005): 151-164. Impreso.
- Leopold, Anita Maria y Jeppe Sinding Jensen. *Syncretism in Religion. A Reader*. New York: Routledge, 2014. Impreso.
- Lévi-Strauss, Claude. "The Structural Study of Myth." *The Journal of American Folklore*. 68.270 (1955): 428-444. Impreso.
- . "The Structural Study of Myth." *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, 1963. 206-231. Impreso.
- . *The Jealous Potter*. Chicago: U of Chicago P, 1996. Impreso.
- Lienhard, Martin. "La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 9.17 (1983): 105-115. Impreso.
- . *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina, 1942-1988*. Lima: Horizonte, 1992. Impreso.
- Livi-Bacci, Massimo. "The Depopulation of Hispanic America after the Conquest." *Population and Development Review*. 32.2 (2006): 199-232. Impreso.
- Lockhart, James. *Spanish Peru, 1532-1560. A Colonial Society*. Madison: U of Wisconsin P, 1964. Impreso.
- . "Encomienda y Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies." *The Hispanic American Historical Review*. 49.3 (1969): 411-429. Impreso.
- . *Spanish Peru, 1532-1560: A Social History*. Madison: U of Wisconsin P, 1994. Impreso.
- . "Three Experiences of Culture Contact: Nahua, Maya, and Quechua." *Native Traditions in the Postconquest World*. Eds. Elizabeth H. Boone y Thomas B. Cummins. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1998. 31-53. Impreso.
- López-Maguiña, Santiago. "El concepto de discurso heterogéneo en la obra de Antonio Cornejo Polar." *Heterogeneidad y Literatura en el Perú*. Ed. James Higgins. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2003. 23-48. Impreso.
- López Parada, Esperanza. *El botón de seda negra: traducción religiosa y cultura material en las Indias*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2018. Impreso.
- Lumbreras, Luis Guillermo. *Violencia y mentalidad colonial en el Perú. Fundamentos para una crítica de la razón colonial*. Lima, Cusco: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias

Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Instituto Nacional de Cultura, Dirección Regional de Cusco, 2006. Impreso.

MacCormack, Sabine. “‘The Heart has Its Reasons’: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru.” *The Hispanic American Historical Review*. 65.3 (1985): 443-466. Impreso.

---. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1991. Impreso.

Mallon, Florencia E. *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley, Los Angeles y London: U of California P, 1995. Impreso.

Manga Quespi, Atuq Eusebio. “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo.” *Revista Española de Antropología Americana*. 24 (1994): 155-189. Impreso.

Mannheim, Bruce. “Popular song and popular grammar, poetry and metalanguage.” *Word*. 37.1-2 (1986): 45-75. Impreso.

---. *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: U of Texas P: 1991. Impreso.

Martínez Sagredo, Paula. “Sobre la castellanización y educación de los indígenas en los Andes coloniales: materiales, escuelas y maestros.” *Diálogo Andino*. 61 (2020): 41-54. Impreso.

Martyris, Nina. “‘Paradise Lost’: How the Apple Became the Forbidden Fruit.” *NPR History Dept. NPR*, 2017. Web. Consultado 10 julio 2018.  
<<https://www.npr.org/sections/thesalt/2017/04/30/526069512/paradise-lost-how-the-apple-became-the-forbidden-fruit#:~:text=But%20in%20the%20course%20of,answer%20is%3A%20a%20Latin%20pun.>>

Matos Mar, José. Presentación. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Comp. Giorgio Alberti y Enrique Mayer. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974. 9-11. Impreso.

Mauss, Marcel. *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen & West Ltd, 1966. Impreso.

Mayer, Enrique. “Las reglas del juego en la reciprocidad andina.” *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Comp. Giorgio Alberti y Enrique Mayer. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974. 37-65. Impreso.

Mazzotti, José Antonio. Introducción. *Las agencias criollas y la ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas*. Ed. José Antonio Mazzotti. Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000. 7-35. Impreso.

Medina Rivaud, José. “La invención de la ciudad americana. Convenio entre la realidad y la imaginación. Lectura yuxtapuesta.” *Discursos sobre la ‘invención’ de América*. Ed. Iris M. Zavala. Amtersdam, Atlanta: Rodopi, 1992. Impreso.

Mignolo, Walter. “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista.” *Historia de la literatura hispanoamericana. Época colonial*. Ed. Luis Iñigo Madrigal. Madrid: Cátedra, 1982. 57-116. Impreso.

---. “La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas.” *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*. Eds. Beatriz González Stephan y Lúcia Helena Costigan. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1992. 27-48. Impreso.

---. “Entre el canon y el corpus. Alternativas para los estudios literarios y culturales en y sobre América Latina.” *Nuevo Texto Crítico*. 7.14-15 (1994-1995): 23-36. Impreso.

---. “Decires fuera de lugar: sujetos dicentes y formas de inscripción.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 21.41 (1995): 9-31. Impreso.

---. “La razón poscolonial. Herencias coloniales y teorías poscoloniales”. *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves Reflexiones sobre Latinoamérica*. Ed. Alfonso Toro. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 1997. 51-70. Impreso.

---. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledge, and Border Thinking*. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 2000. Impreso.

---. “Colonialidad del poder y subalternidad.” *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura subalternidad*. Ed. Ileana Rodríguez. Amsterdam y Atlanta: Rodopi, 2001. 155-183. Impreso.

---. “Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality.” *Cultural Studies*. 21.2, 2007. 449-514. Impreso.

---. “El pensamiento des-colonial, desprendimiento, apertura: un manifiesto.” *Telar. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*. 5.6 (2008): 7-38. Impreso.

--- “Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom.” *Theory, Culture and Society*. 26.7-8 (2009): 1-23. Impreso.

Millones, Luis y Renata Mayer. *La fauna sagrada de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012. Impreso.

- . *Dioses y animales sagrados de los Andes peruanos: Manuscrito de Huarochirí*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, Aranjuez: Doce Calles, 2013. Impreso.
- Mills, Kenneth. *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1997. Impreso.
- . “The Limits of Religious Coercion in Midcolonial Peru.” *The Church in Colonial Latin America*. Ed. John F. Schwaller. Willmington, DE: Scholarly Resources, 2000. 147-180. Impreso.
- Mills, Kenneth & William B. Taylor. *Colonial Spanish America. A Documentary History*. Wilmington, DE: SR Books, 1998. Impreso.
- Monaghan, Jennifer. *Learning to Read and Write in Colonial America*. Amherst: U of Massachusetts P, 2005. Impreso.
- Moraña, Mabel. Prólogo. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*, por Cornejo Polar. Lima: Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar,” Latinoamericana Editores, 2003. vii-xiii. Impreso.
- Morgan, Henry Lewis. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism o Civilization*. Chicago: Charles H. Kerr & Company, [1877]. Impreso.
- Morote Best, Efraín. *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas,” 1988. Impreso.
- Moses, Anthony D, ed. *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York, NY: Berghahn Books, 2008. Impreso.
- Murra, John V. *Reciprocity and Redistribution in Andean Civilizations*. Chicago: Hau Books, 2017. Impreso.
- Naranjo, Plutarco. “Hallucinogenic plant use and related indigenous belief systems in the ecuadorian amazon.” *Journal of Ethnopharmacology*. 1.1 (1979): 121-45. Impreso.
- Olaechea, Juan B. “Los concilios provinciales de América y la ordenación sacerdotal del indio.” *Revista Española de Derecho Canónico*. 39.69 (1968): 489-514. Impreso.
- Ong, Walter J. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987. Impreso.

Oficina Nacional de Procesos Electorales. “Presentación de resultados. Elecciones Generales y Parlamento Andino 2021.” Oficina Nacional de Procesos Electorales. 16 abril 2021. Web. Consultado 16 abril 2021.  
<<https://www.resultados.eleccionesgenerales2021.pe/EG2021/EleccionesPresidenciales/RePres/T>>.

Ortiz Rescaniere, Alejandro. *De Adaneva a Inkarri. Una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de papel, 1973. Impreso.

---. *Huarochirí, 400 años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980. Impreso.

---: “Matrimonio y cambio cósmico: Huatyacuri.” *Anthropologica*. 9.9 (1991): 53-72. Impreso.

---: *Sobre el tema de la pasión. Mitología andino-amazónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004. Impreso.

*Oxford English Dictionary*. Online version, 2018. Web. Consultado 7 julio 2018.  
<<https://www-oed-com.proxy2.cl.msu.edu/>>.

Pastor, Beatriz. *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*. Hanover: Ediciones del Norte, 1988. Impreso.

Paz, Octavio. “Los hijos de la Malinche.” *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a “El laberinto de la soledad”*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999. 72-97. Impreso.

Paz Soldán, Mariano Felipe. *Cuadro general de alturas comparativas del Perú*. 1865. *David Rumsey Map Collection*. Web. Consultado 24 febrero 2021.  
<<http://www.davidrumsey.com/maps2722.html>>.

Pease G. Y., Franklin. Estudio Preliminar. *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas*, de Pedro Cieza de León, 1553. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005. IX-XXXIV. Impreso.

Piedra, María Teresa de la. “Hybrid Literacies: The Case of a Quechua Community in the Andes.” *Anthropology & Education Quarterly*. 40.2 (2009): 110-128. Impreso.

Platt, Tristan. “Mirrors and maize: the concept of yanantin among the Macha of Bolivia,” *Anthropological history of Andean polities*. Ed. Murra, John V, Nathan Wachtel y Jacques Revel. Cambridge, Cambridge UP, 1986. 228-259. Impreso.

Porras Barrenechea, Raúl. *Indagaciones peruanas. El legado quechua*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, [1946] 1999. Impreso.

Portocarrero, Gonzalo, ed. *Ecos de Huarochirí. Tras las huellas de lo indígena en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial; Colectivo Los Zorros, 2018. Impreso.

Pratt, Mary Louise. "Arts of the Contact Zone." *Profession*, 1991. 33-40. Impreso.

Puente Luna, José Carlos de la. "Choquecasa va a la audiencia: cronistas, litigantes y el debate sobre la autoría del Manuscrito Quechua de Huarochirí." *Histórica*. 39.1 (2015): 139-168. Impreso.

Pulgar Vidal, Javier. "Las ocho regiones naturales del Perú." *Terra Brasilis*. Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica. 3 (2014). Web. Consultado 3 julio 2019.  
<<https://journals.openedition.org/terrabrasilis/1027?lang=es>>.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad." *Perú Indígena*. 13.29 (1992): 11-20. Impreso.

---. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina." *Anuario Mariateguiano*. 9 (1997): 113-121. Impreso.

---. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Comp. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 2000. 201-246. Impreso.

Quispe-Agnoli, Rocío. "Escritura y literalidad alternativa en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*." *Boletín del Instituto Riva Agüero*. 25 (1998): 365-381. Impreso.

---. "Cuando Occidente y los Andes se encuentran: *Quellqay*, escritura alfábética y *tokhappu* en el siglo XVI." *Colonial Latin American Review*. 14.2 (2005): 263-298. Impreso.

---. *La fe andina en la escritura. Resistencia e identidad en la obra de Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006. Impreso.

Quiroz, Victor. *El tinkuy postcolonial. Utopía, memoria y pensamiento andino en Rosa Cuchillo*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2011. Impreso.

Radin, Paul. *The Trickster. A Study in Indian Mythology*. Kindle Ed. Pickle Partners Publishing, 2016. Digital.

Rama, Angel. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca, 1998. Impreso.

Ramos, Gabriela y Yanna Yannakakis, ed. *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham & London: Duke UP, 2014. Impreso.

- Rappaport, Joanne, y Tom Cummins. *Beyond the Lettered City. Indigenous Literacies in the Andes*. Durham: Duke UP, 2012. Impreso.
- Restall, Mathew, y Felipe Fernández-Armesto. *The conquistadors: a very short introduction*. Oxford: Oxford UP, 2012. Impreso.
- Riva Agüero y Osma, José de la. *Carácter de la literatura del Perú independiente*. Lima: Librería Francesa Científica Galland, 1905. Impreso.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. Impreso.
- Rostworowski, María. *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria. Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002. Impreso.
- . *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2007. Impreso.
- Rowe, John Howland. “Absolute Chronology in the Andean Area.” *American Antiquity*. 10.3 (1945): 265-284. Impreso.
- Rubina, Celia: “La petrificación en el *Manuscrito de Huarochirí*.” *Mester*. 21.2 (1992): 71-82. Impreso.
- Rucabado, Julio, Rosangela Carrión, y Angélica Isa. *Metales de Pachacamac*. Lima: Ministerio de Cultura, 2016. Impreso.
- Salomon, Frank. *Nightmare Victory. The Meanings of Conversion among Peruvian Indians (Huarochirí, 1608?)*. College Park: University of Maryland, 1990. Impreso.
- . Introductory Essay. *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Traducción del quechua Frank Salomon y George L. Urioste. Austin: U of Texas P, 1991. 1-38. Impreso.
- . *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham: Duke UP, 2004. Impreso.
- Sánchez, Luis Alberto. *Literatura peruana. Derrotero para una historia espiritual*. Lima: Imp. y encuadernaciones Perú, 1928. Impreso.
- Santaeulalia, Inés y Jacqueline Fowks. “Perú se encamina a una lucha por la presidencia entre el radical Pedro Castillo y Keiko Fujimori.” *El País*. 12 abril 2021. Web. Consultado 16 abril 2021. <<https://elpais.com/internacional/2021-04-12/el-maestro-de-izquierda-radical-pedro-castillo-se-acerca-a-la-vuelta-según-los-primeros-sondeos.html>>.

- Santos, Fernando. *Etnohistoria de la Alta Amazonía: siglo XV-XVIII*. Quito: Abya-Yala, 1992. Impreso.
- Searle, John. "What is a Speech Act?" *Philosophy in America*. Ed. Max Black. London: George Allen & Unwin Ltd, 1964. 221-239. Impreso.
- Serna, Mercedes. Introducción biográfica y crítica. *Comentarios reales de los Incas*. Por Inca Garcilaso de la Vega. Barcelona: Castalia, 2013. 9-81. Impreso.
- Silverblat, Irene. *Modern Inquisitions. Peru and the Colonial Origins of the Civilized World*. Duke and London: Duke UP, 2004. Impreso.
- Sobrevilla, David. "Transculturación y heterogeneidad: Avatares de dos categorías literarias en América Latina." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 27.54 (2001): 21-33. Impreso.
- Soto Ruiz, Clodoaldo. *Runasimi-kastillanu-inlis Llamkaymanaq Qullqa: : Ayakuchu-Chanka = Diccionario Funcional Quechua-Castellano-Inglés: Ayacucho-Chanka = Quechua-Spanish-English Functional Dictionary: Ayacucho-Chanka*. Lima: Lluvia Editores, 2012. Impreso.
- Soustelle, Jacques, John V. Murra, et al. "Pre-Columbian Civilizations." *Encyclopædia Britannica*. February 2019. Web. Consultado 15 mayo 2019. <<https://www.britannica.com/topic/pre-Columbian-civilizations/Settlement-in-the-Cuzco-Valley#ref69437>>.
- Spalding, Karen. *Huarochirí. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Standford UP, 1984. Impreso.
- Spivak, Gayatri. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Chicago: U of Illinois P, 1988. 271-313. Impreso.
- Steele, Arthur R. *The Repartimiento System of Native Labor in Colonial Spanish America, 1549-1601*. 1949. University of New Mexico, MA Thesis. Impreso.
- Steele, Paul R., y Catherine J. Allen. *Handbook of Inca Mythology*. Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc., 2004. Impreso.
- Steward, Julian H., ed. *Handbook of South American Indians*. Vol. 2 The Andean Civilizations. Washington: Government Printing Office, 1946. Impreso.
- Stone, Dan, ed. *The Historiography of Genocide*. London: Palgrave MacMillan, 2010. Impreso.

- Tapia, Mario E. "Agroecología de los cultivos andinos subexplotados." *Cultivos andinos subexplotados y su aporte a la alimentación*. Santiago de Chile: FAO, 2000. Web. Consultado 22 noviembre 2019.  
<[http://www.fao.org/tempref/GI/Reserved/FTP\\_FaoRlc/old/prior/segalim/prodalim/prodveg/cdrom/contenido/libro10/home10.htm](http://www.fao.org/tempref/GI/Reserved/FTP_FaoRlc/old/prior/segalim/prodalim/prodveg/cdrom/contenido/libro10/home10.htm)>.
- Taylor, Gerald. Introducción. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Ed. Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987. 15-37. Impreso.
- . "Lengua general y lenguas particulares en la antigua provincia de Yauyos. Un documento quechua de Huarochirí – 1608." *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, 2000. 35-69. Impreso.
- . *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Lima: Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2000. Impreso.
- . *Introducción a la lengua general (quechua)*. Lima: Institut Français d'Études Andines, Lluvia Editores, 2001. Impreso.
- . Introducción. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Ed. Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2008. 9-17. Impreso.
- Thury, Eva M., y Margaret K. Devinney. *Introduction to Mythology. Contemporary Approaches to Classical and World Myths*. New York, Oxford, Oxford UP, 2004. Impreso.
- Torero, Alfredo. "Los dialectos quechuas." *Anales científicos de la Universidad Agraria*. 2.4 (1964): 446-478. Impreso.
- . *El quechua y la historia social andina*. Lima, Universidad Ricardo Palma, Dirección Universitaria de Investigación, 1974. Impreso.
- Torres Oyarce, Tania. "El trickster en el *Manuscrito de Huarochirí*: los casos de Cuniraya Huiracocha, Huatiacuri y Pariacaca." *Lexis*. 39.2 (2015): 317-362.
- United Nations. "Global Database on Violence against Women." United Nations Women. United Nations. 2016. Web. Consultado 27 abril 2021. <<https://evaw-global-database.unwomen.org/en>>.
- Urton, Gary. *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*. Austin: University of Texas, 1981. Impreso.
- . *Signs of the Inka Khipu. Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*. Austin: U of Texas P, 2003. Impreso.

- . *Inka History in Knots: Reading Khipus as Primary Sources*. Austin: U of Texas P, 2017. Impreso.
- Urton, Gary, y Manuel Medrano. “Toward the Decipherment of a Set of Mid-Colonial Khipus from the Santa Valley, Coastal Peru.” *Etnohistory*. 65.1 (2018): 1-23. Impreso.
- Vargas Ugarte, Rubén. *Historia de la Iglesia en el Perú*. 5 vols. Lima y Burgos: Imprenta Santa María and Imprenta Aldecoa, 1953-1962. Impreso.
- Vega, Juan José y Luis Guzmán Palomino. “El Inti Raymi incaico. La verdadera historia de la gran fiesta del sol.” *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología* (UNMSM). 1.1 (2005): 37-68. Web. Consultado 16 noviembre 2020.  
[https://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/Publicaciones/antropologia/2003\\_N01/a05.htm](https://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/Publicaciones/antropologia/2003_N01/a05.htm).
- Villarías, Robles J. J. R. “Reyes, edades y épocas del Perú prehispánico.” *Revista de dialectología y tradiciones populares*. 59.1 (2004): 107-56. Impreso.
- Wachtel, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976. Impreso.
- . “La reciprocidad y el Estado inca: de Karl Polanyi a John V. Murra.” *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Kindle Edition, 2017. Digital.
- Weiler, Angela. “The Requerimiento (1513).” *Open Anthology of Earlier American Literature*. Ed. Timothy Robbins. Rebus Community. Web. Consultado 14 octubre 2019.  
<https://press.rebus.community/openamlit/chapter/the-requerimiento/>.
- Winch, Guy. “Seven Reasons we are Captivated by the Number Seven.” *Psychology Today*, 2015. Web. Consultado 6 julio 2019.  
<https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-squeaky-wheel/201506/seven-reasons-we-are-captivated-the-number-seven>.
- Yauri Montero, Marcos. *Puerta de la alegría. Canciones religiosas quechuas de Ancash*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2006. Impreso.
- Zamora, Margarita. “‘If Cahonaboa learns to speak...’ Amerindian Voice in the Discourse of Discovery.” *Colonial Latin American Review*. 8.2 (1999): 191-205. Impreso.
- Zavala, Iris M. “De ‘invenciones’: Palabras liminares.” *Discursos sobre la ‘invención’ de América*. Amsterdam-Atlanta, GA: Editions Rodopi B. V., 1992. 1-5. Impreso.

- Zetterberg Gjerlvevsen, Simona. "Fictionality." *Living Handbook of Narratology*. April 2016. Web. Consultado 6 abril 2019. <<https://www.lhn.uni-hamburg.de/node/138.html>>.
- Zerubavel, Eviatar. *Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology*. Harvard UP, 1997. Impreso.
- Zuidema, R. Tom. *The ceque system of Cuzco: the social organization of the capital of the Inca*. Leiden: E.J. Brill, 1964. Web. Consultado 25 marzo 2019. <<http://hdl.handle.net/2027/heb.03639.0001.001>>.
- . "Catachillay. The Role of the Pleiades and the Southern Cross and α and β Centauri in the Calendar of the Incas." *Annals of the New York Academy of Sciences*. 385.1 (1982): 203-29. Impreso.
- . *Reyes y guerreros: Ensayos de cultura andina*. Lima: Fomciencias, 1989. Impreso.

Zuidema, R. T. y Gary Urton. "La constelación de la Llama en los Andes peruanos." *Allpanchis*. 9 (1976): 59-199. Impreso.

Zwartjes, Otto y Even Hovdhaugen. *Missionary linguistics/Lingüística misionera*. Selected Papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Oslo, 13-16 March 2003. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2004. Impreso.