

EXPERIENCIA CÓSMICA Y DINÁMICA SOCIAL EN EL MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ

Zenón Depaz Toledo¹

Resumen

La civilización andina tomó cuerpo desde una experiencia que denominamos “cósmica”, pues da curso a un sentimiento de plena pertenencia al mundo circundante, concebido como una totalidad cuyos componentes están todos vinculados entre sí. Tomando como referencia el Manuscrito de Huarochirí, intentaremos mostrar cómo se manifiesta esa experiencia y cuáles son sus implicancias en cuanto a la concepción del orden social.

Abstract

The andean civilization took place upon the ground of a “cosmic experience”, which means a sense of full belonging to the surrounding world, conceived as a totality whose components all are related each one. Taking as a reference the Manuscrito de Huarochirí, we’ll intend to show how is that this experience goes and its consequences regarding the conception of social order.

El Manuscrito de Huarochirí puede considerarse un texto prístino en la tradición cultural andina, cuyo alcance civilizatorio cabe destacar². Se halla escrito en quechua, fue redactado cuando la religiosidad andina aún se practicaba a gran escala con cultos netamente diferenciados del cristiano y se ocupa de las creencias fundamentales de comunidades de la zona central de los Andes, área por donde discurrió, desde los orígenes de esa civilización, la influencia de sus principales corrientes culturales. Por ello, el simbolismo y el imaginario transmitido por ese texto provee un referente clave para reconstruir los horizontes de sentido del mundo andino. En este caso buscaremos dar cuenta del carácter holístico de la experiencia que relata, atendiendo a sus implicancias relativas a la dinámica social.

¹ Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, chaclaqayllu@gmail.com

² Según el historiador inglés Arnold Toynbee, la humanidad habría producido seis grandes civilizaciones originarias: la china, la india, la egipcia, la mesopotámica, la mesoamericana y la andina.

PACHA: EL COSMOS

El término *pacha*, reconocible ahora en expresiones como *Pacha Mama*, popularizada por movimientos vinculados al ecologismo y la onda *new age*, se suele traducir como “Madre Tierra”³, lo cual sugiere que *pacha* sería la “tierra”. No obstante, ello puede inducir a un equívoco en el contexto cultural moderno en que se entiende por tierra “el planeta tierra” o un pedazo de ella, en todo caso un ámbito definible por su espacialidad, noción que en la tradición judeo cristiana, y sobre todo en el mundo postcartesiano, se tiende a comprender como de condición cósmica y, por lo mismo, divisible en pedazos y manejable a voluntad. Pues bien, el sentido del término quechua *pacha*, nada tiene que ver con aquellos significados.

En el *Vocabulario de la lengua aymara*, de Ludovico Bertonio, publicado en 1612, el primer significado con el que aparece el término *pacha* es el de tiempo. Así, *walu pacha* es “tiempo antiguo” y *pacha k’ajta* “al amanecer”. Ciertamente, también figuran algunas variantes donde tiene más bien connotaciones de lugar, tales como *alax pacha* (el cielo), *aka pacha* (la tierra) o *manqha pacha* (“mundo de abajo”). Como sufijo indica la totalidad (como en *markapacha*: “todo el pueblo”, o en *taqipacha jaqi*: “todos los hombres o personas”). No obstante, también puede indicar lo relativo a un parto doble (como en *pachachiri* o *pachaqariri*: “la mujer que parió dos”).

Traemos a colación aquí estas antiguas referencias del aymara o idioma aru porque algunas de sus variantes tuvieron vigencia en la zona de Huarochiri en los tiempos de los que se ocupa el Manuscrito, y es evidente que hubo y siguen habiendo interinfluencias con el quechua. Pues bien, es de notar que en la gama semántica del término *pacha* en el idioma *aru* priman la orientación temporal y la remisión a la totalidad. Se trata, por tanto, siempre, de alguna totalidad que se manifiesta en el tiempo. No deja de tener interés simbólico la referencia al parto de mellizos, porque connota una matriz genésica y se asocia al prototipo ontológico de la dualidad.

En cuanto a su significado en quechua, es de notar que en el Lexicón de Domingo de Santo Thomas, publicado en 1560, la única palabra en que *pacha* aparece explícitamente referida a la tierra es *Pachamantauñasca*, que significaría “engendrado de la tierra”, con lo cual es la tierra, como *pacha*, quien engendra, manifestando así su condición de matriz genésica. Allí mismo aparece también el término *pachac*, con el significado de ciento. Puesto que en la numerología andina cien parece connotar plenitud en tanto es resultado de repetir diez veces la base numeral diez (a su vez reiteración del número cinco, que el Manuscrito asocia simbólicamente al orden vital

³ En sentido estricto, la traducción sería Madre de la pacha o Madre del mundo.

pleno), podríamos vincular la palabra *pachac* con el rasgo de totalidad atingente al mundo, noción que en quechua se dice también *pacha* y que aparece en este lexicón en la expresión *pachap onanchay*, que el autor ha traducido por “astrólogo de los movimientos”, pero que en realidad remite al acto de interpretar o discernir (*onanchay*) las señales del mundo (*pachap*). Con lo cual esta expresión estaría manifestando una cosmovisión donde el mundo, como totalidad, sabe y comunica ese saber emitiendo señales. Cabe igualmente notar las expresiones *pachayllarinc* (el esclarecer del día) y *pachacacñi* (alborear), pues en ellas *pacha* connota apertura de la claridad, asumiendo la condición de aquello que se abre a la claridad, se manifiesta, se da. ¿Significa esto que el mundo se manifiesta en los fenómenos, pero que no se reduce a ellos, sino que los excede? Es, ciertamente, una posibilidad a examinar. Por otro lado, el Lexicon consigna el término *pacha* como significando “ropa” y *pachayoc* como “(quien está) vestido”. ¿Qué relación puede haber entre la ropa y el mundo entendido como cosmos?, pues justamente la relación cósmica. Es preciso recordar que cuando el Manuscrito usa la palabra *pacha* para designar ropa, ello ocurre a propósito de ropa espléndida, como aquella vestidura de oro resplandeciente con la que *Cuniraya Wiraqocha* busca que *Cahuillaca* reconozca su esplendor. Siendo así, la palabra *pacha* estaría connotando un ámbito que manifiesta orden, sentido y belleza, como es el caso también de la palabra griega *cosmos*⁴, que se contrapone a caos, y de aquella otra latina que es *mundo*, que se contrapone también a lo in-mundo, caótico y carente de sentido u orden.

Por su parte, el Vocabulario de Diego Gonzales Holguín, publicado en 1608, otorga a *pacha* el significado de “tiempo, suelo, lugar”. Ratifica así el primado de la referencia temporal, pues aún la espacialidad sugerida por la palabra “suelo” queda recogida en el término “lugar” que es un espacio temporalizado, pues también se usa para designar un momento, como cuando se dice que todo tiene su lugar, refiriéndose no a cosas sino a acciones que discurren en el tiempo. En todo caso, aquí la noción de *pacha* involucra tanto el tiempo como el espacio, sugiriendo una experiencia donde el espacio sigue la pauta del tiempo y quizás hasta se abre –se da- desde el tiempo, como una donación. También recoge las expresiones *pacha ccacnin* (“reír el alva, o abrir, o amanecer”) y *pachacta unaochani* o *hamutani*, en las que *pacha* conlleva las connotaciones simbólicas antes mencionadas de apertura ontológica y de sujeto sapiente (pues el término *hamutani* –astucia- se refiere a una acción sagaz) que emite señales (*unaochani*). Por último, no deja de ser interesante notar que la expresión “*pacham ppuchucasacnin, o puchucanayan*” (que también aparece en el Manuscrito de Huarochiri, por ejemplo a propósito del diluvio que allí se

⁴ En el caso del griego *cosmos*, la connotación de orden y belleza ha quedado retenida, por ejemplo, en la palabra castellana *cosmetología*.

refiere) recibe aquí el significado de “el mundo se quiere acabar”, que reconoce voluntad al mundo, atributo característico de un sujeto, no de una cosa que contiene cosas.

WILLANAKUY: EN EL PRINCIPIO ESTABA LA RELACIÓN

El primer capítulo del Manuscrito de Huarochiri comienza diciendo: “*Ancha ñawpa pachaqa huk waka ñisqas Yanañamca Tutañamca sutiyuq karqan. Kay wakakunakta qipanpi huk wakata Huallallo Carhuincho sutiyuq atirqan*”. José María Arguedas (1966) tradujo esto del siguiente modo: “*En tiempos muy antiguos existió un huaca llamado Yanañamca Tutañamca. Después de estos huacas, hubo otro huaca de nombre Huallallo Carhuincho. Este huaca venció*”. Por su parte, Gerald Taylor (1987) lo tradujo así: “*Dicen que en tiempos muy antiguos había unos huacas llamados Yanañamca (Namuq negro) y Tutañamca (Namuq de la noche). En una época posterior, éstos fueron vencidos por otro huaca llamado Huallallo Carhuincho*”.

Este pasaje de gran densidad simbólica, significativamente situado al inicio del Manuscrito, propone una referencia explícita a los inicios, a lo más arcaico y primordial, al *arjé*, como se diría en ese otro referente cultural matricial que es Grecia. Pues bien, ese inicio manifiesta ya un estado, una configuración, un orden, caracteres que corresponden a la noción de *pacha* allí empleada. ¿Y, qué orientación manifiesta ese orden arcaico del que, por tanto, se siguen los demás? Como se puede ver en las citas hechas, las traducciones de Taylor y Arguedas difieren precisamente en este punto crucial, pues mientras éste se refiere al *waka*⁵ primordial como uno, aquel da cuenta de dos *waka*, lo cual parece ser más concordante con el hecho de que ambos traducen la expresión subsiguiente, “*kay wakakunakta*” (estos *waka*), en plural, como corresponde, y, por tanto, como referida a dos *waka*. No obstante, consideramos que en este punto la traducción de Arguedas es más ajustada, pues da cuenta de un *waka* dual, un *waka* que siendo uno es dos (*Yanañamca, Tutañamca*) y, por tanto, tres (*Yanañamca, Chawpiñamca, Tutañamca*), condición con la cual sintetiza simbólicamente tanto la relacionalidad como el dinamismo que caracteriza a lo existente en la cosmovisión andina.

Si *Tuta* significa “noche”, *Yana* significa “negro”, condición asociable a la noche, pero también “pareja, ayuda, ayudante y complemento”, lo cual, considerando que en el imaginario andino no se concibe lo aislado, solo y carente de complemento (menos aún para el caso de las deidades, seres de mayor densidad ontológica), refuerza la interpretación de Arguedas en relación a que cuando el Manuscrito nombra a *Yanañamca Tutañamca*, no se está refiriendo a dos deidades

⁵ La noción de *waka* se refiere a lo sagrado, que en el mundo andino se manifiesta como multiforme.

distintas, sino a una de condición dual. Es como si en aquel imaginario, por lo demás caracterizado por una suerte de horror al vacío, el ser ensimismado, idéntico a sí mismo (la mera tautología), fuera equivalente al vacío, pues lo que es conlleva complemento, predicado y relación, siendo por tanto, en su manifestación mínima originaria, dos.

No obstante, allí donde lo manifiesto es al menos dual –dos-, debe haber un tercero, menos visible, no del todo manifiesto: el vínculo, la mediación, el *chawpi*, sin el cual simplemente no podría manifestarse lo dual como tal, pues la dualidad es ante todo una relación. Dicho de otro modo, no cabe hablar de dualidad allí donde no hay relación alguna. Con lo cual *Chawpiñamca*, deidad multiforme, vinculada a lo matricial y femenino, que asoma en el capítulo 5° y se manifiesta en todo su alcance en el capítulo 10° (vinculado por duplicación al capítulo 5°), donde aparece asociada a la plenitud, lo genésico y lo arcaico, estaría sosteniendo, como un “tercero” implícito, como condición de posibilidad, la manifestación dual originaria de aquella deidad denominada por ello *Yanañamca Tutañamca*. El *chawpi* mediador tendría así la condición de una invisible presencia-ausencia, cuya suprema expresión simbólica lo provee lo sagrado que conecta y sostiene el mundo.

YANA: LA COMPLEMENTARIEDAD

En cuanto a los discursos del Manuscrito que podrían contribuir a dilucidar los alcances de la dualidad nominal de lo sagrado originario, tiene particular importancia el del primero de sus dos suplementos, cuyo tema es el nacimiento de mellizos (*curi*), acontecimiento que se juzga extraordinario y se toma como una hierofanía. Pues bien, lo primero que refiere es que los mellizos eran llevados en la noche de su nacimiento al centro ritual de la comunidad, lo cual tiene un alto sentido simbólico. Tratándose de dos niños o niñas (símbolo a su vez del orden vital que se reproduce), se busca evitar a toda costa que la dualidad configure una dicotomía; se trata de asegurar la mediación, el vínculo unificante que permita el discurrir de la vida. Dice, además, que no los trasladaban de día, pues temían que se “helara” la tierra, simbolizando con ello la antinomia entre la vida y la ausencia de vínculo. Más aún, señala que los parientes se ponían a bailar y cantar por varias noches sin parar, como si con ello quisieran evitar el “congelamiento” del mundo. Además, cinco hombres (otra vez el número de la plenitud), debían conseguir coca pronto, a cualquier precio. La coca es un símbolo privilegiado del orden radial del mundo. Del tejido relacional que lo constituye y, particularmente, del centro (*chawpi*) que conecta los elementos de ese mundo. Por tanto, la búsqueda ardorosa de coca a nombre de los *curi* simboliza igualmente la necesidad de asegurar el vínculo y la unidad de lo diverso.

Pues bien, al décimo día del nacimiento de los *curi* un pariente llegaba trayendo un venadito, una taruca o algún otro animal que debía haber cazado en la *sallqa*⁶, que luego comían entre todos⁷. Entonces, los parientes bailaban, cantaban y bebían ese día entero, y se ofrecían coca (elemento medular del intercambio que se experimenta como donación) con el mayor esmero. Tales acciones simbolizan tanto el dinamismo orgiástico, vinculado con la afirmación de la vida, como el sostenimiento del tejido relacional del mundo que deja fluir el *kama*⁸ o potencia vital. Significativamente, una hoguera era alimentada todas las noches hasta finalizar los ritos, y al finalizar el periodo ritual básico de diez días un sacerdote ponía a los padres un collar trenzado de hilos blancos y negros, evidente símbolo propiciatorio de complementariedad.

Tras narrar todo esto, el autor del Manuscrito dice: “*Si sólo nacían varones o sólo hermanas mujeres, estaban diciendo ‘no estarán bien las cosas (el mundo), será un tiempo de mucho sufrimiento’. Pero si nacían varón y mujer, lo tomaban como señal de que sería para bien*”. Se trata de una observación central. Siendo el nacimiento de mellizos un evento extraordinario, podía ser o bien fasto o bien nefasto. Era una señal nefasta si tenían el mismo sexo. Se consideraba una señal fasto si eran varón y mujer. Las connotaciones simbólicas de ello son notorias pues vincula la plenitud y la continuidad del ser con la complementariedad de lo diverso, mientras que la homogeneidad parece vincularse con la pobreza, condición que en quechua se expresa con la palabra *huaccha*, que significa ante todo lo solitario y aislado.

Así, pues, la deidad originaria no podría ser ni una sola (*huaccha*), ni irreductiblemente dual o múltiple (con lo cual serían, igualmente, *huaccha*), pues en ambos casos (por lo demás, impensables) habría ausencia de relación. La relación básica, cualitativa, es de complementariedad y es condición de posibilidad del estar.

Mencionamos antes que ello hace parte del simbolismo de *Yanañamca Tutañamca*, la primera deidad que menciona el Manuscrito. Su condición matricial aparece simbolizada tanto por la figura de la noche (*tuta*), como por la de la negrura (*yana*), pero *yana* connota también complementariedad, pues significa igualmente pareja (sobre todo sentimental). Así, *yanachankuy*

⁶ Término que refiere a la *puna* (espacio que rodea las cumbres nevadas) en tanto territorio salvaje, arisco, bravío y genésico. La puna es, asimismo un espacio liminar entre el mundo de los hombres y el de las deidades, entre el mundo de arriba y el de abajo, de allí su vinculación con lo genésico y su condición de espacio privilegiado de hierofanías.

⁷ El animal sacrificado debía ser considerado *waka*, puesto que era crianza de los dioses, con lo cual hacía parte de la esfera de lo numinoso vinculante. Consumir su carne equivalía a reafirmar los vínculos y la mediación que sustenta la vida.

⁸ Así, las deidades eran concebidas como *kamaq*: facilitadoras del flujo vital.

significa tener pareja y *yanasakuy* es prometerse matrimonio. Por otra parte, *yanapa* es ayuda y *yanapay* es el acto de ayudar, auxiliar o socorrer. Así, pues, desde el inicio, y a propósito de un referente de alta carga simbólica como es un *waka*, el Manuscrito proyecta un simbolismo según el cual la existencia discurre en un juego de mutua ayuda, servicio y donación, y la plenitud de la existencia supone el soporte de un *yanantin*, es decir, de un par que se hermana; por lo cual existir es co-operar, las acciones plenas suponen co-operación y el mundo se sostiene en la co-operación de todo lo existente, como condición para el discurrir del flujo vital. Con ello, la cooperación, característica central de la vida social en el horizonte cultural andino, halla un soporte cósmico, una base ontológica que va más allá del ámbito humano, involucrando a todos los seres.

EL PULSO DE LA VIDA (*PACHAKUTI* O LOS CICLOS DEL MUNDO)

Igualmente, desde el primer capítulo, al describir la vida, el Manuscrito destaca el ritmo u orden cíclico que sigue. Ocurre en cuanto a la propia naturaleza de la vida, al señalar que se vincula a la muerte como a una fase suya (precisamente la fase del retorno), pero se da también en el plano simbólico radical representado por las deidades. Al respecto, no obstante ser un capítulo muy breve, presenta al menos cuatro ciclos de deidades, que bien podrían corresponder a otros tantos órdenes de vida en esa tradición y, por tanto, constituir a su vez fases de un ciclo mayor. Aparece, en primer lugar la deidad dual denominada *Yanañamca Tutañamca* (tal vez representando con ello su condición andrógina), enseguida *Huallallo Carhuincho* (deidad masculina originalmente altoandina, a quien se vincula con la deidad femenina costeña denominada *Mamañamca*), luego *Pariaqaqa* (que ocupa el topos de *Huallallo Carhuincho* y se vincula a la deidad femenina denominada *Chawpiñamca*) y finalmente (aunque se deja abierta la posibilidad de que su lugar fuese igualmente el del comienzo, como sugiriendo que se trataría de la manifestación de un ciclo de deidades que no tendría comienzo ni final, sino tan sólo avatares) aparece *Cuniraya Wiraqocha*, deidad que, además, con esa denominación dual⁹ deja notar que es resultado de un encuentro (*tinkuy*) de dos deidades (*Cuniraya* y *Wiraqocha*). Sintomáticamente, la primera referencia es a *Cuniraya*, de quien se declara saber poco (por ejemplo, no queda claro si es masculino o femenina), condición que en la teogonía del manuscrito suele corresponder al *chawpi* elusivo, que simbólicamente aparece como un tercero oculto tras una dualidad o como un quinto tendiente igualmente a ocultarse entre una cuatripartición, cuya configuración, en este caso, correspondería, además de los tres avatares nombrados inicialmente, a *Wiraqocha*, como cuarto

⁹ *Wiraqocha* aparece en Huarochiri asociado a *Cuniraya*, una deidad que parece más bien haber tenido predicamento regional. Del mismo modo, en la zona del *Collao*, aparece asociado a *Tunupa* o *Tonapa*, y en Atacama a *Tarapaca* o *Tahuapaca*.

polo; aunque dada su asociación con *Cuniraya*, por elemental metonimia igualmente este rol podría corresponder a éste último. En todo caso, la asociación por *tinkuy* entre *Cuniraya* y *Wiraqocha* logra insertar a esta deidad panandina en la tradición regional a la que *Cuniraya* parece pertenecer con mayor propiedad.

Es de notar que la presentación de esas deidades en el Manuscrito es en orden de sucesión, con la significativa excepción –otra vez- de *Cuniraya*, de quien, en ese primer capítulo, se dice que no se sabe si fue posterior o anterior a aquellas otras deidades, lo cual precisamente configura la posibilidad de estar frente a un ciclo mayor de deidades que, en sentido estricto no tiene comienzo ni final absoluto, ciclo en el cual cada una de esas deidades (a su vez multiforme por lo que sugieren sus nombres y condiciones) podría estar representando un mundo, es decir un *pacha*, entendido como un orden de vida que, en tanto inscrito en un ciclo mayor experimentaría un *pachakuti* o inversión, que siendo inversión de un orden unitario (*pacha*) tendría que significar un proceso de dispersión (*ch'iqiy*) o vuelta (*kuti*) al estado germinal de ese orden.

A propósito del *pachakuti* como dispersión, en el capítulo 18° del Manuscrito, treinta sacerdotes de *Pariaqaqa* se hallan auscultando el hígado y el corazón (simbólicamente un *chawpi*) de una llama ofrendada a la deidad, uno de ellos, proveniente de las alturas y que está observando de lejos los signos que presentan aquellos órganos dijo: “A, *atac, manam allichu pacha, wawqi, qipanpiqa kay Pariacaca yayanchik purumanqataqmi*”¹⁰. Nótese el anuncio del final de un ciclo, el del culto de *Pariaqaqa*, quien a su vez sostiene un orden del mundo, una forma de vida. Nótese, igualmente, que al final de ese ciclo la condición de *Pariaqaqa* será la de *purum*, término que se contrapone a lo cultivado (cuya expresión suprema es el culto, entendido también en el mundo andino como crianza). Así, *purum* significa lo no cultivado y como tal abarca un campo semántico que va desde lo yermo hasta lo feraz, pero en todo caso lo silvestre y montaraz, que constituyen la condición del germen o la potencialidad desde la cual la vida cobrará cuerpo nuevamente.

Los demás sacerdotes, que no han logrado ver eso, le dicen ¿qué sabes tú? (*imaktam qam yachanki*), en sentido despectivo; a lo que aquel responde: “*kikin pariacacam ñin, wawqi*”¹¹ (*Es el mismo Pariaqaqa quien lo dice, hermanos*), avivando el enojo de aquellos. Enseguida, relata el Manuscrito que pocos días después se oyó de la llegada de los españoles a Cajamarca. Luego da cuenta de la llegada de aquellos al santuario de *Pariaqaqa* y del saqueo de sus ofrendas más

¹⁰ Traducción: ¡Ah, atac!, no está bien el mundo, hermanos, de aquí en adelante nuestro padre *Pariaqaqa* se volverá montaraz (o quedará abandonado).

¹¹ Traducción: Es el mismo *Pariaqaqa* quien lo dice, hermanos.

preciadas. En esas circunstancias los hombres de allí dijeron: “*Fue una gran verdad la que nos dijo ese Ilacuas Quita Pariasca, hermanos. Vamos, dispersémonos (haku chiqirisuntaq), ya no está bien el mundo*”.

Lo primero que cabe destacar en esta conclusión a la que llegan, forzados por las circunstancias, los sacerdotes de *Pariaqaqa* que antes no creyeron en lo anunciado por aquel que predijo su abandono y vuelta a la condición montaraz, es que ahora también ellos asumen que el mundo ya no está bien, lo cual, en tanto el mundo (*pacha*) no es sino el orden y sentido de la vida, significa que están asumiendo que aquel orden se ha descalabrado. No está demás notar también aquí que ello se establece por referencia al estar bien (*manañam allichu*¹²). Pero, mayor significación tiene, con relación al tema que ahora estamos considerando, la decisión de aquellos hombres en torno a qué es lo que corresponde hacer ante el descalabro del mundo: “*Vamos, dispersémonos hermanos*”, fue lo que dijeron todos. De hecho, el Manuscrito relata en este punto, cómo uno de los sacerdotes, el más anciano, que había sido quemado por los españoles para que revelase dónde hallar los tesoros de *Pariaqaqa*, reponiéndose de sus graves quemaduras se aleja de allí llevando consigo a un hijo de *Pariaqaqa* llamado *Macahuisa*, para guardarlo en una de las comunidades de la región.

¿Qué significación tiene esta decisión de dispersarse ante el arribo de hombres radicalmente extraños, al punto de que sabiendo de su condición humana se les da el apelativo de “*huiracocha*”, que correspondía a una deidad? Tal vez el propio *Wiraqocha* pueda darnos una clave de interpretación de ello.

Si se trata de saber de *Wiraqocha* el capítulo 14° es el que aporta elementos sustantivos, pues se ocupa nada menos que de su ser (*kasqayta*) y del modo cómo llegó a su cumplimiento (*tiyan, puchukasqanta*¹³). Al respecto dice: “*Chaymantam kanan Cuniraya Huiracochap puchukasqanta rimasun*”.¹⁴

Tiene particular interés para el tema que aquí estamos considerando que en este punto irrumpe la historia en la figura de los españoles, quienes traen consigo precisamente el horizonte de sentido que hace posible la conciencia histórica. De parte de los hombres andinos aparece también una figura históricamente protagónica: el inca *Huayna Cápac*. Dice el narrador que un poco antes de

¹² Traducción: *ya no está bien*.

¹³ Términos que significan establecerse, asentarse (*tiyay*), y llegar a su fin (*puchukay*), respectivamente.

¹⁴ Traducción: *Tras ello, ahora vamos a hablar del final de Cuniraya Huiracocha*. (Consideramos que aquí el término *puchukasqanta*, que estamos traduciendo por “su final”, tiene la connotación de “llegar a su fin”, en el sentido de llegar al cumplimiento de su ser)

que apareciesen los españoles *Cuniraya* iba rumbo al Cusco y que llegando allá invitó al inca *Huayna Cápac* a que lo acompañase a *Titiqaqa*, donde le revelaría su ser. El inca lo hizo así y, siguiendo instrucciones de la deidad envió a los sabios y chamanes a donde se localizaban los fundamentos de la tierra baja, en torno al santuario de *Pachakamaq*¹⁵. *Cuniraya* ordena a estos hombres que al llegar allí busquen a su padre (¿*Wiraqocha*?) y le pidan, a su nombre, que les entregue a una de sus hermanas. Uno de los chamanes, que tiene la virtud de convertirse en golondrina, logra llegar primero. Recibe entonces un pequeño cofre que debía entregar al inca sin abrirlo. No obstante, la curiosidad le gana y lo abre. Por un brevísimo instante aparece allí una señora deslumbrante, de tamaño minúsculo, que enseguida desaparece. Informado de esto, el inca le riñe y lo envía de nuevo. Al llevar nuevamente el encargo, cada vez que en el camino tenía necesidad de algo, inmediatamente era servido con ello. Así, esta vez logra entregar el paquete intacto.

¿Cuál es el simbolismo de esa pequeñísima y deslumbrante señora que desaparece en cuanto asoma y que provee en abundancia a las necesidades de quien la lleva consigo? Como antes hemos señalado, bien podría estar representando a la deidad femenina matricial vinculada a la tierra, su feracidad y su condición germinal, silvestre, condiciones que hemos hallado asociadas a *Chawpiñamca*, aquella deidad arcaica elusiva, y a la noción de *chawpi* que conlleva. Como corroborando ese simbolismo, el número de días en que el chamán golondrina traslada a esta señora es de cinco, el número de la plenitud vital.

Pues bien, una vez traído su encargo, *Cuniraya* traza una línea en el lugar en que están él, el inca y –todavía oculta- su “hermana” (a quien se ha referido antes como “una de sus hermanas”: *huk panantas*). Tenemos allí nuevamente el orden básico, manifestado en una dualidad y un *chawpi* mediador que, significativamente tiene condición femenina (como *Chawpiñamca*, a su vez una entre cinco hermanas). Al lugar así constituido, el texto se refiere como “*pachac*”, término que José María Arguedas ha preferido no traducir y que, forzando el español, tendríamos que traducir como “*lo que mundeá*” o “*lo que hace al mundo*”; lo cual refiere al mundo (*pacha*) como un acto, es decir como algo actual, actuante; por lo mismo, el *pachac* –lo que mundeá o hace mundo- tendría que ser algo que posee más bien la condición de lo virtual, de lo potencial.

¹⁵ Santuario del dios del mismo nombre, ubicado en la costa central del actual Perú. Junto con la isla de *Titiqaqa*, que da nombre al lago en que se ubica, eran los dos santuarios mayores del *Tawantinsuyu* inca, teniendo como *chawpi* o santuario medial al *Qorikancha* del Cusco.

La línea trazada por *Cuniraya* abre dos *pachac* (nuevamente el simbolismo de la dualidad que se abre desde un referente mediador, que en este caso es la línea). Con ello *Cuniraya* invita al inca a entrar por allí con su hermana, diciéndole que luego no se verán. Enseguida abren el cofre y aquel lugar se llena de luz como de relámpago. Entonces el inca dice: “*mana ñam kaymanta kutisaqchu; kayllapitaqmi kay ñustaywan tiyasaq*”¹⁶ y ordena a un hombre de su grupo familiar que vuelva al Cusco y se haga pasar por él, asumiendo su lugar. Con ello desapareció –dice el Manuscrito que “*con su señora*” (*señoranwan*)-, al igual que *Cuniraya*. Dando cuenta de ello, el narrador del Manuscrito dice que entonces sobrevino la lucha por el poder en el señorío de *Huayna Cápac* y que estando así las cosas se produjo la llegada de los españoles a Cajamarca.

Hay un evidente paralelo entre lo que se relata aquí y lo que se dice en el capítulo 18°, la analogía, que luego se torna convergencia, se teje a propósito del final de las dos deidades mayores de los hombres de Huarochirí cuyas vidas recoge el Manuscrito: *Cuniraya Wiraqocha* y *Pariaqaqa*. La trama de ese tejido lo constituye aquí el tiempo simbólico, que articula como un *chawpi* otros dos tiempos: el del mito y el de la historia, cada uno de los cuales tiene una lógica propia, que siendo distintos convergen simbólicamente en el motivo del mundo descalabrado. En los dos capítulos, aquellas deidades saben de su final y lo asumen. Por otra parte, en ambos capítulos irrumpe un mismo elemento perteneciente al tiempo histórico: la llegada de los españoles que constituyen una humanidad extraña, no perteneciente al mundo de aquellas deidades. Además, dicho final, que es la culminación de un mundo (*pacha*) u orden de vida, va seguido de un proceso de dispersión y desorden que los protagonistas también asumen y que, simbólicamente, aparece vinculado a un estado germinal, caracterizado por su feracidad.

La dispersión y desorden que, sin embargo, son en este universo simbólico germen de la restitución del orden, aparecen no sólo en el relato de conjunto del capítulo 14° sino también, como en un juego de espejos, en el pasaje en que el chamán golondrina trae consigo aquella señora diminuta y deslumbrante o, si se quiere, enceguecedora, que simbólicamente es lo mismo. El trayecto se produce en cinco días y va primero de *Titiqaqa* (*hanan tiqsi*¹⁷) a *Pachakamaq* (*hurin tiqsi*¹⁸) y luego de *Pachakamaq* a *Titiqaqa*, como siguiendo la trayectoria cíclica solar completa. Por otra parte, la vuelta a *Titiqaqa* partiendo de *Titiqaqa* es también la vuelta (*kuti*) a los orígenes del mundo tal como se lo concebía entonces. La deidad que hace el trayecto con el chamán golondrina es, a su vez, un símbolo genésico tanto por su condición femenina, como por su

¹⁶ Traducción: *Ya no volveré de aquí, aquí mismo permaneceré con esta mi ñusta.*

¹⁷ Traducción: *Fundamento de arriba*

¹⁸ Traducción: *Fundamento de abajo.*

pequeñez, su estar oculta y volver a ocultarse, así como por la taumaturgia con la que provee al chamán de lo que este necesita en el camino. Podría decirse, asimismo, que el trayecto cíclico de cinco días del chamán y la diminuta señora, juega al espejo con la referencia inicial en el Manuscrito de que en los tiempos arcaicos, los muertos volvían a la vida en cinco días y las sementeras maduraban en ese mismo lapso.

Así, pues, bien podría ser que estemos aquí, simbólicamente, ante una percepción del ritmo de la vida cósmica, del que hace parte el orden humano, consistente en un movimiento cíclico de ordenamiento o unificación y dispersión o desorden. Los datos históricos disponibles relativos al espacio andino prehispánico, dan cuenta de una sucesión, que bien podrían considerarse cíclica, entre periodos de dispersión en culturas locales y regionales, con visibles restos de inestabilidad y permanente conflicto, y otros periodos de unificación de lo disperso en grandes horizontes culturales como el de *Chavín*, el de *Wari-Tiahuanaco* y el *Inka*. Siguiendo la lógica del simbolismo antes considerado, que gira en torno a la crianza de la vida, cabría decir que aquellos periodos de dispersión no pueden considerarse ni un retroceso¹⁹ ni una pérdida, pues si en la dispersión se gana en diversidad y el proceso consiguiente es de unificación, es unificación de lo diverso en su complementariedad, de modo que con cada periodo de dispersión el mundo andino habría ido ganando en diversidad y posibilidades de complementariedad que luego se articulaba en torno de un centro cultural y sagrado, el último de los cuales fue el Cusco, centro o *chawpi* del *Tahuantinsuyu* y asiento de los incas.

Lo anteriormente dicho abre otras posibilidades de interpretación del pasado, el presente y el futuro del espacio andino. Por ejemplo, más allá del nombre (o tal vez aun incluyéndolo), bien podría ser que nociones como *Tahuantinsuyu* o *Inca* refiriesen no sólo al *Tahuantinsuyu* o los incas que los europeos encontraron, sino también a los demás órdenes multiculturales prehispánicos andinos y a sus gestores. Como tal, *Tahuantinsuyu* indicaría una cuatripartición con un *chawpi* articulador, e *Inca* constituiría una condición: la de los gobernantes que promueven aquella articulación de lo diverso.

Por otra parte, atendiendo a la historia de las sociedades andinas tras la llegada de los europeos y el descalabro del último *Tahuantinsuyu*, desde la perspectiva simbólica que estamos explorando el desorden generado tras la irrupción europea bien podría comprenderse como una nueva dispersión tras la cual vendría un proceso de articulación de los disperso que, sin embargo, ha

¹⁹ Noción que, por otra parte, supone la de progreso, inexistente en aquellas sociedades, por la sencilla razón de que ésta, a su vez, supone una concepción del tiempo lineal igualmente ausente allí.

añadido nuevos elementos a la diversidad deseada. En ese juego simbólico el tiempo largo de esta más reciente dispersión se comprendería por la irrupción de elementos civilizatorios radicalmente distintos a los del mundo andino: aquellos provenientes del mundo occidental cristiano y la modernidad que arrastró consigo. El tiempo de amalgama sería mayor, pero, igualmente el ciclo seguiría su curso, aunque algunas manifestaciones del cumplimiento de dicho ciclo estarían ya asomando en todo su potencial, como ocurre en los andes centrales con la culinaria, ámbito que simbólicamente se traslapa con los de la siembra, la cosecha y la expansión de la vida. Otro tanto cabría esperar en el terreno por antonomasia del juego simbólico: el de las artes en general.

Así, pues, la decisión tomada por aquellos hombres en el santuario arruinado de *Pariqaqa: Haku chiqirisuntaq wawqi* (*vamos, dispersémonos hermanos*) anunciaría simbólicamente una estrategia de vida de alcance civilizatorio, consistente en volver al germen, a la dispersión y la noche de la semilla, cuando un orden social se muestra insuficiente para albergar la diversidad que contiene, para luego nuevamente florecer, y, paradójicamente, constituiría, por tanto, una afirmación de la vida y del orden que lo sostiene. En esa condición, estaría a la base del mito polimorfo presente (como corresponde a todo mito, pues el tiempo del mito es un eterno presente) en múltiples versiones en el espacio andino, todas ellas relativas a la vuelta del orden desde su matriz andina.

Tal vez el más atendido de aquellos mitos que manifiestan el simbolismo del *pachakuti* o retorno a la dispersión germinal haya sido el de *Inkarrí*, que dice que la cabeza del inca degollado sigue viva y está en camino de articularse nuevamente con los miembros seccionados y reconstituir el cuerpo entero, viajando por debajo de la tierra en dirección a Lima. Este mito cuya capacidad de proveer una lectura colectiva de la historia peruana no ha sido suficientemente explorado, constituyó una de las apelaciones simbólicas del frustrado proyecto reformista del velasquismo, sobre todo tras la reforma agraria, pero al eludir la denominada “cuestión indígena” (que en lo fundamental sigue siendo eludida en el Perú, a diferencia de lo que ocurre en Ecuador o Bolivia), que inevitablemente pone en primer plano la cuestión cultural, el manejo que hizo aquel gobierno del simbolismo de *Inkarrí*, como del que corresponde a *Túpac Amaru*, fue totalmente mediatizado.

En una lógica de modernización que no tuvo en cuenta la dimensión cultural de ese proyecto de vida, el gobierno Velasquista eludió hablar del indio, prefiriendo usar el término “campesino”, en una perspectiva sociologista y desarrollista que ponía en primer plano el factor de clase social (lectura situada de suyo en un horizonte occidental moderno), impidiendo dar curso al potencial

cultural contenido por aquel mito que podría abrir vías alternas de encuentro con la modernidad para una sociedad con antiguas raíces culturales que remiten a un horizonte civilizatorio original.

Similar limitación tiene el concepto de “utopía andina” con que se intentó comprender aquel simbolismo y sus persistentes manifestaciones míticas en el tiempo posterior a la implantación de la lógica colonial que la república heredó. El concepto de utopía y el utopismo del que da cuenta son característicamente modernos. Remiten a la permanente “fuga hacia adelante” que caracteriza la vida moderna, consistente en una apuesta por lo que aún no existe y que al sobrevenir será radicalmente nuevo, desplazando (condenando al no ser) lo antes existente. De allí el conflicto entre modernidad y tradición; de allí también la mala conciencia que la cultura moderna muestra para con lo existente y lo que antes existió (el presente y el pasado o los antepasados) que son sacrificados en el altar de un futuro de “progreso”, lo cual no es sino la manifestación aparentemente laica de la mala conciencia de la tradición judeo cristiana más ortodoxa para con el mundo y lo corpóreo, dimensiones que esa tradición, que sitúa lo sagrado fuera del mundo, se propone controlar.

En el horizonte andino el posicionamiento del hombre en el mundo sitúa lo sagrado en el mundo mismo, como su soporte. Por ello el mundo no es sino un orden que se renueva desde sí mismo y que requiere cuidado del hombre, que es también parte del mundo. Por lo mismo, en ese horizonte de sentido no tiene cabida la apuesta por un “mundo nuevo” ni la consiguiente negación del mundo existente, posicionamiento característico del utopismo moderno (y desde antes, de la tradición judeocristiana). El mundo deseable está aquí mismo, entre nosotros, y de lo que se trata es de cultivarlo, de criarlo con cariño, de reconciliarnos con él, de modo que el orden que contiene (aun cuando sea potencialmente, en estado de dispersión y desorden pasajero) permita el florecimiento de la vida.

Hay allí un tema que, inserto simbólicamente en un texto antiguo y que expresa una visión muy antigua, como es el Manuscrito de Huarochirí, dice algo de la vida y de la condición humana, del mundo y del posicionamiento del hombre en el mundo, en términos tales que provee una perspectiva que puede aportar elementos de comprensión del destino de las colectividades herederas de la tradición andina, pero también, más allá –en la medida en que habla del mundo– en relación con algunos de los problemas capitales que enfrenta la humanidad en las actuales circunstancias.

EXCURSO

El Manuscrito de Huarochirí, escrito entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, da cuenta de un mundo en el que la experiencia humana tiene raigambre cósmica y la vida se concibe como el fluir de una energía vital (*kama*) que discurre por el cosmos entero (*pacha*), poblado de seres que constituyen comunidades (*ayllu*) vinculadas entre sí en relaciones de crianza mutua, siguiendo determinadas pautas rituales que, a su vez, constituyen la matriz simbólica del orden y la normatividad. Así, las comunidades humanas (que incluyen a los antepasados y a las generaciones futuras) interactúan con las comunidades de deidades (*waka*) y las de la naturaleza (*sallqa*) en términos de reciprocidad (*yanantin*), en una lógica de oposición (*pallkay*), complementariedad (*tinkuy*) y mediación (*chawpi*) en que el mundo viene a ser un tejido relacional cuya trama está constituida por la dimensión sagrada desplegada por las acciones de las deidades que, en tanto *kamaq*, dan curso (ponen en acto) a la potencia vital, la misma que a su vez requiere cuidado ritual por parte de los hombres (*runa*), pues la trama de la vida se concibe como potente y precaria a la vez.

En un mundo así, todo se vincula con todo y se inscribe en un movimiento cíclico (*pachakuti*) que se expresa en el ámbito humano en procesos de dispersión (*ch'iqiy*) y unificación (*t'inkinakuy*) en los que la vida gana en diversidad. Este modo de ver el curso de la vida, se traduce en un posicionamiento histórico en que situaciones de dispersión como las que hoy caracterizan al espacio andino son percibidas como transitorias y antesala de procesos de unificación que vinculen la diversidad (que se concibe como riqueza) producida por el tiempo de dispersión. En tal sentido, considero que hay allí un fondo mítico potente que puede dar soporte político a los procesos en curso de reconstrucción de un espacio andino articulado y, más allá, a la construcción de la patria grande latinoamericana.

Bibliografía

Versiones del Manuscrito de Huarochirí:

Adelaar, Willem, editor y traductor (1988) *Het boek van Huarochirí. Mythen en riten van het oude Peru zoals opgetekend in de zestiende eeuw voor Francisco de Avila, bestrijder van afgoderij*. Amsterdam: Meulenhoff.

Arguedas, José María, traductor, y Pierre Duviols, editor (1966) *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Avila [1598?]*. Lima: IEP y Museo Nacional.

Galante, Hipólito, editor y traductor (1942) *Francisco de Avila de priscorum Huaruchiriensium origine et institutis*. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Salomon, Frank, y George Urioste, editores y traductores (1991) *The Huarochirí Manuscript, a Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: university of Texas Press.

Szeminski, Jan, editor y traductor (1985) *Bogowie i ludzie z Huarochirí*. Krakow - Wrocław: Wydawnictwo Literackie.

Taylor, Gérald, editor y traductor (1980) *Rites et traditions de Huarochirí: Manuscrit Quechua du début du 17e siècle*. Paris: Editions l'Harmattan. Série Ethnolinguistique Amérindienne.

Taylor, Gérald, editor y traductor (1987) *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: IEP y Instituto Francés de Estudios Andinos. Historia Andina, no. 12.

Trimborn, Hermann, editor y traductor (1939) *Francisco de Avila: Dämonen und Zauber im Inkareich*. Leipzig: K.F. Koehler Verlag.

Urioste, George, editor y traductor (1983) *Hijos de Pariya Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri (mitología, ritual, y costumbres)*. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse university.

Textos de referencia:

Bertonio, Ludovico. (s/a) [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. CERES – IFEA – MUSEF, La Paz.

González Holguín, Diego. (1952) [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado quechua*. Instituto de Historia UNMSM, Lima.

Santo Tomás, Domingo de (1994) [1560] *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Perú*, edición facsimilar, en: *Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú*. Madrid: UNESCO.

Palabras clave

Cultura andina
Experiencia cósmica
Orden social
Huarochiri

Key words

Andean culture
Cosmic experience
Social order
Huarochiri