

Estudios históricos

Sobre los hombres y sus dioses en el mundo andino colonial del S. XVII. Una aproximación histórica-antropológica a la región de Yauyos, S. XVII

About men and their gods in the colonial andean world of the 17th century. A historical-anthropological approach to the region of Yauyos, s. XVII

Recibido: 3 de septiembre de 2021

Aceptado: 31 de mayo de 2022

DOI: 10.22517/25392662.24915

pp. 1-20

Juan Carlos Huaraj Acuña*

jhuaraja@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-5030-4369>

Licencia Creative Commons
Atribución/Reconocimiento-
NoComercial-SinDerivados 4.0
Internacional — CC BY-NC-ND 4.0.



*Historiador peruano. Investigador registrado en el CONCYTEC (Consejo Nacional de Ciencia Y Tecnología). Participante en proyectos de Investigación Multidisciplinarios por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.



Resumen

El célebre Manuscrito de Huarochirí nos servirá de introducción para el presente apunte de investigación. Reflexiones abiertas ante el proceso histórico de extirpación de las idolatrías para las primeras décadas del siglo XVII durante el proceso de asentamiento político y religioso colonial-peruano. ¿Sería posible hablar otrora de ministros indígenas del culto andino como colaboradores del adoctrinamiento cristiano? Creemos que el papel de aquellos conversos pudo vincularse con labores en la catequización de la nueva fe. El presente escrito se orienta particularmente a expresar un aporte pertinente en la temática.

Palabras clave: Manuscrito de Huarochirí, Mircea Eliade, antropología histórica, Yauyos, Pariacaca, dioses prehispánicos, extirpación de idolatrías, Francisco de Ávila

Abstract

The famous Manuscript of Huarochirí will serve as an introduction for this research note. Open reflections on the historical process of extirpation of idolatry for the first decades of the 17th century, during the process of colonial-Peruvian political and religious settlement. Would it be possible to speak of former indigenous ministers of the Andean cult as collaborators of Christian indoctrination? We believe that the role of those converts could be linked to work in the catechization of the new faith. This writing is particularly oriented to express a pertinent contribution to the subject.

Keywords: Manuscript of Huarochirí, Mircea Eliade, historical anthropology, Yauyos, Pariacaca, pre-Hispanic gods, extirpation of idolatries, Francisco de Ávila

El mérito de los primeros habría consistido en «resistir» a la «dominación» permaneciendo lo más cerca posible a lo que eran antes de cualquier contacto. Los segundos en cambio habrían tenido por principal objetivo asimilar a todo trance a la población local para dominarla mejor. Ambas afirmaciones son engañosas.

Juan Carlos Estenssoro, 2001

1. Introducción

La riqueza histórica y antropológica del mundo andino prehispánico resulta inagotable. Aproximarse a aquel mundo sigue siendo hoy materia de investigación y relectura por parte de estudiosos de las distintas ramas de las ciencias sociales y de las humanidades. Más aún, para iniciarnos en el complejo proceso de extirpación de idolatrías andino, ciertamente los términos «resistir» o «dominar» no pueden ser entendidos bajo los parámetros de la misma época. Parfraseando a Juan Carlos Estenssoro¹, la lectura o aplicación de ambos

1 Juan Carlos Estenssoro, «El simio de Dios: los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-

términos en relación con la población local podría resultar insuficiente, o más aún, engañosas. El papel y preparación académica occidental de algunos de los párrocos y extirpadores cristianos es tanto de gran valía como de suma cautela el analizar sus textos e informes. Tampoco debemos minusvalorar o adelantarles un papel principalmente pasivo a los distintos pobladores de los Andes. Los matices son muy amplios como para reducirlos a tan específicos espacios.

La lectura y análisis del Manuscrito de Huarochirí², ciertamente un libro muy complejo, nos apertura formular algunas preguntas abiertas, ubicar espacios simbólicos y, en nuestro caso, introducirnos al mundo de un encuentro de dos mundos muy intrincados en su comprensión. Procuraremos ahondar nuestro presente formulando la viabilidad y validez sobre dos preguntas: ¿Sería posible formular la existencia de rituales prehispánicos ya bajo dominio colonial en la zona de Huarochirí a comienzos del s. XVII? Y como consulta adjunta: ¿Resultaría válido formular la presencia y papel de indígenas, otrora ministros del culto andino, como intermediarios del proceso de evangelización? Reitero, al finalizar el texto, tan solo intentaremos afirmar la validez de dichas preguntas, no así el responderlas.

Estas preguntas procuran reflexionar, y en ello aportar, sobre el proceso de extirpación de idolatrías en esta región altoandina limeña. Para las primeras décadas del siglo XVII, el papel de los párrocos y extirpadores fue de ser guardianes de la fe, de la suya, y de seguro contaban para ello con el apoyo (voluntario, o tal vez obligado) de los indígenas y feligreses locales.

¿Qué sucedió con aquellos otrora *guardianes* de los cultos prehispánicos? Y más audaz aún –y por ello el papel del presente apunte de investigación: ¿Fue posible que algún otrora ministro de los cultos prehispánicos se hubiere bautizado y luego servido a los mensajeros de la nueva fe? Particularmente, expresamos que aquellos personajes, hubiesen sido la figura de mayor ayuda y colaboración para el párroco o extirpador en su proceso de persecución de las idolatrías. Una vez bautizados los *convertidos* fueron estos, muy probablemente, de mucha ayuda en su papel de encontrar los distintos espacios de culto de origen prehispánico, narrar los ritos, explicarlos en su dimensión idólatra. Los espacios y alcances geográficos de los otrora grandes sistemas de creencias y cultos prehispánicos se hallaron cada vez más reducidos a inicios del siglo XVII en la zona de Yauyos. Son distintas las propuestas académicas para comprender los ritos religiosos nativos ya en pleno proceso de conquista y posicionamiento del cristianismo; sobre sus prácticas de adoración, y más complejo aún, sobre la percepción de estos desde la mirada de los curas extirpadores.

A medida que el proceso extirpador abarcó más territorio, respetando las distintas jurisdicciones eclesiásticas correspondientes, ¿el proceso fue abarcado y resuelto solo por los extirpadores? Creemos que solos no hubieren podido hacerlo. ¿Pudo significar entonces también la presencia social y religiosa de aquellos que fungieron de *intermediarios*? Es aquí

XVII», *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 30, n.º 3, 2001), 456.

2 José María Arguedas, *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1966).

en donde exponemos, hipotéticamente, un espacio importante para expresar la existencia de los *catequistas indígenas*. Conocieron muy de cerca los cultos andinos, y a ello se sumó su posición de *conversos*. ¿Solo los extirpadores estuvieron detrás de la persecución, culto y ministerios prehispánicos sobrevivientes? Sin duda, los más interesados, pero dejamos abierta la posibilidad de que tuvieran compañía privilegiada en su función. No somos los primeros en sostener la presente duda, en absoluto. Una de las voces más autorizadas, Nicholas Griffiths (1998), ya había anticipado meridianamente la importancia de comprender la complejidad de diferenciar a los indios y sus comunidades, entre aquellos «bautizados» y «no bautizados»:

Mientras que era tradicional establecer una distinción entre indios bautizados y sin bautizar, basándose en cuestiones de derecho natural y en la limitada jurisdicción espiritual de los príncipes temporales, De la Peña abogaba por una original y radical diferenciación entre indios bautizados³.

Muchos de estos hábitos, costumbres, rituales, inclusive, ciertamente se hallaron tan arraigados en el mundo andino, no solo ya en el tiempo, sino también en las costumbres de los habitantes coloniales, indígenas o mestizos. ¿Qué significó para los indígenas bautizados la recepción del bautismo? Tal vez modificaron muy poco sus prácticas ancestrales. Griffiths nos expone al respecto:

En 1706, Diego Ladrón de Guevara, obispo de Quito (1704-18), se manifestaba en clara oposición a De la Peña, cuando informaba al rey que la idolatría estaba tan firmemente arraigada entre los indios de su provincia que los españoles y «demás personas» se habían contaminado con «el vicio de la superstición y los hechizos». Todavía en fecha tan tardía como la segunda mitad del siglo XVIII, en la provincia de Cajamarca hubo al menos tres juicios por superstición, cuyos procedimientos se basaron en las Instrucciones de Lobo Guerrero y Villagómez. El clérigo al frente de la investigación llevaba el título, con sus competencias, de Visitador General de la Idolatría, al que se añadía también el título de Comisario del Santo Tribunal de la Inquisición⁴.

Volviendo a nuestro texto referente, el mundo que se narró en el Manuscrito es muy rico en torno a los mitos y narraciones andinos. Se encuentran tanto referencias a cultos propios de Yauyos, como de tiempos de conquista incaica. Una lectura sumaria, nos presenta importantes pautas y organizaciones de culto prehispánicos allí narrados: lectura de las entrañas de cuyes y llamas; adoración a las montañas como a fenómenos naturales; relaciones entre hombres, mujeres y dioses, entre otros. Allí también encontramos expresiones, ya más tenues, pertinentes a sus otrora poderosas etnias, de aquellos y su relación con sus dioses, e

3 Nicholas Griffiths, *La Cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998), 304.

4 Griffiths, *La Cruz y la serpiente...*, 306.

incluso, de sus *ministros*, en palabras de Enrique Urbano⁵. Todo este complejo espacio de ritos, dioses, cultos, ministros, y por supuesto de los fieles prehispánicos, se encontraban ya en disminución, evidentemente en persecución, con más énfasis durante los tiempos de extirpación. En el manuscrito se aluden las relaciones, de otros *dioses y hombres*, de sus cultos e inclusive de *castigos divinos*, esto último ya con reminiscencias del lenguaje cristiano.

Siguiendo la terminología propuesta por Urbano⁶, los *ministros* de los cultos prehispánicos, para la primera década del siglo XVII colonial, ya eran escasos, y en ello la mayor valía del manuscrito. Sobre quien lo rescata, Francisco de Ávila (Cuzco, 1573-1647), fue un extirpador de alta formación académica. Reconoció ciertamente la valía transcendente de las narraciones, ordenando su recopilación. Las mismas recogieron gran parte de la cosmovisión andina yauyina que aún subsistía en la región, durante su gestión, consolidando así su particular política religiosa como extirpador.

La relación y simbología interpretativa que nos expresa el texto es abundante: la valía de las mujeres, o de lo femenino en el mundo andino; la condición de los animales y de su relación con los dioses-naturaleza; el ámbito mítico del panteón andino regional, e inclusive de la relación entre los disminuidos ministros yauyinos. Encontramos allí, inclusive referentes de sus sacerdotes antecesores prehispánicos que guardaron relaciones frente a los mismísimos gobernantes incas o, inclusive, sus dioses. Para este período se guarda aún prestigio político regional, a nuestro modesto entender, el haber sido naciones «colaboradoras» del Imperio inca, y mejor aún si esas relaciones se guardaron ante los gobernantes mismos, los reyes incas.

Se trasluce en el texto una interacción con el pensamiento andino, si bien desde la influencia de la racionalidad animista andina (específicamente, desde los altos ministros del pasado, sucedáneos de las comunidades de Yauyos). En el texto se evidencian también influencias hispanas cristianas⁷. Por ello la importancia de nuestras dos preguntas: el rescate (¿intencional?) que hizo el doctrinero Francisco de Ávila, así como de sus muy cercanos colaboradores, prácticos como profundos conocedores de los distintos cultos prehispánicos aún existentes para fines del siglo XVI en la zona altoandina de Huarochirí.

1.1. El proceso de extirpación, parte de un proyecto mayor, la evangelización

Susan Ramírez sugiere que consideremos que tanto párrocos –sobre todo aquellos de los pueblos de comunidades– como los distintos *ministros* prehispánicos reconfiguraron las alianzas progresivamente frente a la hegemonía extranjera. Fue un impacto complejo en donde el liderazgo y la legitimidad sostuvieron un combate ideológico y religioso particular,

5 Enrique Urbano, *La extirpación de la idolatría en el PIRU (1621)*. Pablo Joseph de Arriaga de la Compañía de Jesús (Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1999).

6 Urbano, *La extirpación...*, p. LXXXIV.

7 Gerald Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1987).

propio de los distintos procesos de evangelización⁸. Ya avanzado el proceso de la colonización misma, ¿cómo fueron atendidos y comprendidos los cultos prehispánicos por los pueblos y comunidades indígenas?, ¿empezaron a ser tratados con indiferencia? El proceso de extirpación tomó medidas que conllevaron al progresivo desprestigio de los antiguos cultos. Por supuesto, se necesitó de la comprensión muy amplia de los extirpadores en torno a algunas prácticas muy arraigadas, como el mal de ojo, las lecturas de entrañas de animales... inclusive el amancebamiento, entre otros, aún para inicios del s. XVII, a saber:

[Intentar] explicar sus creencias y su concepción del mundo. Estas declaraciones también muestran que lo que dijeron fue, en su mayor parte, dejado de lado o ignorado, desprestigiado o ridiculizado, o por lo menos, mal comprendido por sus contemporáneos hispanos. Para don Juan, tener múltiples mujeres significaba tener numerosos hijos que trabajaran para él; más riqueza, status y poder; y tal vez un recuerdo colectivo más prolongado de sus logros, esto es, la inmortalidad⁹.



Figura 1. Mapa de las jurisdicciones del arzobispado de Lima, siglo XVII

Fuente: Urbano, *La extirpación*, p. CXXXIV.

8 Susan Ramírez, *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI* (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002), 26-27.

9 Ramírez, *El mundo...*, 21-22.

Por otra parte, en el Manuscrito, los dioses andinos, desde sus distintas regiones de procedencia y culto, habían enfrentado la superposición de nuevos *competidores*, provenientes de etnias, de culturas con distinta potencia militar y política, en ocasiones mayor que el de sus patrocinados. Pero no habían enfrentado la creencia de un Dios como verdadero y único. Sin duda, tomar en consideración una línea temporal recta para comprender el proceso de extirpación, no sería lo más recomendable. Los dioses, sus templos, sus espacios de simbolismo y culto (como los cerros, manantiales, quebradas, nevados, lagos y lagunas, entre otros) fueron perseguidos, extirpados, y a ello se le sumó un lento y paulatino proceso de desprestigio. Primero, ubicación y reconocimiento; y luego, su posicionamiento como culto de infieles, y extinción. El nuevo culto, el cristianismo, inició su irreversible expansión y dominio como única creencia verdadera.

Particularmente, con el cristianismo y su expansión en los Andes –y solo como aco-tación–, la relación entre los dioses andinos y sus hijos ya no contaban con el patrocinio de la inmortalidad y la vida después de la muerte, como fuere que aquellos lo comprendiesen. Diferentes conceptos que ya los cristianos manejaban en forma más efectiva¹⁰. Era una nueva forma de ver y ser eterno. Un nuevo orden universal se instaló.

2. La instalación de un orden universal

Las diferencias entre las culturas prehispánicas respondieron también a las identidades propias de su contexto histórico. A cada una de sus distintas expresiones y sus tiempos, la humanidad prehispánica, en sus distintas expresiones, convivieron con los dioses, los suyos y los no tan suyos; esa convivencia les significó una seguridad particular, de continuidad a su sociedad. Y ello convino también con toda una lógica particular¹¹. En un esquema referencial podemos anotar:

- Lo universal (regional) eran los dioses.
- Lo uniforme era su indudable existencia, el de cualquier otra etnia.
- Y lo común a cada dios y su Partenón, correspondieron también sus *ministros*, quienes organizaron sus cultos en relación directa a los intereses de su etnia dominante.

La comprensión universal de lo divino, incluyendo sus ritos, cambió drásticamente a casi un siglo de proceso de evangelización y extirpación. Lo divino no solo generaliza: ordena, dirige y totaliza. La universalidad de los dioses sostuvo un valor absoluto, mientras el dominio de yauyos o incas imperaron la jerarquía de dioses y sus sociedades se mantuvieron o se extendieron. No se pudo estar fuera de la visión de los dioses andinos, no se debía estar fuera de su órbita o en no-sintonía con ellos. El poder religioso y las jerarquías sociales, fuere en una estructura de Edad Antigua o fuere un sistema prehispánico, invitan cuanto menos

10 Los cristianos tenían siglos de experiencia en procesos de evangelización, desde tiempos de la caída de Roma, inclusive.

11 François Jullien, *La identidad cultural no existe* (Madrid: Taurus, 2017), 11.

a reflexionar sobre una relación básica de poder, y de cómo este se administra; de una relación de entidades superiores —como de sus interlocutores— frente a quienes no detentaron aquella poderosa e influyente potestad.

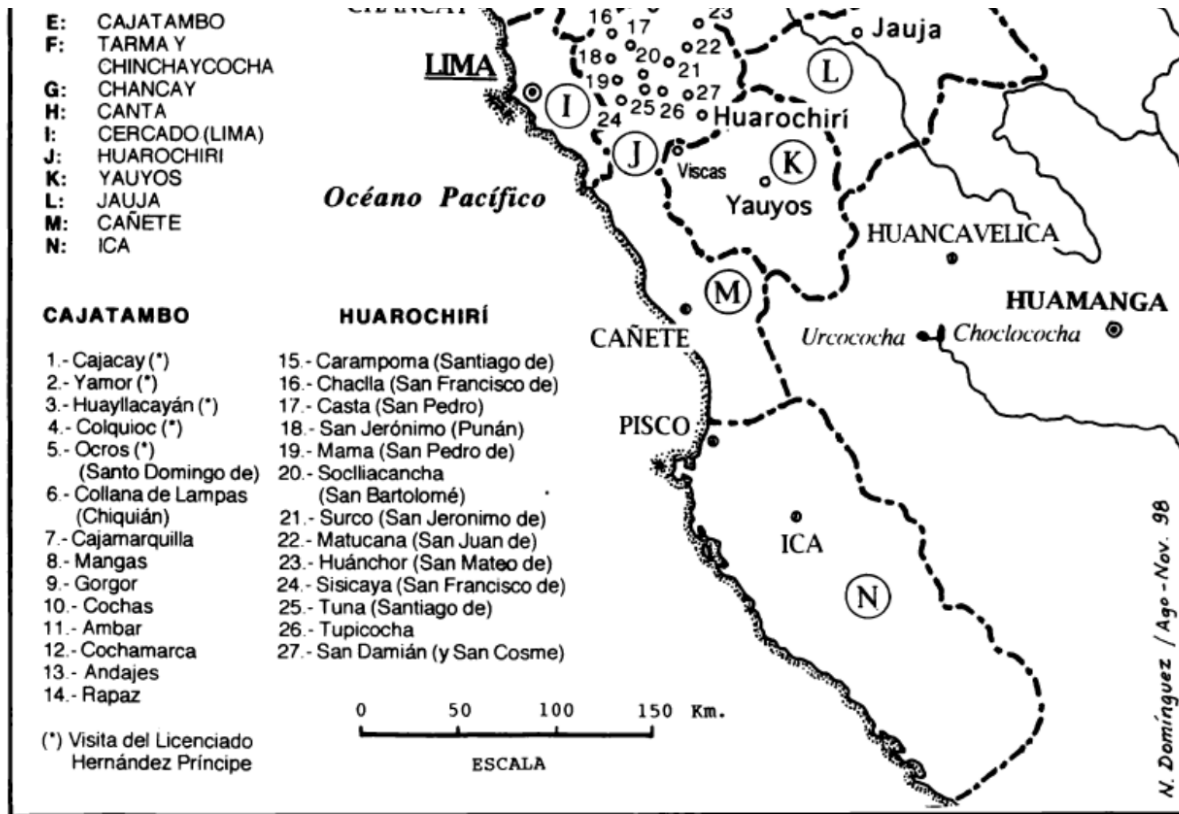


Figura 2. Mapa de la jurisdicción eclesiástica colonial de Cañete, Yauyos y Huarochirí

Fuente: Urbano, *La extirpación*, p. CXXXIV

Por ejemplo, y siguiendo el texto de Huarochirí, los dioses anteriores a Yauyos, Pariacaca y Cuniraya Viracocha, correspondieron a un culto local. Sin embargo, ya el solo nombre del segundo le correspondió una mayor antigüedad y trascendencia, dentro del panteón andino yauyino, y no solo allí.

Tanto en el mundo andino prehispánico como en el mundo antiguo, el «gobierno de los hombres» tuvo una muy directa relación con «el gobierno de los dioses». Para un mundo basado en la herencia del pensamiento occidental, la dirección de aquellos que detentan y conciben el «gobierno» lo hacen procurando pautas de «lo que hacen y de lo que les ocurre»¹², y ello así funciona en dicha sociedad, en ese mundo, en el occidental; lleva necesaria-

12 Michael Foucault, «Informe de cátedra “historia de los sistemas de pensamiento, 1978», en *El discurso del poder*, ed.

mente una comprensión lineal del tiempo, el suyo. En una mentalidad no occidental, o ajena a sus influencias, «los actos humanos propiamente dichos, no tienen valor intrínseco autónomo»¹³. Se es partícipe de un símbolo propuesto y compartido, siendo los mismos hombres –comunidad– quienes desean conmemorar, y para ello se valen de una *forma*, transmitiendo así un recuerdo que necesita organizarse... y después, gobernar. En otras palabras, se rinde culto a un dios, se le adora, se le consulta sobre los tiempos pasados como de los presentes, se decide. Y si algunos tuvieron mayor aceptación en espacios regionales mayores, se les puede invitar a formar parte de su panteón local. En ello tampoco los diferenció del mundo antiguo, ciertamente.

La universalidad de los dioses andinos, entonces, toma el sentido de lo lógico para el mismo mundo andino, no occidental. En gran parte de sus ámbitos, expresiones y alcances, la religiosidad en el poblador andino estuvo presente y manifiesta: en lo personal, comunal, actividades agrícolas, de pesca, de construcción, inclusive; en todas sus dimensiones: políticas, sociales, entre otras. El pensamiento de lo divino representa también la expresión del régimen y orden universal andino hasta la llegada de los españoles.

2.1. Una teogonía andina

Poder y gobernanza, fuere en una estructura de Edad Antigua, o fuere un sistema prehispánico, expresaron una relación básica en la administración del poder, de una relación de superiores frente a quienes no detentan esa potestad. El «gobierno de los hombres» dentro de un determinado contexto, respondió (tal vez) lejana o cercanamente al «gobierno de los dioses». La dirección de aquellos que detentaron y concibieron el «gobierno», lo hicieron procurando pautas de «lo que hacen y de lo que les ocurre»¹⁴, claro, desde las miradas de sus divinidades. En las descripciones sobre la *convivencia divina* en los andes existieron pautas que nos pueden proporcionar alcances sobre la continuidad de su misma existencia, como el de una teogonía con rasgos locales.

Resulta también oportuno señalar que la labor de descripción y percepción de esta teogonía no solo cambió radicalmente con la llegada de los españoles, puesto que fue influida inclusive desde el contexto en el que se transcribieron y redactaron sus costumbres antiguas. Por ello, la hermenéutica de su estudio, específicamente del Manuscrito, amerita un proceso analítico histórico distinto a la habitual compulsión de fuentes coloniales tempranas.

3. De dioses, huacas, hombres y mujeres: tiempos y espacios

Urbano nos brinda un esquema, tomado de otro doctrinero, contemporáneo a Ávila, Hernández Príncipe (s. XVII), quien refirió detalladamente las funciones de distintos cele-

por Oscar Terán (México: Folio Ediciones, 1984), 233.

¹³ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (Buenos Aires: EMECÉ Editores, 2001), 7.

¹⁴ Foucault, *Informe de...*, 233.

brantes de los distintos dioses y continuadores de su culto, aún durante su época:

«ministros», «sacerdote consultor», «ministras mujeres», «ministra sortilega», «sortilega soñadora», «ministra de sancu y cebo», «ministra y chichera». Y, por si fuera poco, el número de mujeres (123) comprometidas con los hechos idolátricos sobrepasa al de hombres (73) en el caso del pueblo de RECUAY¹⁵.

La presencia de la mujer resulta muy importante, ellas tuvieron rangos y espacios de poder representativos tan antiguos como el de los varones, desde épocas anteriores al incario, inclusive. Claro, estamos ante un proceso histórico de colonización, y de conquista de los espacios religiosos, distintos cultos prehispánicos estuvieron en persecución y declive. ¿La presencia de la mujer fue preponderante como ministra de los cultos ya en pleno proceso de conquista y evangelización en el mundo andino? A modo general, desde el Manuscrito, la mujer guardaba aún esa vital importancia, inclusive en tiempos difíciles como los fue el proceso de extirpación de idolatrías. Y hablamos de principios del s. XVII. Sospechamos que al menos en Yauyos, en esta región altoandina cercana a la ciudad capital de Lima, resultó muy probable.

Sobre ello, la participación de la mujer como ministra de los cultos y ritos prehispánicos, resulta de referencia obligada el texto de María Emma Mannarelli, en un estudio suyo sobre hechiceras en el siglo XVII. Mannarelli, citando a Mircea Eliade, registró un aporte vital para comprender y profundizar el papel de las mujeres en su rol de colaborar con la continuidad y supervivencia de prácticas prehispánicas. Las creencias andinas –aún iniciado el proceso de extirpación y cristianización de las distintas comunidades indígenas– tuvieron un rol preponderante, a saber:

Ciertamente, la asociación demonio-inca no fue una creación popular. Dentro de la tradición judeo-cristiana se tendió a identificar las supervivencias mítico-paganas con las prácticas satánicas [...]. Por ello, esta asociación debe considerarse como una construcción ideológica de los grupos dominantes. Los evangelizadores aplicaron el mismo esquema al afrontar el problema de la conversión de los pobladores andinos al cristianismo e insistieron en reforzar la relación entre las divinidades indígenas y el demonio [...]¹⁶.

Efectivamente, los extirpadores reforzaron el papel de divinidades demoníacas a los otrora grandes dioses andinos. Y, por ende, también aplicados a todas aquellas y aquellos intermedarios de cultos que estaban arraigados, que persistieron aún durante el siglo XVII.

15 Urbano, *La extirpación...*, p. XCIV.

16 María Emma Mannarelli, «Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII», *Revista Andina*, n.º 05 (1985), 147.

3.1. De dioses, guerreros y naturaleza

Entre los cuentos insertos encontramos uno en particular, que a nuestro parecer versa sobre los dioses *huacas*, y de su relación sobre los *miserables* hombres yungas. Aquí la universalidad andina refiere a un espacio sin tiempo contable, de alcance generalizador, de una narración universal. Los *huacas* referencian –evidentemente– a dioses anteriores a la conquista hispana. Los dioses andinos exponían abiertamente su poder y sus conductas, uno frente al otro, inclusive ante los hombres. Convivieron junto a los yungas, costeños, *miserables*, y dieron origen a muchos pueblos.

Existe una relación entre el dios local y el dios que viene de espacios distintos. El dios de su espacio, de sus comunidades afines, es su dios ordenador. En antonomasia, los pueblos ajenos, «yungas», poseyeron ese estatus de «miserables», no vivieron como sí lo hacían sus feligreses originarios. El mundo de dioses y hombres está definido como tales, los ajenos –en el Manuscrito, los «yungas»– debieron vivir entre los precipicios y las pequeñas explanadas, hasta que aprendieron a sembrar en las tierras «ya pequeñas, ya grandes»¹⁷.

Desde el Manuscrito, Paraicaca fue un dios temible para los hombres, en donde los encontraba los arrojaba de allí. Son mundos radicalmente distintos. No podemos sujetarnos a las relaciones de poder surgidas después de la conquista, tenemos que ir más atrás, a tiempos inclusive en el que los huacas incas aún no tenían la prevalencia en el mundo andino que les dio el emperador y conquistador Pachacútec (1400–1471 d.C.), hacia adelante. Pariacaca, como otros dioses, pertenecía a etapas más antiguas a la citada expansión.

Se vislumbra en el Manuscrito una estructura de poder divino, que influye en el orden de los hombres: de quien ordena y del otro que debe obediencia. Se inserta así una relación social y de gobierno importante, «al que por amor escogieran sus padres .»¹⁸. La pertenencia, como la identidad, son correspondencias exclusivas de las divinidades aquí descritas; los dioses andinos estaban regidos por el reconocimiento (*el amor*) de los padres. Un aspecto importante es también el de la temporalidad, un dios andino descrito en el Manuscrito puede existir antes, o al mismo tiempo junto a otros dioses, e inclusive nacer después al alumbramiento de sus propios hijos.

A modo de ejercicio abierto, sobre la pertenencia de los hombres hacia los dioses, en Yauyos, ¿se sintieron pertinentes más frente a los grandes dioses *hacedores* andinos, o más en relación frente a *sus dioses locales*? Aún, cuando hablamos de hombres y sus comunidades, la presente es una consulta pertinente en función a sus trajines, intercambios comerciales y progresivos sometimientos, no solo por otras etnias más poderosas; nos referimos también a sus dioses, ajenos a las comunidades originarias. Recordemos sino cómo en los grandes centros de dominio cretense, que a su vez fueron grandes centros de intercambio comercial, existieron en sus templos y palacios espacios de culto hacia divinidades, desde otras regiones¹⁹.

17 Arguedas, *Dioses...* 15.

18 Arguedas, *Dioses...*, 21.

19 Nuria Pombo, «Historiografía de la religión minoica», *GALLAECIA. Revista de Arqueología y Antigüedades*, n.º 25.

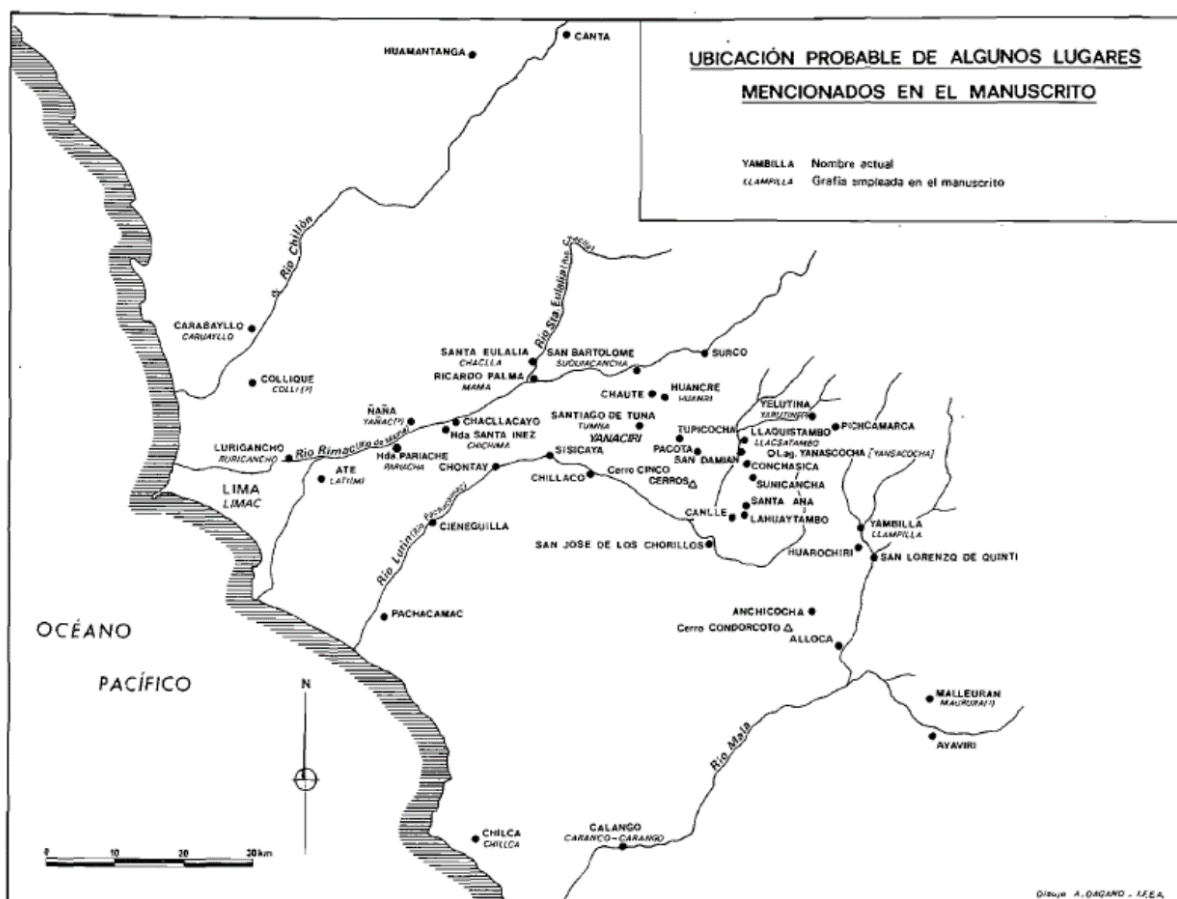


Figura 3. Ubicaciones probables de los lugares mencionados en el Manuscrito

Fuente: Taylor, *Ritos...*, 39.

Un indígena fuera de su comunidad, fuera de sus espacios de culto, hubiera sido entonces, por seguir la línea de reflexión, poco más que un expatriado; al estilo de los griegos clásicos, un paria. No tendría dioses a quien adorar y su mundo perdería sentido y orientación. Él y los suyos están de ya condenados.

Dicho de otro modo, a los dioses se los adoran, esta afirmación podría ser reiterativa. Pero valga su proposición, pues el rito para adorarles no solo está determinado en referencia a tal o cual dios en particular, también refiere necesariamente a la geografía de la religión. ¿Podría el espacio geográfico definir la existencia y continuidad de un Dios? En los Andes esta respuesta ameritaría reflexiones, que aquí solo corresponde plantearlas.

El Manuscrito nos manifiesta narraciones extraordinarias, desde muy antiguo, los hombres les rendían cultos, les adoraban, y también los escuchaban, hablaban... algunos

privilegiados eran sus interlocutores. Y aquellos internuncios, en función a la estructura de sus ritos, tuvieron predilección sobre determinados oficios de los hombres, quienes no tenían esos privilegios de *filiación divina*. Los maestros tejedores y orfebres del metal tuvieron una caracterización especial, ¿una división del trabajo entre los hombres enlazado con la divinidad o sus ministros? El texto describe muy claro sobre los maestros tejedores, ellos también adoraban y clamaban²⁰. Los tejedores, como los ministros prehispánicos, tuvieron una labor de conexión con el mundo de los dioses andinos, mucho más complejo de lo que hoy sopesamos.

3.2. De dioses y diosas en el mundo andino

Cuniraya Viracocha, un dios importante podía tomar apariencias fuera de su magnanimidad, podía inclusive hacerse pasar por un hombre muy pobre, un *miserable piojoso*²¹. Su poder como dios, y hombre, estriba en lo ciclópeo de sus acciones, de su enorme capacidad de crear grandes construcciones a favor del servicio agrícola. Como también, su poder de contener sabiduría. Fue un dios admirado por *huacas* y hombres. Los dioses andinos conversan, reconocen, se increpan, se avergüenzan; son dioses que no distan de la descripción homérica sobre los olímpicos. Por ejemplo:

La reunión se hizo en Anchicocha, donde la mujer vivía [...] dijo: «Ved hombres, poderosos jefes, reconoced a esta criatura ¿Cuál de vosotros me fecundó con su germen? Y preguntó a cada uno de ellos, a solas: «¿Fuiste tú? ¿Fuiste tú? Y ninguno de ellos contestó: *Es mío*». Y entonces, como CUNIRAYA VIRACOCHA, del que hemos hablado, sentado humildemente, aparecía como un hombre muy pobre, la mujer no le preguntó a él. «No puede ser un hijo de un miserable», la mujer no le preguntó a; porque este CUNIRAYA estaba rodeado de hombres hermosamente vestidos²².

Una vez descubierto Cuniraya Viracocha como padre de la niña, «Cavillaca alzó a su hija y corrió en dirección del mar»²³. El oro y el relámpago como símbolos del poder, los trajes *relampaguean*, los otros *huacas* se espantan, se retiran... y Cuniraya Viracocha pasó a entronizarse, a representar su verdadero papel de *hacedor de hombres*. Sobre la poca referencia a diosas andinas, resulta importante resaltar sus pareceres y libertades: sienten *asco* de otro dios (catalogado como *miserable*, por cierto), repulsión evidente ante tan indigna condición. Este término podría encerrar significantes mayores. Tanto Cavillaca como su hija, se convirtieron en grandes piedras de adoración al caer al mar de Pachacamac. ¿Se mantuvieron como islotes de culto por decisión de su procedencia étnica-política, o por su condición de divinidad en sí?

20 Arguedas, *Dioses...*, 23.

21 Arguedas, *Dioses...*, 16.

22 Arguedas, *Dioses...*, 25, 26.

23 Arguedas, *Dioses...*, 26.

3.3. De dioses y animales en el mundo andino

Poco después del recurso de origen, surge también las primeras pautas del rito, y aquí en Huarochirí –desde el Manuscrito– es posible rastrear un pedazo del mundo y cosmovisión andina, para los principios del s. XVII colonial. En sus narraciones estuvieron también presentes los animales como parte del mundo divino, bien como mensajeros, bien como personajes comparsa del panteón andino. Anotamos también que algunos ritos y cultos particulares, como, por ejemplo, la lectura de los intestinos de la llama, se pueden también rastrear en ritos locales como desde otros espacios andinos.

Animales como el cóndor, el puma y el halcón, por haber sido condescendientes con Cuniraya, en su búsqueda de Cavillaca, podrán alimentarse de «huanacos y vicuñas, o cualquier otro animal»²⁴. En cambio, animales como el zorro, el zorrino, y el lorito serán odiados y perseguidos por los hombres, andarán de noche, serán despreciados, vivirán padeciendo, por no haber ayudado al dios en su cometido. La situación será similar para con otros dioses menores, e incluso los propios hombres. Se debe tener muchísima precaución, sobre todo con aquellos capaces de inducir «el engaño a los hombres y pueblos»²⁵. Esta relación entre hombres y dioses, otra vez, es también cercana al del mundo antiguo clásico. Los dioses conviven junto a los hombres, e incluso, bajo la intermediación de determinados ministros fue posible *encontrarse* con ellos. Las relaciones de poder también están presentes, evidentemente aquellos con mayor poder local, no solo podían identificarse, sino inclusive *pactar* un encuentro entre el dios y los hombres, o, mejor dicho, entre los dioses y los hombres influyentes.

3.4. Sobre hombres muy antiguos y su geografía de la religión

Los mitos se vinculan necesariamente sobre una base histórica, cuya sustentación ya se perdió en su génesis mismo. La fuerza mágica o religiosa que lo refuerza contiene en sí una relación directa con la comunidad misma que lo originó, y del cual solo algunos de sus miembros, ministros y guardianes, tienen conocimiento extenso del mismo. Los *huacas* no tienen reparos en expresar sus pensamientos, aunque confían más en los animales que en los hombres que los rodean.

Hay una «confianza» divina ante la presencia de animales. Madre Lago (el mar) deseo y decidió «desbordarse, caer como catarata»²⁶. De ello solo se le avisó a la llama macho. El animal mismo enteró a su cuidador de los planes de Madre Lago, y este hombre cauto, *creyente*, decidió salvar no solo a su llama, también a los miembros de su familia. Cuando el sol desapareció hasta cinco días, el hombre conoció entonces la utilidad de las piedras morteros (*muchas*) y de los batanes, los hombres empezaron a comer en *esas cosas*. Una sección

24 Arguedas, *Dioses...*, 25.

25 Arguedas, *Dioses...*, 29.

26 Arguedas, *Dioses...*, 31.

de la lectura interesante: «... Las llamas de los cerros comenzaron ya a seguir al hombre»²⁷. Los hombres y animales pueden convivir en un mismo espacio: tierra abierta, campos, o en tiempos duros, en cuevas de montañas. Claro, solo aquellos hombres que no han perdido la capacidad de *escuchar* a los animales.

El contacto con los dioses es más cercano en espacios en donde se halle más cerca a los cielos, los dioses (en su gran mayoría) casi siempre morarán en las regiones en donde la humanidad no llega, o les es de muy difícil su acceso: «las montañas tienen un prototipo ideal en el cielo»²⁸. Para este trabajo aproximativo, como lo hemos propuesto, resulta muy difícil hallar la profunda significancia que trae consigo la desaparición del astro sol, registrado en una de las narraciones, pero sí podemos aproximarnos a sus consecuencias. En esos *días sin sol*, los hombres y animales pudieron convivir al interior de un mismo espacio: tierra abierta, campos; en tiempos duros, en cuevas de montañas.

Para una mejor comprensión de la génesis divina regional analizada, con su riquísimo contenido en cada uno de sus cuentos y mitos, aún nos falta mucho de compulsiva y heurística para su mejor comprensión. Los grandes centros de culto prehispánicos, el espacio geográfico en el que se encuentran, tienen hoy mucho por investigar: archivos, principalmente eclesiásticos; pero también su geografía, cerros, cerca de lagunas, entre otros. El universo andino necesita también ser leído geográficamente.

3.5. De dioses, hijos y sus mujeres: filiaciones divinas en los Andes

La relación de la mujer con el mundo y la actividad agrícola representa todo un itinerario vital a lo largo del Manuscrito de Huarochirí. Su presencia aquí –por su complejidad– la sostenemos en reflexión muy sucinta. No es este el espacio en donde podríamos medir la relación de la mujer con los grandes espacios de poder político y religioso prehispánicos. Aunque sí hay dos preguntas abiertas, y que aquí expresamos, en torno a la mujer al interior de las relaciones de poder. Un claro ejemplo es el mito en el que la diosa Cavillaca se «revela», distinto a su papel de «representación». Su figura se trastoca, va más allá, se celebra por parte de la comunidad, siendo su remembranza un motivo de socialización, despertando así un sentido *cooperativo* en la comunidad. ¿Se trató de un culto cuyo ministerio, expresiones de poder político religioso, fue principalmente ejercido por mujeres?

Por ejemplo, siguiendo el mito, una vez descubierto Cuniraya Viracocha como el padre de la niña, Cavillaca alzó a su hija y corrió en dirección del mar²⁹. El nacimiento de Pariacaca es solo el de uno de los distintos y diversos dioses de la mitología andina, anotamos que aún antes de su nacimiento, ya convivía junto con los hombres. En el Manuscrito, el tema temporal ciertamente no corresponde a nuestra percepción del sistema lineal occidental.

27 Arguedas, *Dioses...*, 33.

28 Eliade, *El mito...*, 08.

29 Arguedas, *Dioses...*, 26.



Figura 4. Reconstrucción del Camino Real colonial temprano

Fuente: Casaverde, Guido, «Definiendo la cronología relativa en los caminos: el camino del Pariacaca», *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 22, n. 2 (2017), 67.

Los hijos de los dioses no se pueden confirmar, solo asumirse como tales, en relación con el contacto que pueda tener aquel vástago con su dios progenitor. Ese es el caso de Huatyapacuri en relación con su padre Pariacaca. El alimento de los hombres míseros consistía en papas asadas en tierra calentada, acompañado de hierbas de lugar. Ello podía dar una relación del hombre con lo que comía. ¿Y de qué se alimentaban los dioses?

Expresiones desde la posición dominante. Esta última frase «del fruto del árbol», contiene una expresión evangélica que denotaría ya a estas alturas que el autor (¿autores?) tiene una importante connotación doctrinal cristiana, como también un conocimiento de las tradiciones orales y de origen histórico de la región de los Yauyos. Muy probablemente o se halle en contacto con los otros ancianos sabios del corregimiento, o era un exministro andino ya converso y muy solícito en despechase contra sus antiguas creencias.

4. Un poco de geografía divina y vida cotidiana

El modelo y división de los espacios, desde la ubicación hasta la posibilidad del diseño mismo de lo construido por los hombres, respondieron necesariamente a esa vinculación de aquellos hombres antiguos (prehispánicos en nuestro caso) para con su sociedad, sus cielos, y, principalmente, sus cultos. El poder en el mundo andino fue político y militar, sin duda, pero sobre todo religioso.

Habría que calibrar la importancia actual de la ciudad de Matucana, buscar los antiguos espacios físicos de asentamiento del otrora corregimiento de Huarochirí. Y a partir de allí, ir hacia atrás, hacia los tiempos anteriores a la Colonia. Se habla en el Manuscrito de hijos-jefes, siete en número. Y se habla de un último también hijo-jefe de nombre más telúrico, Pachachayro. ¿Cada uno de estos hijos-jefes tuvieron espacios de culto y ministerio en el antiguo Yauyos?

En esta sección del texto, particularmente nos encontramos ante una clara alusión de un rito prehispánico: un hijo del ayllu (familia o linaje), escogía a uno (no menciona si debe ser necesariamente designado, podría ser hereditario, de pertenencia a determinados ayllus, entre otros), y este iniciaba la fiesta en honor al dios, en tiempos «de Pascua» (Semana Santa). Los elegidos eran denominados «huacasas», quienes bailaban y cantaban no solo en ese momento, sino en otras ocasiones más durante el año. Debían traer (¿cargar?) un saco de coca muy grande. La danza entonces fue también parte importante entre los distintos ritos practicados aún para los albores del s. XVII colonial. ¿Fueron perseguidos también las danzas y los danzantes durante la extirpación de idolatrías colonial?

4.1. Los Yauyos y la vida cotidiana, los forasteros, los muertos y la alegría

Un trato singular del pueblo de los Yauyos es que no guardan diferencias, aún si sus mujeres se casaren con forasteros. Anotamos sí, aunque indirectamente, que el hombre del ayllu Yauyos tenía libertad para casarse con mujeres de otras etnias. ¿Podría tratarse de proyecciones demográficas? Muy distintos, por ejemplo, con el trato familiar endogámico de la etnia dirigente incaica cusqueña.

El rito de los Yauyos frente a sus muertos amerita una reflexión pertinente. Los muertos, en fiestas determinadas, eran llevados (¿cargados?) ante Pariacaca (huaca o templo),

«les servían comida»³⁰, «y haciéndoles comer, pasaban la noche [...]. Era sin duda un trato de afecto hacia el difunto, también religioso: le están llevando nada menos que frente a uno de los más importantes dioses regionales. Adoraban ofreciendo una cría de llama». (ítem): ¿habían desarrollado alguna diferenciación de clases entre los muertos de los dirigentes y los pobladores del común?³¹.

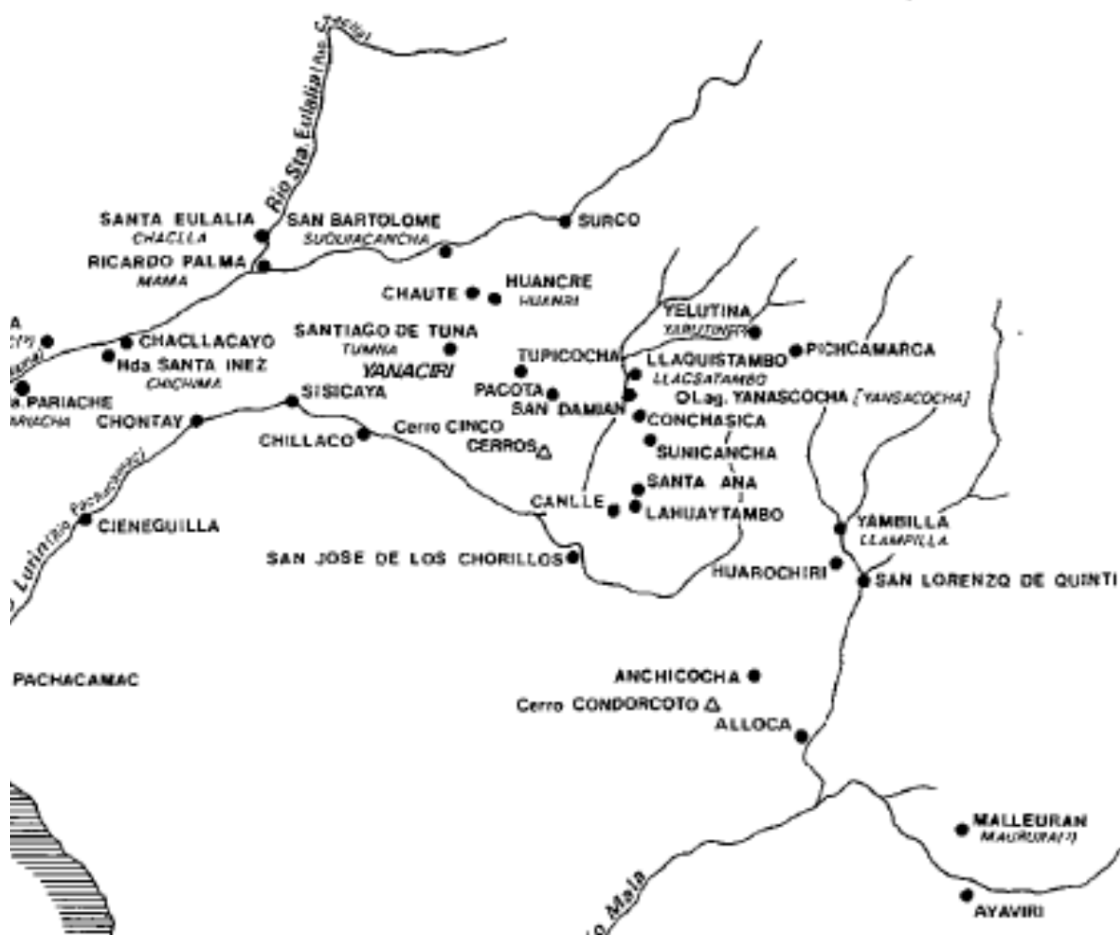


Figura 5. Detalle de los pueblos y comunidades en la ruta del camino real central

Fuente: Taylor, *Ritos...*, 39. Detalle.

El canto, la danza y la alegría eran también parte de la vida cotidiana de los Yauyos, el Manuscrito nos lo describe como Chanco³², siempre emparentado como parte del ritual

30 Arguedas, *Dioses...*, 67.

31 Taylor, *Ritos...*

32 Arguedas, *Dioses...*, 77.

de alabanza hacia la divinidad local, auspiciado por el panteón regional mismo. Aquí cabe también preguntarse, en torno a la participación en las danzas festivas, ¿fueron de carácter principalmente popular o específicamente de eventos y administración de los cultos y sus ministros?

A modo de conclusiones

Los habitantes de las comunidades indígenas coloniales de Huarochirí tuvieron como parte del espacio ritual de culto prehispánico, visitar espacios geográficos de carácter divino, como, por ejemplo, los cerros. En dichos espacios, el contacto con sus divinidades resultaba más efectivo, más cercano. Las rutas comerciales ciertamente fueron conocidas por los arrieros, tanto del lugar como externos, por ende, seguidas también por los extirpadores de idolatrías. Pero aquí cabe preguntar: ¿Quiénes los guiaron por caminos ignotos a los extirpadores hacia las huacas y centros de peregrinación y culto prehispánico? ¿Ayuda esta idea al fortalecimiento de la existencia de catequizadores conversos, sobre todo aquellos ministros, ahora bautizados? Aquellos tenían experiencias o cercanías con los cultos prehispánicos.

La relación de los conquistadores gobernantes incas en el Manuscrito no fue solo el del paso arrollador de sus ejércitos, que lo fueron, fue también el inicio de un complejo proceso de intercesión entre su cultura religiosa dominante y los cultos regionales que habrían de ser deudores de aquellos seres, a quienes sus dioses les brindaron la expansión y consolidación de su poder político y militar.

La diferencia política religiosa más evidente, sin dejar de ser compleja, entre el proceso de conquistas de etnias y grandes naciones sometidas por los reyes incas, era su eclecticismo. La conquista inca de una étnica, como la de Yauyos aquí descrita, no expresaba el fin del culto por parte de sus habitantes hacia sus dioses. Frente a los españoles, en cambio, fue totalmente distinto. La religión cristiana no aceptaba ninguna creencia, aún la de los sometidos, como parte de su verdadera religión. La fe en su Dios era única. Ello suele ser muchas veces considerado como complemento secundario, cuando no lo es, en absoluto.

Lo sagrado es sello de lo eficaz, de lo duradero. El breve gobierno temporal del Imperio inca lo fue también en lo cósmico-religioso, múltiples alianzas no solo políticas, sino sacerdotales e incluso interministeriales convivieron pertinentemente (y convenientemente) con las naciones, y sus divinidades, sojuzgadas. Las divinidades nacionales fueron también avasalladas por los dioses de los incas. Los dioses incaicos también fueron conquistadores. El papel de los catequizadores indígenas fue mucho mayor del que hoy en día sopesamos. Y más aún lo fue el de los antiguos practicantes o ministros de las *religiones idolátricas*, pues justamente los conversos eran quienes tenían mejores herramientas cognitivas y prácticas para ubicar y demoler los antiguos templos, sus ritos, y, sobre todo, desmoralizar a sus otrora creyentes.

Referencias

- Arguedas, José María. *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila. ¿1598?* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1966.
- Casaverde, Guido. «Definiendo la cronología relativa en los caminos: el camino del Pariacaca». *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 22, n.º 2 (2017).
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: EMECÉ Editores, 2001.
- Estenssoro, Juan Carlos. «El simio de Dios: los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 30, n.º 3, 2001): 455-474.
- Foucault, Michael. «Informe de cátedra “historia de los sistemas de pensamiento, 1978”». En *El discurso del poder*, editado por Oscar Terán, 233. México: Folio Ediciones, 1984.
- Griffiths, Nicholas. *La Cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- Jullien, François. *La identidad cultural no existe*. Madrid: Taurus, 2017.
- Mannarelli, María Emma. «Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII». *Revista Andina*, n.º 5 (1985): 141-155.
- Pombo, Nuria. «Historiografía de la religión minoica». *GALLAECIA. Revista de Arqueología y Antigüedades*, n.º 25 (2006): 347-358.
- Ramírez, Susan, *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- Taylor, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1987.
- Urbano, Henrique. *La extirpación de la idolatría en el PIRU (1621). Pablo Joseph de Arriaga de la Compañía de Jesús*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1999.