

LAS LUCHAS ONÍRICAS DE DON CRISTÓBAL: SUEÑOS Y SINCRETISMO RELIGIOSO EN EL MANUSCRITO HUAROCHIRÍ (SIGLO XVII. SIERRA CENTRAL, PERÚ).

THE DREAMLIKE STRUGGLES OF DON CRISTÓBAL: DREAMS AND RELIGIOUS SYNCRETISM IN THE HUAROCHIRI MANUSCRIPT (XVII CENTURY. CENTRAL HIGHLANDS, PERU).

Pedro Martín Favaron Peyón* <https://orcid.org/0000-0002-1985-1679>

Resumen

El presente artículo sondea la importancia epistemológica dada a los sueños por los pueblos indígenas de los mundos andinos, a través de la lectura hermenéutica del Manuscrito de Huarochirí. Para ello, se interpreta, principalmente, los capítulos 20 y 21 de este documento virreinal, en los que se cuenta acerca de las luchas oníricas de Don Cristóbal Choquecaxa contra los *huacakuna*. La lectura de este relato, así mismo, da cuenta de los procesos de transculturación y sincretismo religioso desatados por la implantación del sistema virreinal y por las campañas de extirpación de idolatrías. De esta manera, la narración de Don Cristóbal manifiesta, de manera implícita, la subsistencia de ciertas dinámicas básicas de las racionalidades ancestrales (en abierta oposición a las exigencias clericales) bajo la adopción y conversión al cristianismo.

Palabras Clave: Epistemología indígena – sueños y visiones – sincretismo religioso – cristianismo indígena andino – archivo virreinal andino – narrativas heterogéneas

Abstract

This article explores the epistemological importance given to dreams by the indigenous peoples of the Andean worlds through a hermeneutic reading of the Huarochirí Manuscript. To this end, it mainly interprets chapters 20 and 21 of this viceregal document, which tells Don Cristobal Choquecaxa's dream struggles against the Huacas. The reading of this account also reveals the processes of transculturation and religious syncretism unleashed by the implementation of the viceregal system and the campaigns to extirpate idolatry. In this way, Don Cristóbal's narrative implicitly manifests the subsistence of particular fundamental dynamics of ancestral rationalities (in open opposition to clerical demands) under the adoption and conversion to Christianity.

Keywords: Indigenous epistemology - dreams and visions - religious syncretism - Andean indigenous nations - Andean colonial archive - heterogeneous narratives

Fecha de recepción: 11-10-2022 Fecha de aceptación: 15-12-2023

1.

Los sueños parecen haber ocupado un lugar preponderante en las prácticas visionarias de los sabios precolombinos. No en vano, el arte del saber soñar es varias veces mencionado en los apuntes proto-etnográficos del cronista indígena Felipe Guaman Poma (1534-1615), cuando comenta acerca de las “hechicerías” amerindias. El escritor andino afirma que, en general, “los indios del tiempo del Inga y de este tiempo” son “abusioneros”, ya que “creen en los sueños” (1993a:212): aunque Guaman Poma descalifica estas prácticas como abusiones (superstición e idolatría), para la epistemología indígena los sueños no son caprichos fantasiosos ni manifestaciones de deseos reprimidos, sino herramientas válidas para acceder a diferentes conocimientos y vincularse con entidades y mundos suprasensibles. Desde la perspectiva de los sabios indígenas y de los médicos visionarios de los mundos andinos, el alma del soñante (o un fragmento de

ella, al menos), se desprende del cuerpo y se desplaza con libertad, ajena a las constricciones de la materia, por otros espacio-tiempos (*pachakuna*). Durante estas experiencias oníricas (siempre siguiendo las racionalidades indígenas), las personas, y, principalmente, aquellos que han sido iniciados en los saberes ancestrales, son capaces de realizar determinadas acciones trascendentes: por ejemplo, llegar a un diagnóstico sobre determinada enfermedad, conversar con un ser poderoso (con un *huaca*¹, por ejemplo, o, en la versión más sincrética de nuestros días, un santo católico o el mismo Jesús) y pueden también anticipar sucesos potenciales o futuros. En el extenso libro-carta de Guaman Poma (*Nueva corónica y buen gobierno*), es esta función oracular y

¹ Dueño espiritual de un territorio y animador de los seres que gozan de su protección.

profética, la que es resaltada con más empeño². Sin embargo, a pesar de esta inclinación del escritor indígena por destacar los augurios, esta no es la única facultad que la perspectiva ancestral atribuye a los sueños.

La importancia de la epistemología onírica para las naciones indígenas de los mundos andinos, así como su relación con el diagnóstico de enfermedades y la adquisición de conocimientos trascendentes, también aparece documentada en el famoso e ineludible *Manuscrito de Huarochirí*, de forma particularmente presente en el Capítulo 5. Esta sección del documento virreinal, relata la historia de un hombre pobre, llamado Huatiacuri, quien, gracias a una revelación onírica, llega a descubrir la causa de la enfermedad de un poderoso gobernante, conocido como Tamtañamca; y es también durante el sueño que encuentra el método con el que puede curarlo. Mientras andaba en un peregrinaje desde el mar hacia la sierra, en un cerro de Cieneguilla, Huatiacuri soñó con dos zorros (*atoqkuna*), uno de arriba (*hanan*) y otro de abajo (*hurin*), que se pusieron a conversar, contándose los sucesos de sus regiones. De esta manera, Huatiacuri se enteró que Tamtañamca, quien se hacía adorar por sus seguidores, había enfermado debido al adulterio de su mujer: la transgresión sexual provocó que dos serpientes y un sapo de dos cabezas se instalasen en su casa; esos seres nocivos (*supaykuna*) le succionaban su aliento vital. Para curarlo, Huatiacuri debía quemar la casa y matar a los animales parasitarios. Este fragmento del relato da cuenta de que el sueño permite al ser humano, mediante un ejercicio acrecentado de la percepción, entrar a un espacio-tiempo (*pacha*) distinto al que se vive en la vigilia, en el que es posible percibir el lenguaje de los zorros (y de otros seres vivos) como si se tratase de la propia lengua humana (*runa simi*). Los posteriores sucesos del relato comprobarán que las revelaciones oníricas fueron ciertas y efectivas, ya que Huatiacuri sanará a Tamtañamca de su enfermedad.

Este capítulo no es el único del *Manuscrito* que da cuenta de la importancia visionaria de los sueños para las ontologías y epistemologías amerindias de la antigua región de Huarochirí. Incluso, es posible que, para profundizar en estas concepciones sobre lo onírico, el relato que transcurre entre el capítulo 20 y 21, sea incluso más completo y necesario. Se trata de “la historia de Cristóbal Choquecaxa, indígena de Huarochirí convertido al cristianismo que relata su victoria ante la tentación de retornar a la idolatría” (León-Llerena 2007:38). Este relato se muestra especialmente relevante,

2 “Cuando sueñan urunina dicen que han de caer enfermos y cuando sueñan ande chico llo y auychau y de chiuacoc, dicen que han de reñir; cuando sueñan acuyuraqui mayuta chacata chinpani, inti quilla uanun; dicen que ha de morir su padre o su madre; cuando sueña quiroyimi lloccin, que ha de morir su padre o su hermano; llamata nacani, lo propio; cuando sueñan rutuscancani canique, que ha de ser viuda. Moscospa yana pachauan pampascam cani, callampatam riconi, zapallotam paquini moscuypi, en estos sueños, abusiones, creían que habían de morir ellos, o sus padres o madres, o los dichos hermanos, o en vida habían de partirse en tierra cada uno, o ausentarse” (Guaman Poma 1993a:212).

ya que el eje central de la acción es “una batalla ritual que ocurre repetidas veces en el espacio de un sueño” (León-Llerena 2007:38). La interpretación, sin embargo, no solo servirá para ahondar sobre los atributos oníricos dentro de las racionalidades indígenas implícitas en los relatos recogidos por el *Manuscrito*; a la vez, permitirá sondear los complejos procesos de transculturación y conversión religiosa que experimentaban las naciones de la región, bajo la presión del sistema virreinal a principios del siglo XVII y las campañas de extirpación de idolatrías llevadas a cabo, desde 1608, por el sacerdote cusqueño Francisco de Ávila. Esta narración manifiesta las idas y venidas, las rupturas y continuidades, implícitas en esta batalla por la fe que tenía lugar al interior del alma de los pobladores de Huarochirí. La interpretación del relato evidencia que el proceso de conversión religiosa no fue algo inequívoco ni siguió una progresión lineal y cancelatoria de lo anterior; es decir, que la adopción del cristianismo no significó, necesariamente, el abandono de las racionalidades indígenas ni de las formas precolombinas de entender lo sagrado. Al menos, no del todo, ya que algunos substratos ancestrales pudieron persistir bajo el mascarón del santoral católico; y si bien este método de supervivencia tiene que haber afectado los fundamentos mismos de las prácticas visionarias y rituales indígenas, la persecución cristiana no extirpó algunas de las íntimas raíces espirituales, como hubieran tal vez querido los sacerdotes más celosos.

Para realizar esta interpretación, se recurrirá, en primer lugar, a una breve interpretación lingüística y antropológica sobre lo onírico, como categoría epistémica en el *Manuscrito*. Luego, se señalará el contexto social e histórico en el que se enmarca la redacción de este documento virreinal. Se pondrá especial atención a la campaña de extirpación de idolatrías llevada a cabo con rigor por Francisco de Ávila, pero también los puntos de laxitud evangélica, que permitieron los entrecruzamientos entre la ritualidad precolombina y el santoral católico. A continuación, la lectura hermenéutica se centrará en las narraciones sobre las luchas de Don Cristóbal Choquecaxa contra los *huaca* andinos; y se señalará cómo estos relatos, que Don Cristóbal contaba a su pueblo de manera oral, sirvieron tanto para asentar su propio prestigio como curaca, como para validar los poderes del Dios cristiano. Finalmente, se reflexionará sobre cómo el *Manuscrito* da cuenta de la continuidad de ciertas racionalidades amerindias, a pesar de la adopción de imágenes y nociones de la prédica sacerdotal. Esta interpretación literaria se sustenta en un conocimiento etnográfico mayor sobre la religiosidad andina y la importancia de los sueños en las prácticas visionarias de la medicina indígena.

2. La reducción y la extirpación

Las resonancias semánticas del quechua en el que fue escrito el *Manuscrito* parecen connotar la relación entre los

sueños y la adivinación. Según Gerald Taylor (1987), posiblemente el más importante traductor y estudioso de este documento virreinal, la palabra *musyacoran* aparece en el *Manuscrito* utilizada, en repetidas ocasiones, con el sentido general de “adivinar, presentir algo”; el erudito y quechuólogo agrega que “la raíz lexical mus- corresponde a la idea de cognición inmediata, inspirada, transmitida a veces por una visión o un embrujamiento. La encontramos en musco, (/musqu/), que generalmente se traduce por soñar” (315). En términos indígenas, soñar (*musquy*) no es lo mismo que dormir (*puñuy*), aunque estén comúnmente entrelazados; el que duerme relaja su cuerpo, para que su alma pueda, en el desplazamiento onírico, “entrar en contacto con seres no-humanos y conocimientos” (Salomon 1998:12 [traducción del autor]). Las asociaciones amerindias entre sueños, intuiciones, ritualidad y ejercicios trascendentes de la percepción, así como el lugar fundamental que las revelaciones oníricas ocupaban en las prácticas visionarias de los pueblos indígenas, no pasaron desapercibidas para los sacerdotes católicos. Las campañas de extirpación de idolatrías querían colonizar la mente, el imaginario, el fervor y el alma de las naciones originarias; y se consideró necesario extirpar de raíz todas las prácticas rituales que permitían una vinculación con los *huacakuna*. Por lo tanto, resultaba fundamental convencer a los indígenas de que los sueños eran meras supersticiones y prácticas propios de falsificadores y “abusioneros”. Los curas extirpadores quisieron negar su validez epistemológica; afirmaban que las revelaciones oníricas no tenían ningún valor para acceder a un conocimiento verdadero y que, en todo caso, eran embustes satánicos: “A partir del tercer concilio eclesiástico de Lima, a finales del siglo XVI, los discursos y prácticas de evangelización insisten en la invalidez de los sueños” (León-Llerena 2007:39). A pesar de que las narraciones sobre revelaciones oníricas ocupan un lugar importante en el Antiguo Testamento (recuérdese, por ejemplo, los sueños de Jacob o la facultad de su hijo José para interpretar los sueños), la Iglesia negó las propias raíces visionarias del judeo-cristianismo en su afán por combatir la ritualidad indígena.

En la época de redacción del *Manuscrito* (entre el primer y segundo decenio del siglo XVII), la región de Huarochiri atravesaba una profunda reorganización social, bajo la implantación y expansión de la administración virreinal. Desde finales del siglo anterior, sobre todo a partir de las reformas planteadas por el Virrey Toledo (1515 – 1582), los *ayllukuna*³ de la región, quienes antes habitaban en distintos pisos ecológicos, fueron reubicados en “reducciones”, delimitadas a un espacio concreto y controladas “por los colonizadores (sobre todo para fines de evangelización y tributación)” (León-Llerena 2007:37). En 1608, el entonces doctrinero de la región, Francisco de Ávila, luego de haber sido acusado ante la curia de la Ciudad de los Reyes (Lima) por algunos

curacas (debido a su violencia y a la excesiva explotación de la mano de obra indígena), decidió lanzarse en una rigurosa campaña de extirpación de idolatrías⁴. Su empresa tuvo el respaldo del recién llegado arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, así como del celo extirpador de la Compañía de Jesús. La iglesia de ese tiempo reconocía que, hasta entonces, la prédica y el combate contra las prácticas rituales indígenas eran insuficientes, lo cual había dado lugar a “una educación cristiana inacabada e incluso confusa” (León-Llerena 2007:35). El proceso comandado por Ávila, nombrado Juez de Idolatrías, tuvo un temperamento violento. En el *Manuscrito* se habla explícitamente de la ruptura de objetos que se consideraban sagrados o la destrucción de lugares de culto. Ávila se presentaría en Lima trayendo consigo una gran cantidad de “ídolos”, momias y “hechiceros” prisioneros. Su campaña buscaba, a toda costa (y como el mismo sacerdote pronunció en un discurso dado en latín en la ciudad de Lima, con ciertos excesos teatrales), extirpar y arrancar “de los corazones de los indios esa hueca y falsa religión de ídolos y demonios” (Acosta 1987:590).

El talento de Ávila para descubrir los lugares sagrados, y para lograr que los oficiantes de los cultos confesasen y describieran sus rituales, impresionó a sus contemporáneos. No en vano, terminó siendo considerado una autoridad en la materia. “¿Cómo había desarrollado Ávila esta sospechosa intuición y habilidad para la persecución idolátrica que lo hacía aparecer a los ojos del arzobispo como un hombre excepcional e imprescindible en la lucha contra la religión indígena?” (Acosta 1987:595). El sacerdote cusqueño gozaba, sin duda, de una sólida formación universitaria y una indiscutible sagacidad intelectual; su conocimiento del quechua y su temprana familiaridad con los pueblos amerindios, explicarían, al menos en parte, su eficiencia extirpadora. Tenía, además, una valiosa red de colaboradores indígenas, entre quienes se encontraba el propio redactor del *Manuscrito*; y entendió que, para lograr su cometido, debía “comprender los mecanismos de la memoria indígena y de la tradición” (León-Llerena 2007:36). Es posible que el gran secreto de Ávila fuese el propio *Manuscrito*: las narraciones recopiladas le donaron la información necesaria para encontrar los lugares de culto, los objetos sagrados y conocer a los oficiantes⁵. “Este no deja de ser un gesto claramente paradójico, pues los evangelizadores preservaron para la historia y en la escritura muchos elementos de la cultura indígena que hoy son

3 *Ayllu* puede traducirse como familia, comunidad, parentela, etnia o nación.

4 El libro *la Nueva Corónica y buen gobierno*, de Felipa Guaman Poma de Ayala, ha dejado un pequeño fresco de la crueldad del “doctor Ávila, visitador del obispado de la ciudad de Los Reyes”. A quien decidía interrogar, “le ata en el cuello con una soga, y en la mano una candela de cera, y así dice que anda en procesión”. Y dice que a quienes dicen ser cristianos, igual “le manda a subir en carnero blanco y allí dice que le da muchos azotes hasta hacerle caer sangre a las espaldas del carnero blanco, para que parezca la sangre del pobre indio, y con los tormentos y dolores dice el indio que adora al ídolo uaca antiguo” (1993:898).

5 Aunque Ávila nunca reveló la existencia del *Manuscrito*, es evidente que “la narración mitológica se convirtió en una inapreciable ayuda para Ávila, sirviéndole de guía en sus visitas” (Acosta 1987:597).

a veces los únicos documentos primarios disponibles para el investigador” (León-Llerena 2007:36). El hecho de que el *Manuscrito*, que brinda una información tan valiosa sobre las tradiciones orales y las prácticas rituales de las naciones de Huarochirí, naciera, precisamente, motivado por la lucha que Ávila y sus aliados desplegaron contra las prácticas sagradas, interpela a los actuales lectores del documento.

Sin embargo, los éxitos y violencias desplegados por las campañas de extirpación no fueron lo suficientemente rotundos y definitivos como para marcar una ruptura tajante con las racionalidades indígenas y las ritualidades precolombinas. A pesar de que para esa época es posible que los sacerdotes ya hubiesen bautizado a tres generaciones indígenas, muchas de las antiguas prácticas y de las cosmogonías ancestrales continuaban vigentes (ya sea practicadas de forma directa, por oficiantes que aún hacían ofrendas a los *huacas*, o sobreviviendo más o menos ocultas bajo el santoral y las celebraciones católicas). El mismo *Manuscrito* señala, con meridiana claridad, como muchas veces los propios curacas y autoridades locales buscaron proteger “la práctica de los rituales indígenas”, tratando de hacerlos “coincidir con celebraciones cristianas” (Acosta 1987:577). Incluso el celo de muchos curacas de la época era un tanto laxo. El propio Ávila, hasta antes de lanzarse en su violenta campaña de extirpación, parece haber mostrado una actitud más permisiva frente a la ritualidad indígena, de la que llegó incluso a beneficiarse de forma personal: es sabido, por ejemplo, que al principio consentía “que el día de Todos los Santos [los indígenas] acudieran a sus *mallquis* [momias de sus ancestros], a depositar dinero y productos sobre ellos que él mismo tasaba y después recogía” (Acosta 1987:572). Esta actitud de algunos sacerdotes, expresamente opuesta a las consignas del *Tercer Concilio Limense* (1582-1583), eran muchas veces admitidas por las ganancias que proveían.

No pocos religiosos cristianos se aprovecharon de las esmeradas atenciones con las que, en tiempos precolombinos, los pueblos agasajaban a los sabios y oficiantes de los cultos a los *huacakuna*: como si fueran una nueva casta de sabios del tipo ancestral, que venían a reemplazar a los antiguos especialistas y oficiantes (a los que acusaban de hechiceros e ilusionistas), muchos religiosos se hacían tratar con las mismas consideraciones que sus predecesores amerindios. “Igualmente es sabido que los indios ofrecían a veces a modo de primicias de sus productos a algunos de sus seres sagrados, lo cual pudo servir de precedente a los curacas para las recolecciones que hacían en las mismas chacras” (Acosta 1987:577). Cuando se estudia la biografía de Francisco de Ávila, se descubre que, en efecto, él mismo llevaba a cabo estas prácticas, por lo menos hasta que fue acusado por los indígenas y, por eso mismo, se encendió su fervor por la extirpación. Estas situaciones paradójicas dan cuenta de las complejidades de la sociedad virreinal y de los procesos de

transculturación desatados por la presencia hispánica: debido a que varios curacas de la época se apoyaban “en ritos, costumbres y mecanismos de origen prehispánico, que ahora servían a sus intereses”, contribuyeron a que las naciones originarias “conservaran sus hábitos” (Acosta 1987:578). De esta manera, los sacerdotes más laxos conseguían indudables beneficios económicos, al mismo tiempo que los pueblos indígenas podían perpetuar, al menos en parte, sus prácticas ancestrales; se trataba, sin duda, de un acuerdo tácito y de una fina negociación de poderes que permitió que las cosmogonías indígenas se mantuvieran en el tiempo⁶. La precaria implantación del cristianismo, hacía que el retorno a las prácticas rituales, de una manera más abierta, fuese una posibilidad latente. Solo hacía falta algo que desencadenara la duda de la población en la eficacia protectora de la nueva fe, para que muchos volvieran su mirada a las enseñanzas ancestrales y recurrieran a ellas en busca de consuelo, salvación y esperanza:

27. En la época en la que un cierto Padre Cristóbal de Castilla se encontraba aquí en esta *reducción* y el curaca era Don Gerónimo Canchogumán, como [los dos] aborrecían estas cosas, [la gente] ya no celebraba este culto. 28. Pero, hace tiempo, cuando hubo la gran [epidemia de] sarampión, volvieron a practicar todas las formas de culto. 29. El curaca, como si creyese que [la epidemia] había sido enviada [por Llocllayhuancupa], ya no les amonestaba cuando bebían en el *purum huasi* (Taylor 1987:301).

Este fragmento relata como, con la ayuda de un curaca converso, el Padre Cristóbal de Castilla había logrado alejar a muchos pobladores de las prácticas rituales de sus ancestros. Sin embargo, cuando llegó a la región la epidemia de sarampión, la gente se volcó a los cultos antiguos para buscar protección frente a la enfermedad y sanación. De forma acorde con las cosmogonías precolombinas, los pobladores interpretaron que el sarampión era una plaga enviada por el *huaca* Llocllayhuancupa, como castigo (provocado, muy posiblemente, por el olvido de las enseñanzas legadas por los ancestros). Y, por algún motivo (que el texto no sugiere), no se consideró que los ritos cristianos pudieran brindar protección frente a la plaga. Presa del miedo ante la enfermedad (y tal vez poseído por sus propias dudas internas) el curaca Don Gerónimo no intentó convencerlos de continuar en su apego al cristianismo ni los sancionó por retomar sus antiguos ritos. Él mismo parecía estar convencido de que el *huaca* había enviado la enfermedad. El fragmento citado da cuenta de que, en la época de redacción del *Manuscrito*, aunque el prestigio de los *huacakuna* había menguado, de ningún modo se había cancelado su recuerdo; por el contrario, los *ayllukuna* de la región seguían considerándolos

6 “Así se comprende que esta situación pudiera sostenerse durante años sin ocasionar conflictos, en tanto que los intereses de una u otra parte no se vieran afectados profundamente” (Acosta 1987:578).

seres poderosos y capaz de castigarlos. Haber abandonado los cultos ancestrales a favor del cristianismo les provocaba remordimiento. Y si bien la entrada de los conquistadores y la caída de la confederación del Tawantinsuyo, había demostrado, ante los ojos indígenas, el poder del Dios cristiano y de sus santos, de ninguna manera eran pensados, por estas naciones, como los únicos seres con fuerza espiritual y capacidades extraordinarias. Podría decirse que en la época, persistía un campo abierto en el que ambas ritualidades (la católica y la ancestral) todavía tenían que demostrar cuál era la más poderosa y eficiente, para así prevalecer y conseguir derrotar (quitar el poder y el prestigio) a la otra. El espacio en el que esa batalla tenía lugar no solo era el mundo exterior, en el que los extirpadores quemaban momias, *kipus* y destruían los santuarios; es posible que el principal terreno en el que esa lucha tenía lugar era la psique colectiva y el alma de las naciones indígenas.

3. La batalla onírica por el alma indígena

La información recopilada en el *Manuscrito*, así como otras con las que pudiera contar Ávila, provenía de “personas de su confianza en la comunidad indígena que le sirvieran de delatores” (Acosta 1987:597). Uno de ellos fue Don Cristóbal Choquecaxa, hijo de un curaca local, quien llegó incluso a ser protagonista de algunos de los relatos incluidos en el *Manuscrito*. Sobre este líder local, el *Manuscrito* afirma que “vivía desde pequeño muy correctamente puesto que su padre también odiaba mucho a estos *huacas*” (Taylor 1987:303). Esta frase nos indica que, para el escritor del *Manuscrito*, vivir “correctamente”, de forma legítima (*allin*), ya no consistía en seguir la ritualidad y las enseñanzas de los ancestros, sino que, debido a la resemantización de las categorías vitales producida por la prédica sacerdotal, el buen vivir implicaba adoptar el cristianismo e ignorar el poder de los *huacakuna*. Don Cristóbal no heredó el curacazgo de su padre; su posición mejoraría, sin embargo, gracias a su colaboración constante con Ávila. Fue Don Cristóbal quien, según el propio testimonio del sacerdote, “le reveló las prácticas religiosas indígenas, en agosto de 1608, cuando iba camino de la doctrina de Huarochirí a predicar en la fiesta de la Asunción” (Acosta 1987:580). Se trataría, entonces, de un colaborador que cumplió un papel preponderante desde el inicio la campaña de extirpación. La confesión de Don Cristóbal, permitió al sacerdote conocer los ritos de Pariacaca y Chaupiñamocc. Es muy probable que, Don Cristóbal, intuyera una oportunidad de asentar su prestigio en la región adoptando el cristianismo y combatiendo las prácticas de sus ancestros.

El *Manuscrito* nos cuenta que el padre de Don Cristóbal, a pesar de haber vivido cristianamente por muchos años “en el momento de morir, engañado por el demonio, cayó en este pecado (la idolatría). 37. Engañado por varios hombres ancianos y diabólicos, cuando estaba a punto de morir, se

confesó [según los ritos gentílicos]” (Taylor 1987:303). Siguiendo el consejo de los sabios (a los que el *Manuscrito* denigra, llamándolos ancianos “diabólicos”), el viejo curaca permitió que los miembros de su *ayllu* retomaran el culto al *huaca*. Cuando murió, fue sustituido en el cargo por Juan Sacsalliyua, a quien el *Manuscrito* acusa de ser oficiante de los *huacakuna*⁷. “¿No es fácil deducir que Choquecaxa podía sentir cierta animadversión hacia quien había sucedido a su padre y, al tiempo que lo delataba, podía estar buscando ascender en la escala social?” (Acosta 1987:599). No cabe duda de que, en el contexto político y social de la época, las motivaciones para la conversión al cristianismo y para tomar la decisión de colaborar con la extirpación, eran complejas. Francisco de Ávila, como otros curas virreinales, supo sacar partido de las divisiones y de las luchas de poder al interior de las comunidades.

Pero la prevalencia de un curaca, desde la perspectiva indígena, no podía ser solo legitimada por sus alianzas políticas con los curas españoles, por más importantes que estas fuesen para su enriquecimiento material y para afianzar su autoridad; era necesario, asimismo, respondiendo a las racionalidades precolombinas subyacentes al gobierno interno de las nuevas “reducciones”, dar cuenta ante los miembros del *ayllu* de la propia fuerza espiritual y de los vínculos que, el aspirante al cargo de liderazgo, mantenía con los mundos suprasensibles. Un curaca, en términos ancestrales, era una persona que había recibido la bendición y la fuerza de los *huacakuna*; el influjo de los Dueños espirituales del territorio permitía a un líder antiguo alcanzar prosperidad, forjar alianzas y defender a su *ayllu* de los enemigos y guiarlos con sabiduría. Y es justamente esto lo que procuraba demostrar Don Cristóbal, dando a conocer el testimonio sobre sus batallas espirituales con los *huacakuna* (además de aparecer en el *Manuscrito*, el curaca relataba sus hazañas oníricas de forma pública y oral). La narración cuenta que después de la muerte de su padre, también Don Cristóbal trató de ser “engañado por estos mismos ancianos diabólicos” (Taylor 1987:305), oficiantes del *huaca*. Estas intrigas causaron que tuviera un encuentro con Llocllayhuancupa. Al parecer, Don Cristóbal se enamoró de una muchacha que era hija “del sacerdote de este demonio” (Taylor 1987:307); y, cuando fue a la casa de la joven, fue increpado e intimidado por el *huaca*:

Una noche don Cristóbal fue a la casa de este Llocllayhuancupa donde moraba su enamorada; ya había abandonado [el culto de] este *huaca* y ni se acordaba de él. 44. Así, cuando llegó a la casa [de su enamorada], como tenía ganas de orinar, entró en la casita en ruinas [que había sido el santuario del huaca(?)]. 45. Entonces, desde el interior de ese sitio, donde ahora han puesto

7 “31. /Sabemos que,/ después, cuando Don Gerónimo murió y Don Juan Sacsalliyua asumió las funciones de curaca, como el curaca mismo era huacsa, toda la gente empezó a celebrar de nuevo sus antiguas costumbres frecuentando [los santuarios de] Llocllayhuancupa así como [de] Macahuisa, velando hasta el amanecer y bebiendo” (Taylor 1987:301).

una *cruz*, (el demonio hizo aparecer ante sus ojos [una luz deslumbrante] semejante al reflejo de un *plato* de plata, que tocado por los rayos del sol, ciega los ojos humanos). 46. Viéndola [Don Cristóbal] casi cayó al suelo. 47. Entonces, rezando el Padre Nuestro y el Ave María huyó hacia el pequeño *aposeno* donde vivía la mujer. 48. Nuevamente, [Llocllayhuancupa] hizo brillar [esta luz deslumbrante] tres veces mientras [Don Cristóbal] estaba a medio camino [entre la casa en ruinas y la casa de la mujer]. 49. Al llegar [Don Cristóbal] al *aposeno* [de la mujer], de nuevo [Llocllayhuancupa hizo brillar la misma luz] tres veces y también [cuando Don Cristóbal ya estaba en el interior la hizo brillar] de nuevo tres veces delante de [la casa(?)]. 50. En total, hizo brillar esta luz nueve veces. 51. Muy grande fue su miedo al ver a este demonio hacer brillar tantas veces [esa luz deslumbrante] (Taylor 1987:305-307).

Según el relato, Don Cristóbal orinó en el antiguo templo dedicado al *huaca*, lo cual fue una ofensa, una transgresión de los comportamientos rituales que deben seguirse en un lugar sagrado. El recinto había tratado de ser “exorcizado” de la presencia del *huaca* y cristianizado mediante la implantación de una cruz. El *huaca* es llamado *supay* por el escritor del *Manuscrito*, resaltando así su condición de cristiano; la palabra *supay* (cuyo sentido precolombino no resulta fácil de definir), pasó a significar “demonio” en el quechua virreinal, y es así como se usa en el *Manuscrito*, dando cuenta de la resemantización de la lengua ejercida por los misioneros. Irritado por la acción transgresora de Don Cristóbal, el *huaca* se manifiesta ante él como un resplandor; y bajo esa forma lo persigue, incluso cuando Don Cristóbal ya había salido del recinto, atemorizándolo y provocándole un estado de angustia que lo hizo perder el equilibrio (estuvo a punto de tumbarlo al suelo). Además de ello, “[el demonio (?)] silbaba muy fuerte” (Taylor 1987:307), incrementando sus temores. Don Cristóbal trató de defenderse rezando plegarias cristianas, lo que revela una concepción de la oración como arma de lucha espiritual contra el “*supay*”. La respuesta del *huaca* ante las oraciones cristianas fue aún más fuerte e irritada:

56. Haciendo zumbar los oídos, parecía que, en su deseo de vencer a Don Cristóbal, iba a destruir la casa también. 57. Así, gritando muy fuerte todas las oraciones que sabía, éste adoró a *Dios* nuestro señor y recitó repetidas veces la *doctrina* desde el comienzo hasta el fin. 58. Creyendo que no iba a salvarse de ninguna manera, como ya había pasado la media noche y el demonio continuaba persiguiéndolo sin darle tregua, gritó a Nuestra Madre Santa María diciéndole: “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; éste no podría ser *dios*; éste no podría hacer

nada bueno. Tú, que eres mi única reina, sálvame de este peligro; intercede con tu hijo, mi Jesús, para que me salve de las manos de este demonio malo”. Así le gritó llorando y sudando a nuestra madre la *virgen* y nuestra única reina. 59. Cuando acabó, *rezó* en *latín* el *Salve regina mater misericordia[e]*. 60. Cuando ya había llegado a la mitad [del rezo], ese demonio nefasto y malo haciendo temblar la casa dio un graznido estridente y salió [en forma de] lechuza. 61. En ese mismo momento fue como si amaneciese (Taylor 1987:309-311).

El *huaca* luchó contra la fuerza espiritual de las oraciones de Don Cristóbal, mediante un zumbido que hizo tambalearse los propios cimientos de la casa en la que se encontraba. Como respuesta a estas amenazas, Don Cristóbal rezó con mayor intensidad y fuerza. Se trató de una verdadera confrontación espiritual, una lucha de poder entre el *huaca* y las oraciones de Don Cristóbal (semejante a los enfrentamientos entre dos brujos o sabios rivales). Llevado al límite de sus resistencias por los ataques del *huaca*, Don Cristóbal recurre, lleno de fervor, con lágrimas y sudor, a la Virgen María: aunque reconoce ser un pecador, que en el pasado adoró al *huaca*, pide su asistencia para no morir en la batalla. Don Cristóbal reza en latín, como si la lengua arcana fuese portadora de una suerte de poder mágico (superior a la fuerza espiritual del castellano); y, en efecto, esta oración hizo huir al *huaca*: convertido en lechuza lanzó un graznido estridente, a manera de maldición. Entonces llegó la madrugada; la salida del sol anunció el triunfo de las oraciones cristianas sobre el *huaca* “*supay*”, asociado, desde entonces, a las tinieblas y a lo oculto. Esta victoria hizo que Don Cristóbal se entregase “con renovado celo a *Dios* y a la virgen Santa María también [pidiéndoles] que viniesen siempre a su auxilio” (Taylor 1987:311); y se convirtió en un predicador de la buena nueva cristiana y un enemigo de los *huacakuna*: “Hermanos, padres, ese malvado Llocllayhuancupa, a quien hemos venerado [tanto], no es más que un demonio [en forma de] lechuza; la noche pasada con la ayuda de nuestra madre, la *virgen* Santa María, conseguí vencerlo” (Taylor 1987:311). Don Cristóbal denigra al *huaca*, asegurando que es solo un ave nocturna; presenta su victoria como un testimonio del poder de los santos católicos y de su Dios. Esta prédica tuvo, si creemos a lo que afirma el *Manuscrito*, un efecto profundo entre sus paisanos, quienes “desde entonces, cesaron de celebrar [la fiesta de] la Llegada [de Llocllayhuancupa]” (Taylor 1987:313).

El *huaca*, sin embargo, no aceptó su derrota y decidió vengarse, atacando a Don Cristóbal en sus sueños; se trató de un guerrero onírico, en el que otra vez el santoral católico midió sus fuerzas contra el antiguo Dueño espiritual del territorio. “67. La noche siguiente, de nuevo [Llocllayhuancupa] se manifestó en un sueño a Don Cristóbal mientras éste dormía en su casa” (Taylor 1987:313). El capítulo 21 del *Manuscrito*

se abre diciendo: "1. Aquí vamos a contar [cómo], sin que le pareciera [a Don Cristóbal] ser un sueño [...] ese demonio malo quiso vencerlo a su vez en su sueño" (Taylor 1987:315). La narración acontece, desde entonces, en un contexto algo confuso en el que no resulta del todo fácil establecer el límite preciso entre la vigilia y lo onírico. El relato afirma que Llocllayhuancupa quiso hacerle saber a don Cristóbal que estaba molesto con él porque había dejado de adorarlo; por este motivo, el *huaca* "envió un hombre a casa de Don Cristóbal [para decirle que viniera a su santuario]" (Taylor 1987:315). Más adelante, una anciana yunca⁸ también le dijo: "¿por qué no veneras a Llocllayhuancupa, el hijo del que hace temblar la tierra? Es para saber eso que te ha mandado llamar ahora" (Taylor 1987:317). Otro vecino del pueblo, llamado Francisco Trompetero, lo increpó: "¿Qué estás haciendo? Allí, tu padre [Llocllayhuancupa], muy encolerizado, te llama para que vengas rápido" (Taylor 1987:317). Parece que, a pesar de que muchos habían sido conmovidos por la prédica de Don Cristóbal, otros permanecían aún dubitativos o fieles al *huaca*, convencidos de su fuerza. Y eran capaces de escucharlo y de transmitir sus mensajes. Sin embargo, Don Cristóbal se negó a arrepentirse de su nueva fe y no estaba dispuesto a honrar al *huaca*: "Él es un demonio malo, madre. ¿Por qué debería yo venerarlo?" (Taylor 1987:317). Tenía el ánimo y la confianza para enfrentarlo. Aunque "[don Cristóbal] tuvo el presentimiento [*de algo* infausto]" (Taylor 1987:315), decidió ir al propio espacio ritual del *huaca*, a su templo; ahí encontró a uno de sus oficiantes, llamado Astrohuamán, quien "estaba ofreciendo comida y bebida al huaca; mientras lo hacía, con mucha veneración le dirigía [el rezo siguiente]: Padre Llocllayhuancupa, eres tú el hijo del que hace temblar el mundo; eres tú también quien animó a los hombres" (Taylor 1987:319). Don Cristóbal entiende las palabras del oficiante; sin embargo, las respuestas del *huaca* le resultan ruidos incomprensibles. "El demonio que no lograba hablar repetía Huhu [para expresar su aprobación (?)]. 21. Cuando se le ofrecía coca producía un crujido como si estuviese mascando" (Taylor 1987:319). Es posible que esta incapacidad del *huaca* para hablar en una lengua articulada y discernible (solo logra expresarse de una forma degradada, que parece más un graznido animal que una palabra humana) fuese consecuencia de la derrota que, la noche anterior, había sufrido frente a las oraciones católicas. A pesar de ello, "Don Cristóbal tuvo gran miedo" (Taylor 1987:321), pero logró sobreponerse y enfrentarlo:

28. Don Cristóbal comenzó a hablar. "Oh Llocllayhuancupa" le dijo, "[Este] te dice a ti que animas a los hombres y haces temblar la tierra; y todos los hombres te veneran mucho porque creen que eres tú quien hace todo; ¿por qué me llamaste aquí ahora? Yo me pregunto: ¿No será Jesucristo, hijo de Dios, el verdadero *dios*? ¿No debería yo quizás siempre respetar su palabra?"

¿Es que me equivoco? Dime tú ahora: 'Él no es Dios; soy yo quien hace todo', así podré entonces venerarte". Pero el demonio se calló. 29. Ya no habló nada. 30. Entonces, Don Cristóbal gritando muy fuerte le amonestó: "Mira, ¿no eres tú el demonio? ¿Serías tú capaz de vencer a mi señor Jesucristo en quien yo creo? Mira, aquí en esta casa estás rodeado por demonios. ¿Es en ti en quien yo debería creer?" (Taylor 1987:323)

A partir de este fragmento, no parece desatinado postular que las campañas de extirpación no solo implicaron una lucha por la imposición de un nuevo poder material y de una nueva administración; fue también "un conflicto de significaciones" (Yáñez del Pozo 2002:29), que se llevó a cabo en múltiples dimensiones al mismo tiempo. Las preguntas iniciales de Don Cristóbal estaban destinadas a establecer, de una vez por todas, quién era el verdadero Dios, el legítimo animador del ser humano, aquel que merecería la más íntegra devoción y agradecimiento: ¿Jesús o el *huaca*? Cuando le pide a Llocllayhuancupa que manifieste ser superior a Jesucristo, éste no puede hacerlo, lo que sería, en definitiva, un reconocimiento de la superioridad del poder cristiano sobre el suyo. El *Manuscrito* dice que calló y ya no habló nada: Don Cristóbal, gracias a la asistencia espiritual de Jesús y de la Virgen María, le robó al *huaca* su palabra, su capacidad de dar respuestas a los seres humanos; anuló la participación del Llocllayhuancupa en el lenguaje y, en última instancia, neutralizó su poder anímico y su injerencia espiritual sobre los pueblos. ¿Quién quisiera seguir dando ofrendas a un *huaca* que ha enmudecido, que ya no puede brindar ningún oráculo o revelación? ¿Cómo un *huaca* carente de la vibración anímica de la palabra, podría dar vida y aliento al resto de seres que confían en él? Cuando Don Cristóbal percibe que Llocllayhuancupa ha enmudecido, se atreve a increparlo con un grito: la palabra fuerte se impone sobre la mudez del *huaca* derrotado.

Luego de su victoria, Don Cristóbal "despertó (Taylor 1987:325)". Es recién entonces que tenemos la certeza de que este último enfrentamiento ritual ha sucedido en el plano onírico. No queda claro, por lo tanto, si las increpaciones que lanzaron quienes seguían confiando en el *huaca* contra Don Cristóbal, sucedieron en la vigilia o si fueron también acontecimientos oníricos. Hasta ese giro final, el relato no había establecido una ruptura radical entre la vigilia y el sueño: "el término *musyacorcan*", presente al principio del relato (primera oración del capítulo 21), había sido, hasta entonces, "el único indicio de la transición de lo cotidiano al estado onírico" (Taylor 1987:315). No llega a resultar del todo claro, tampoco, si el enfrentamiento final fue parte de un sueño, en el sentido que la modernidad da al término, ya que también "podríamos interpretarlo como [que Don Cristóbal] entró en trance o tuvo una visión" (Taylor 1987:315). Para las epistemologías indígenas no existe ninguna

⁸ "Es posible que los yuncas hayan sido más fieles a los cultos antiguos de las comunidades de las cuales eran originarios" (Taylor 1987:317).

separación fundamental entre el sueño, el trance sagrado y la visión: todos son medios que posibilitan la realización de un ejercicio trascendente de la percepción (raíz léxica *mus*-), gracias al que resulta posible la vinculación del ser humano con los mundos suprasensibles. A partir de este enfrentamiento, Don Cristóbal se convirtió en una suerte de sabio visionario, como los antiguos especialistas de los cultos a los *huacakuna*, pero cristiano: "Desde esa época hasta hoy [Don Cristóbal] continuó venciendo a los demás huacas, de la misma manera, en sus sueños; muchísimas veces venció también a Pariacaca y a Chaupiñamca. Y a la gente le seguía diciendo que éstos eran demonios" (Taylor 1987:325). Relatando sus victorias visionarias ante sus paisanos, Don Cristóbal no solo afirmaba la superioridad de los ritos cristianos, sino que también garantizaba sus propias dotes espirituales y consolidaba su preeminencia sobre otros especialistas locales, que seguían adorando a los *huacakuna*, a quienes él había vencido y denigraba llamándolos "demonios".

4. Conclusiones

Los relatos del *Manuscrito*, siendo una recopilación temprana de las narraciones de la región de Huarochirí, son una fuente valiosa para acceder a los saberes ancestrales, a las prácticas rituales y a la oralidad de las naciones precolombinas de los mundos andinos. Sin embargo, no conviene ignorar que se trata de una recopilación realizada bajo las presiones de la administración virreinal sobre las naciones indígenas; y, sobre todo, que muy posiblemente este trabajo fuera un encargo específico del cura Francisco de Ávila, cuyo propósito era conocer los cultos locales, con el fin de llevar a cabo, de forma eficiente, la campaña de extirpación de idolatrías. Por este mismo contexto enunciativo, el *Manuscrito* da cuenta de las transformaciones culturales e idiosincráticas que experimentaban las naciones de la región. Conviene tener siempre en cuenta la genealogía del documento, y permanecer atentos a los sutiles modos en los que "la estructura del manuscrito, su lenguaje y su narración dan cuenta de un momento histórico complejo que fue marcado por procesos como el paso de la lengua quechua oral a la escritura, la imposición de las reducciones de indios y la campaña de extirpación de idolatrías" (León-Llerena 2007:33). En este sentido, el autor indígena del texto virreinal hizo algo más que la mera recopilación de un bagaje oral: la escritura, de forma más o menos consciente, parece haberle permitido expresar, al menos en parte, sus propios conflictos identitarios. Se trataría, tal vez, de una precoz anticipación de las escrituras auto-etnográficas que empiezan a tomar relevancia en el campo académico contemporáneo.

Algunos pasajes del *Manuscrito* se muestran especialmente relevantes para dar cuenta de estas transformaciones culturales, que no solo eran sufridas por el propio escritor del texto, sino también por sus informantes. Es evidente que no todos los pobladores de Huarochirí experimentaban los

cambios provocados por el régimen virreinal de la misma manera, ni ejercitaban las mismas soluciones para lograr su supervivencia en un contexto social y cultural que se transformaba de forma dramática. Los relatos señalan que, mientras algunos seguían practicando rituales en honor a los *huacakuna*, otros, como el escritor del *Manuscrito*, se reconocían como cristianos. El autor anónimo, incluso, ya había adoptado el alfabeto latino y tenía un trato constante con los miembros del clero. Sin embargo, una estrategia que parece haber sido bastante extendida, entre los diferentes estamentos de las naciones de Huarochirí (así como en otras regiones de los mundos andinos), fue el intento de comprender los fenómenos provocados por la implantación del nuevo orden virreinal, desde las dinámicas simbólicas y narrativas más arraigadas en la psique indígena. Se trató de hacer coincidir algunos aspectos y enseñanzas de la tradición bíblica (que los indígenas escuchaban en los sermones de los curas), con las narraciones ancestrales de la región: Jesús y otros personajes del santoral católico fueron incorporados por la imaginación narrativa y poética de los pueblos amerindios; de esta manera, ya no resultaban del todo extraños, ni cancelaban las dinámicas primigenias de la imaginación y de las reflexiones indígenas. Tal parece ser el caso del pequeño relato incluido en el capítulo 4 del *Manuscrito*:

1. Ahora vamos a contar una historia sobre la muerte del sol. 2. /Se dice que,/ en los tiempos antiguos, murió el sol. 3. La obscuridad duró cinco días. 4. Entonces, las piedras se golpearon unas contra otras 5. y los morteros, así como los batanes, empezaron a comerse a la gente. 6. De igual manera, las llamas comenzaron a perseguir a los hombres. 7. Nosotros los cristianos consideramos que se trata de la obscuridad que acompañó la muerte de nuestro señor Jesucristo (Taylor 1987:81).

Al escribir "nosotros los cristianos", el narrador marca una distancia frente a los antiguos (los gentiles) y se reconoce a sí mismo como miembro de una comunidad religiosa diferente a la de sus ancestros. Sin embargo, al engarzar la antigua narración sobre "la muerte del sol" y la rebelión antropofágica de los artefactos, con la crucifixión de Jesús, la formulación discursiva pareciera intentar alcanzar una suerte de reconciliación entre la nueva fe y los relatos de los abuelos. Los fenómenos cósmicos, como los temblores, los aludes, los eclipses o el paso de un cometa, solían ser interpretados, por las naciones precolombinas del área andina, como manifestaciones de los *huacakuna*. En el caso de este relato, se da cuenta de la desaparición, en tiempos antiguos, del brillo solar: "La muerte del sol es la manera habitual en quechua de expresar el concepto de eclipse" (Taylor 1987:81). Siguiendo con la racionalidad ancestral subyacente a los relatos del *Manuscrito*, el eclipse no es entendido como un simple fenómeno astral que tiene lugar por el entrecruzamiento de cuerpos celestes movidos por leyes mecánicas;

se trata de una manifestación sideral que revela un suceso sagrado, señalando así que todo lo visible tiene una causa suprasensible que la subyace y explica. Sin embargo, en este caso, la muerte del Sol no sería la manifestación de la ira justiciera de un *huaca*, sino de la muerte de otro ser con habilidades extraordinarias: Jesús, el hijo de Dios, quien, a semejanza de los sabios ancestrales conocidos por los antiguos, curaba enfermedades, calmaba las tormentas, expulsaba los demonios y enseñaba a vivir bien, en armonía y con amor, con humildad y cuidando a los débiles. Se manifiesta, de esta manera, un emparentamiento simbólico entre Jesús y el antiguo padre Sol⁹. Este fragmento, entonces, si bien por un lado da cuenta de la preponderancia simbólica adquirida por la figura (mítica) de Jesús en el imaginario de las naciones de Huarochirí, también demuestra que, mediante la flexibilidad narrativa, Cristo había sido incorporado, en tanto héroe solar, a las concepciones cosmogónicas fundamentales de los antiguos sabios indígenas.

Resulta innegable que la prédica y violencia extirpadora de Ávila (y de sus colaboradores), lograron estabilizar, al menos en cierta medida, el culto cristiano en la región. Como afirma el Manuscrito, “ahora [bajo la influencia de] la *predicación* del Señor Doctor de Ávila, una parte de la gente está volviendo a *Dios*” (Taylor 1987:301). Sin embargo, la victoria cristiana no era todavía definitiva; menos aún, la cancelación de las dinámicas del imaginario y las racionalidades indígenas. La propia flexibilidad y vocación integrativa del pensamiento amerindio permitía la convivencia de distintos cultos y racionalidades, que más que cancelarse mutuamente de manera excluyente, tenían el potencial de complementarse entre sí. A partir de estas reflexiones, pueden sondearse con mayor profundidad el testimonio sobre las luchas oníricas y espirituales de Don Cristóbal. A primera vista “este episodio parece ser una afirmación de la fe cristiana del protagonista, inspirada en una conversión o declaración de fe pública que se solía exigir a los indígenas en la época colonial” (Beaulair 2009:277). No en vano, antes de narrar su historia, Don Cristóbal hacía “*juramento* sobre la cruz” (Taylor 1987:305). Sin embargo, el relato no niega la vida, la inteligencia, el lenguaje y el poder de los *huacakuna*; solamente afirma que Jesús es más poderoso que ellos y que puede vencerlos (quitarles su palabra y fuerza espiritual). En este sentido, la racionalidad indígena de base, no se ve amenazada por la inserción y prevalencia del cristianismo: Jesús podía ser entendido, como otros héroes de diversos relatos ancestrales,

como un poderoso *huaca* que llegó del mar y venció, gracias a sus facultades extraordinarias, a los *huacakuna* locales, demostrando su mayor eficacia y la necesidad de adoptar su culto; si se bautizaban, los indígenas se volverían sus hijos, gozarían de su protección y serían animados por su aliento vital (*kamay* o Espíritu Santo), para así tener vida en abundancia, prosperidad material, inteligencia y sabiduría, como, según los relatos ancestrales, había sucedido en el pasado cuando se adoptaba el culto de un *huaca* poderoso como Pariacaca.

Incluso, cuando bajo el bautismo católico, muchos pobladores indígenas asumieron nombres hispánicos (como el propio Don Cristóbal), no necesariamente se trataba de una ruptura radical con el pasado; estos gestos también podían ser entendidos, desde las racionalidades ancestrales, como el resultado de la victoria de un *huaca* sobre otros y la consolidación de un nuevo poder espiritual en una determinada región. El mismo *Manuscrito* señala que, en los tiempos antiguos, cuando Pariacaca brindaba su protección a un nuevo *ayllu*, también otorgaba a sus miembros un “nombre ritual”; son múltiples los “pasajes del texto en los que Pariacaca atribuye nombres (y, al mismo tiempo, nueva fuerza vital) a grupos étnicos, personas, animales” (Taylor 1987:359). El nombre bautismal, entonces, indisociable de la pertenencia a un nuevo culto, era también signo inequívoco (al menos para el pensamiento indígena), que desde entonces, el propio corazón de la persona renombrada sería animado por el aliento del Espíritu Santo. De esta manera, queda claro que “la asimilación del idioma cristiano no equivale [...] a una asimilación de los valores occidentales ni a una capitulación frente al poder extranjero” (Lienhard 1990:163). Es decir, los procesos sincréticos y las reconstrucciones narrativas de la época virreinal, encontraron las asociaciones necesarias para garantizar que las dinámicas fundamentales de las racionalidades indígenas sobrevivan, al menos como latencia soterrada, bajo la implantación de una nueva estructura idiosincrática y religiosa. No es un dato menor, asimismo, que las victorias de Don Cristóbal sobre los “*supaykuna*” se dieran en sueños, reafirmando de esta manera la validez epistemológica del ámbito onírico. Sus luchas visionarias confirmaban, en abierta disidencia con las consignas católicas más ortodoxas, que los sueños (o trances visionarios) eran un medio privilegiado para el encuentro con lo suprasensible y para llevar a cabo el enfrentamiento contra los “*supaykuna*”. Es de forma onírica que Don Cristóbal logra demostrar (para sí mismo y para sus paisanos) que Jesús es más poderoso que los otros *huacakuna*. Es decir, a pesar de la conversión religiosa del curaca, siguió considerando las experiencias visionarias ancestrales como una ruta privilegiada para acceder a la gnosis de lo sagrado y garantizar la victoria de Jesús, de la Virgen y de los santos, sobre los antiguos animadores del ser humano.

⁹ José Antonio Mazzotti (1996) ha señalado que la identificación cristiana entre el sol y Jesús (presente, por ejemplo, en el Apocalipsis, cuando Cristo se identifica a sí mismo como lucero del alba, y en otros títulos otorgados por la Iglesia a Jesús, como el de *Sol Invictus*), tuvo un lugar preponderante en las prédicas religiosas llevadas a cabo “en el espacio andino” (179) virreinal. Mazzotti señala además que las asociaciones entre este Jesús solar y las concepciones sagradas del Padre Sol que provenían de tiempos precolombinos, no fueron ajenas a otros escritores andinos del tiempo virreinal, como el Inca Garcilaso, lo cual daría un mayor sustento y alcance a la hipótesis presentada por este artículo.

Agradecimientos

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

Bibliografía:

Acosta, A.

1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano.* Traducción y Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila por G. Taylor 551-616. Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú.

Beauclair, N.

2009. Epistemologías indígenas y éticas interculturales: una lectura eticológica del quinto capítulo del *Manuscrito de Huarochirí*. *Allpanchis* 73-74:269-316.

Guaman Poma, F.

1993 [1612]. *Nueva Corónica y buen gobierno I y II*. Fondo de Cultura Económica, México.

León-Llerena, L.

2007. Historia, lenguaje y narración en el Manuscrito de Huarochirí. *Diálogo Andino* 30:33-42.

León-Llerena, L.

2012. José María Arguedas, traductor del Manuscrito de Huarochirí. *Cuadernos del CILHA* 13:74-89.

Lienhard, M.

1990. *La voz y su huella: Escritura y Conflicto Étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Casa de las Américas, Cuba.

Mazzotti, J.A.

1996. *Coros Mestizos del Inca Garcilaso: Resonancias Andinas*. Fondo de Cultura Económica, Lima.

Salomon, Frank.

1998. "How the huacas were: The Language of Substance and Transformation in the Huarochirí Quechua Manuscript" En: *Anthropology and Aesthetics*, No. 33, Pre-Columbian States of Being (Spring, 1998). Harvard, Boston. Pp. 7-17.

Taylor, G. [Trad.].

1987. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de Comienzos del siglo XVII. Versión Paleográfica, Interpretación Fonológica y Traducción al Castellano.* Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú.

Yáñez del Pozo, J.

2002. *Yanantin: la Filosofía Dialógica Intercultural del Manuscrito de Huarochirí*. Abya-Yala. Quito, Ecuador.