

Manuscrito de Huarochirí, estrategias narrativas quechuas⁴¹

*Gonzalo Espino Relucé
Universidad de San Marcos*

No cabe duda de que el *Manuscrito de Huarochirí*⁴² resulta el primer testimonio indígena del mundo prehispánico, aunque su inscripción en la tradición escrita quechua se realiza en medio de la denominada extirpación de idolatrías. Recopilado en ese contexto, deja trasuntar la voz indígena a través del amanuense Thomas que dirige la escritura quechua para dar cuenta del “ancha ñawpa pacha”, es decir, las tradiciones anteriores al tiempo del inca, como tiempo del orden. Dicho orden está cruzado por la disfuncionalidad de los dioses indígenas y la presencia de la creencia cristiana en el ahora del relato.

Me propongo detenerme en las estrategias narrativas que se esgrimen en la sección “cuniraya viracuchap causasca”. Como se sabe, con posterioridad se ha añadido al MH: “capítulo 2 como sucedio cuniraya viracocha en/ su tiempo y como cauillaca pario su hijo y lo que passo”.⁴³ En tanto tradición, en tanto *willasun*, tiene

⁴¹ Esta ponencia recoge parte de los resultados de mi investigación *Aproximaciones a la etnopoética. Marcas retóricas en dos relatos quechuas de Tarma* (Código: 020303051), auspiciada por el Consejo Superior de Investigaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos durante el año 2002.

⁴² Las noticias del *Manuscrito* las tenemos desde 1879 con la publicación de *Tres Relaciones de antigüedades peruanas* que edita Jiménez de la Espada; luego, en 1918, con la Colección Urteaga-Romero. Hipólito Galante publica, en 1942, la versión facsimilar del *Manuscrito*.

⁴³ En adelante asumo la nomenclatura MH para aludir al *Manuscrito de Huarochirí* (edición de Taylor, 1987). Recuérdese que la primera nominación

como centro de tensión narrativa a Cuniraya Huiracocha. Su condición fundadora, el asedio a Kavillaca, el ordenamiento del mundo animal como parte del espacio andino y, por cierto, la coincidencia con estrategias de relato que la escritura quechua como representación de la oralidad deja entrever en su estructura. Este segundo capítulo da cuenta de cuatro nudos de relato. En el primero (3, 1-7) se narra la aparición de Cuniraya Huiracocha, dios que aparenta siendo el hacedor y benefactor de los runakuna (parecer~ser), por eso provoca la suspicacia y el rencor de huacas y huillcas. El segundo (3, 8-18), relata la historia de la “sumaq warmita” Cavillaca, doncella que atrae a los dioses. Cuniraya no es la excepción, la asedia convertido en colibrí que deposita su semen en una lúcuma que plácidamente comerá Cavillaca, fruto del que nacerá su hijo, aún siendo doncella. Tercero (3, 19-31), el reconocimiento de la paternidad del vástago: luego de un año Cavillaca invitará a huacas y huillcas a reconocer a su hijo; el pequeño reconocerá a un hombre marginal, a un *wakcha*, a Cuniraya a quien desprecia y huye “atatay, chayhina wakchap chirintachum ñuqaqa wachayman’ nispa chay wawallanta aparikuspa quchaman chiqacharqa” (58: 3, 28), sin caer en la cuenta de la transformación del *wakcha* Cuniraya en *qhapaq*, “quri pachanta pachallispa tucuy” (3, 29). Cuarto (3, 32-46), dicha situación dará lugar a la persecución de Cuniraya Huiracocha a Kavillaca y, en ese entorno, se producirá el ingreso del *purun allpa* (mundo salvaje) al mundo de la cultura, en tanto la asignación de atributos, sean éstos de simpatía o rechazo, se integran a un universo ordenado: el héroe otorga dones o sanciones a los animales del paisaje andino, sea de condenación a seres extremadamente terrenales o de elevación a la condición de seres míticos. Finalmente, a modo de epílogo (3, 47-61), en esta sección se narra la violación de la hija de Pachacamac y la frustrada venganza.

—seguida de dos puntos— alude a la página, la segunda a capítulo, la tercera a párrafo. Así (52: 2, 2), en la página 52, capítulo 2, párrafo 2.

El tiempo del relato

Rosalind Howard-Malverde plantea que existen diversas estrategias de relato que facilitan el análisis, “requiere que se identifiquen —dice— los principios organizadores que operan en el ‘discurso oral quechua para la creación de su mensaje’”; postula examinar, asimismo, las estructuras que aparecen como *sus* “principios organizadores siguientes: el tiempo, el espacio, la persona, las categorías epistemológicas y la ideología sociocultural” y distinguir los dos niveles de análisis (macro/micro) que se “refuerzan con relación a la situación de enunciación, el contexto social, geográfico, temporal e interpersonal en el cual se desenvuelve el evento de la narración”.⁴⁴ Planteo que la noción de tiempo aparece en el MH como elemento fundamental de la organización del relato.

La categoría tiempo, para nuestro análisis, la recupero desde la perspectiva de la etnopoética. Categoría que por otra parte aparece soldada al relato como sucesión discursiva explícita y como segmento morfológico en la lengua de la enunciación, es decir, en el quechua de la narración en su condición de atestiguiativo (-si ~ -s; -sh ~ -sh;) y referida al tiempo narrativo en los usos verbales. El texto plantea una coincidencia entre manejo del tiempo y el posicionamiento del héroe cultural en la trama discursiva. El relato inicia con: “Cay cuniraya viracochas ancha ñaupá huc runa ancha huaccha”; 2, 2 (este Cuniraya Huiracocha dice en ese antiguo tiempo era un hombre muy pobre), punto narrativo que se asocia a la nota de imprecisión en la sección precedente, no se sabe si apareció antes o después de Huallallo Carhuicho o de Pariacaca (“kaytam mana allichu yachanchik”; 1, 15: de éste no se sabe bien), aunque sí tenemos noticias de que Cuniraya está vinculado a Huiracocha, el héroe sureño (1, 16). Este héroe corresponde al “ancha ñawpa”, a los tiempos muy antiguos.

Así, el relato en términos temporales crea su verdad mítica como temporalidad remota, no inmediata. Este héroe cultural será invo-

⁴⁴ Rosalind Howard-Malverde en “Pautas teóricas y metodológicas para el estudio de la historia oral andina contemporánea” (1999), p. 344.

cado para trabajos finos, de alta destreza y de cuidado, como ocurre con los tejedores que lo invocan. Su condición dadora está documentada en el MH como héroe que posibilita chacras y andenes, acequias y fuentes. Su palabra, *rimaspalla*, está refrendada por los hechos, *tukuchirqan*. Entonces, el Parecer se contrapone al Ser para Ser. Cuniraya Huiracocha se sabe a sí mismo héroe que desplaza al resto de los dioses para imponerse en el espacio andino. Así compite con el resto de las huacas y huillcas, a quienes, ciertamente, por sus hazañas los avergüenza (“haykaktapas ruraspas purirqna wakinnin llaqtawakakunatapas”; 2, 8: andaba humillando a los demás huacas). De suerte tal que aquel “ancha wakcha”, calificado por los runakuna como “ususapa”, resulta en realidad el dador que desplaza a los diversos dioses locales.

ancha ñawpa	
Kuniraya Wirakucha	Wakas - Willkas
ancha wakcha	qhapap
ususapasa	kuraka
palabra~hecho	---
llaqtakunakta kamarqa	mana kamarqa
dios que se impone	desplazados

La noción de tiempo responde a dos condiciones. La primera vinculada al pasado y la segunda como memoria del futuro, esto es, en la medida en que el amanuense escucha voces de Huarochirí y las fija, al mismo tiempo, establece la condición del futuro en función de la memoria. Por eso, la escritura quechua, a pesar de la nostalgia, remite necesariamente a la posibilidad de restablecer el propio relato. Es lo que hace diferente al *Tratado...*⁴⁵ ya que en éste se orienta y desautoriza, mientras que la escritura de Thomas, aun con las notas marginales o posteriores, permite un acercamiento a la condición indígena; además, en tanto registro por la misma escritura, incluye las marcas propias del habla.

⁴⁵ Cf. Francisco de Ávila: “Tratado y relación de los errores...” (1608) en *Dioses y hombres de Huarochirí*, 1966: 198-217.

Tinkuy, organización del relato

La noción de encuentro es un punto de inflexión del relato. Los primeros diccionarios consignan “*Tinconi.qui*. Encontrar a otro// *Tincofca*. Cosa encontrada// *Tincochini.qui*. Cotejar una cosa con otra”.⁴⁶ Holguín escribe años más tarde: “*Tincuni*. Encontrarse topar o darse vna cosa con otra// *Tincuscactarimani*. A proposito dezir, o lo justo, o conueniente.”; agrega el diccionario de Holguín, “*Tincuchini*. Hazer que se topen, o encuentre, o den encuentro.// *Tincu*. La junta de dos cosas”.⁴⁷ El vocablo *tinku-y* alude, en primer lugar, a la noción de encuentro, es decir, la alternancia entre uno y otro; pero adicionalmente, esta palabra está cargada por un contenido semántico cuyo espacio de referencia es hablar/escuchar algo justo o adecuado. En el relato, el verbo se posesiona en su función del pasado y focaliza el encuentro de Cuniraya con un animal. En el relato *tinkuy* está referido a los momentos de encuentro del héroe cultural con los animales informantes, quienes según sea la noticia que éstos den recibirán determinados atributos.

Cuniraya corre tras Cavillaca para alcanzarla; en ese tránsito tiene lugar el *tinkurqan* (*tinku-rqa-n*, encontr-ó-él) con los animales que organizan el equilibrio del mundo andino. Sucesivamente se encuentra con el cóndor, zorrillo, puma, zorro, halcón y loro. Tales encuentros a su vez configuran una red de oposiciones esbozada por los atributos que el dios da a cada uno de ellos. La frase organizadora del relato es “*tinkurqan -wan*” (él se había encontrado con...) remite a una segunda fórmula de realización del relato: *tarpuy*, al acto de preguntar, “*Wawqi, maypin chay warmiwan tinkunki*” y “*Pana, maypin chay warmiwan tinkunki*”, que luego, como parte del programa narrativo, dejará de utilizar las formas de cortesía. Nótese, además, que la fórmula de respeto, *wayki* o *pana*, desaparece para dar cuenta de una economía del relato y así mantener la noción de *tinkuy*. La respuesta se construye sobre la cercanía o lejanía y por la valoración que hace el dios Cuniraya.

⁴⁶ Domingo de Santo Tomás 1951: 364.

⁴⁷ Diego González Holguín 1989: 342.

Si la pregunta abre la posibilidad del *tinkuy*, la respuesta tiene que ver con la reciprocidad entre el dios y los animales andinos, lo que desencadena una situación que puede terminar siendo favorable o desfavorable para el interlocutor. Si la respuesta “alli willakuqwan alliktasapa” (le avisa una buena noticia), entonces recibirá dones, como convertirse en animal mítico; tal ocurrirá con el cóndor, el puma y el halcón. Si la respuesta no es la que espera Cuniraya, “mana willakuqwan allikta” (no le dice buenas noticias), devendrá en situación crítica, es decir, será maldecido, esto ocurrirá con el ñas, el zorro y el loro.

Estos animales son respetados por los papeles que cumplen en los rituales indígenas y pertenecen a la tradición oral andina de todos los espacios geográficos. Es claro que las características no se consagran en su totalidad, pero sí debe indicarse que se definen sus atributos principales.

<i>kuntur/</i>	ñas
<i>puma/</i>	atuq
<i>huaman/</i>	urituku
“alli willakuqwan”	“mana alli willakuqwan”
<i>alliktasapa kamaykuspas</i>	<i>millaypikama ~ ñakaspaspa</i>
(bendecido)	(maldecido)

Recuérdese que los primeros constituyen pacarinas prestigiada, mientras que los segundos no. La primera oposición tiene lugar entre un ser de arriba y un ser de abajo, entre el más prestigiado y el más desprestigiado; en el segundo caso, se trata de un ordenador respecto a un desordenador; en el tercer caso, se refiere a un juego de equivalencia entre seres de arriba, pero con diferencias significativas; el primero es dios tutelar mientras que el otro es una amenaza para el proceso de la agricultura. De allí que se puede señalar que establece un orden tipo ritual, pero también sugiere el equilibrio ecológico por la participación de todos éstos en el área andina.

Dinámica de los conectores

Esta secuencia de oposiciones entrópicas consigue una agilidad en la modalidad discursiva en la recurrencia a los conectores que, en primer lugar, evocan la condición oral en su función de conectores de secuencia que brindan velocidad al relato y, en segundo lugar, hacen patentes las crisis sobre las decisiones. Éstos están indicados como:

“Chaysi ñawpa huk condorwam” (2, 33)
/Entonces-primero-un-cóndor-con/

“Chaymantas chaysanawa ñaswan” (2, 35)
/Enseguida con una zorrina-con/

“chawsawan pumawan” (2, 2)
/En-eso-luego enseguida-puma-con/

“chaymantam ñataq huk atuqwan” (2, 39)
/enseguida un-zorro-con/

“hinastasqsi huk wamanwan” (2, 41)
/Fue así también como un-halcón-con/

“chawsawan kay uritukunawan” (2, 43)
/Enseguida loro-s-con/

“chaymantari pi mayqan” (2, 45)
/Así, cada vez que/

El tejido narrativo de este segmento, como se aprecia, se asocia *tinkurqan* con las posibilidades estructuradoras de la partícula *chay-* y, en un caso, con *hina-*:

chay-si
/eso-dice que/ entonces/
chay-manta-s chay-sa-na-wa
/eso-desde-dice que/ Desde entonces dice que //Así, de ese modo-/

chay-sa-wa-n
chay-manta-m
/entonces/
hina-sta-sq-si
/así, de ese modo, como dice que/
chay-sa-wa-n
chay-manta-ri

Estos conectores hacen de este texto un relato ágil, pero a la vez lo cargan respecto a las formas de narrar. De esta suerte que *chay-* se relaciona a la noción de información de segunda mano, cuando aparece el sufijo *-si ~-s*; esto mismo ocurrirá con la duplicación y luego con la sensación de temporalidad que imponen, limitando, *-manta* o precisando la inmediatez del suceso en *-wa*.

Reportativos: elemento del ancha ñawpa pacha

Esta secuencia se engloba en otra mayor donde la partícula *-si ~-s* organiza una forma de dación del relato. Los eventos que registra el relato serán puestos en una voz que alude a terceras personas, por lo que se posesiona del tiempo mítico. De esta suerte, el capítulo II ancla su universo referencial en el I, asunto que alterna entre la referencia a la tercera persona y al nosotros (éste no siempre precisado en el relato: 1, 16). Desde la modulación del habla, la voz no desea hacerse responsable de lo que informa, no le constan, por eso, acuñará la forma “dice que/ dicen que” marcada por la partícula *-si ~-s*. El escriba anota “Kay Kuniraya Virachocha-s ancha ñawpa huk runa”, cuya glosa sería: “Este Cuniraya Huiracocha que dicen del tiempo pasado” (2, 2). El mismo recurso se utiliza para introducirnos a Cavillaca: “Chaysi [...] Kay *Kahuillaca-s* kanan wiñay doncella karqan.” (Esta Cavillaca que dicen, sin embargo, era una hermosa *-crecida-* doncella: 2, 9.). Ambos héroes pertenecen a la memoria, a lo que se dice de ellos, no a lo que efectivamente constata el hablante escribano. El hablante no se compromete con lo que el texto dice, asume lo que se habla dice..., lo que es parte de la tradición.

El héroe que instala el *Manuscrito...* tiene que ver la marca del atestigüativo indirecto. Los indicios que permiten configurar al

héroe y las acciones que emprende Cuniraya Huiracocha se configuran en términos míticos, es decir, por la aserción de un relato que no consta y del que no se puede testimoniar, pues corresponde al *ñawpa pacha*. Así, el amanuense describe al héroe anotando el sufijo en mención -si ~ -s: escribe “yaquullanpa-s kusmanpa-s” (2, 2); “Chakratapa-s rimaspalla-s pata pataktapa-s” (2, 5). Pero esta anotación respecto al héroe es también referida a las huacas y huillcas que en esta sección del relato se incorporan: “llaqtawakakunaktapas” (2, 7). Esta presencia del héroe continúa sindicada en la transformación del paria (*wakcha*) en rico (*qhapap*, *kapuyuk*); allí el relato comienza con la referencia a la tercera persona y asigna esa cualidad a todas las huacas y huillcas: “Chay-si chay Cuniraya Huiracochaqa ‘tuylla munawanqa’ ñispa quir pachanta pachallispa tukuy llaqtawakakunapa-s.” (2, 2).

Conclusiones

El *Manuscrito de Huarochirí*, ciertamente un texto producido en el esquema de las guerras de las idolatrías, instala en la escritura quechua la memoria de las estrategias narrativas andinas. Esta memoria se presenta como parte de las categorías propias del mundo quechua (*tinkuy*) o la presencia de partículas morfológicas o enlaces que abastecen estrategias exitosas para el relato y que el escriba no ha obviado. Las ha introducido en el manuscrito, como prueba de la condición oral de la narración que, desde luego, remite a la tradición oral andina mejor conservada.

Bibliografía

Allpanchis

1987 *Lengua, nación y mundo andino*, año XIX, n.ºs 29-30. Sicuani-Cusco.

Manuscrito de Huarochirí

1966 (¿1598?) *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila. Edición bilingüe. Traducción castellana de José María Arguedas. Estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Lima: Museo Nacional de Historia-Instituto de Estudios Peruanos.

- 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de Gerald Taylor. Lima: IEP.
- 1991 *The Huarochirí Manuscript; A testament of ancient and colonial Andean religion*. Traducción del quechua por Frank Salomón y George L. Urioste. Traducción del quechua por Frank Salomón y George L. Urioste. Notaciones y Introducción por Frank Salomón. Transcripción por George L. Urioste. Austin: University of Texas Press.
- 1999 *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de Gerald Taylor. Lima: IFEA-Banco Central de Reserva del Perú (BCRP)-Universidad Ricardo Palma.
- 2001a *Huarochirí. Manuscrito quechua del siglo XVII*, edición de Gerald Taylor. Lima: Institut Français d'Études Andines (IFEA)-Lluvia Editores.
- 2001b *Waruchiri Ñawpa machunkunap kausasqan*, edición monolingüe de Gerald Taylor. Lima: IFEA-Lluvia Editores.
- ARRIAGA, Joseph
- 1999 (1621) *La extirpación de la idolatría en el Piru*. Estudio preliminar y notas de Enrique Urbano, Cusco: CBC.
- ÁVILA, Francisco de
- 1966 (¿1598?) *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila. Edición bilingüe. Traducción castellana de José María Arguedas. Estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Lima, Museo Nacional de Historia-Instituto de Estudios Peruanos. [Francisco de Ávila: *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huarocheri, Mama y Chaclla y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas*. Año de 1608. Versión paleográfica de Sybila Arredondo en *Dioses y hombres de Huarochirí*: 198-217].
- BURGA, Manuel
- 1998 *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- GODENZZI, Juan Carlos.
- 2000 *Tradición oral andina y amazónica. Pautas metodológicas*. Cusco: CBC.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego
- 1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- HARTMANN, R.
- 1981 *El texto quechua de Huarochirí: una evaluación crítica de las ediciones a disposición*. En *Histórica* (Lima) 5(2): 167-208.
- HOWARD-MALVERDE, Rosalind
- 1999 "Pautas teóricas y metodológicas para el estudio de la historia oral andina contemporánea". En GODENZZI, Juan Carlos. *Tradición oral andina y amazónica*. Cusco: CBC, 2000, pp. 339-385.

- MANNHEIM, Bruce
 1991 *The language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.
- 1999 "El arado del tiempo: Poética quechua y formación nacional". *Revista andina* 33, año 17- N.º 1, julio, pp. 15-64, Cusco.
- MONTOYA, Rodrigo
 1987 *La cultura quechua hoy*. Lima: Hueso número.
- RIVET, Paul – Georges DE CRÉQUI–MONTFORT
 1951-1952 *Bibliographie des langues Aymará et Kícuá, 1540-1875*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- ROCHA, José Antonio
 2001 *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás. Ideología étnica, el poder y lo político entre los quechuas de Cochabamba (1935-1952)*. Cochabamba-La Paz: Plural Editores-UCB-UMSS.
- SANTO TOMÁS, Domingo de.
 1951 *Lexicón o vocabulario general del Perú*. Lima: Instituto de Historia-UNMSM.
- TAYLOR, Gerald
 1999 *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de Gerald Taylor. Lima: IFEA-Banco Central de Reserva del Perú (BCRP)-Universidad Ricardo Palma. 1987. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP) – IFEA, 1987.
- 2001a *Huarochirí. Manuscrito quechua del siglo XVII*. Lima: Institut Français d'Études Andines (IFEA)-Lluvia Editores.
- 2001b *Waruchiri Ñawpa machunkunap kausasqan*. Edición monolingüe. Lima: IFEA-Lluvia Editores.
- 2001c *Introducción a la lengua general (quechua)*. Lima: IFEA-Lluvia Editores.
- URBANO, Enrique
 1987 "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes". *Allapanchis*, n.º 10. Cusco.
- URIESTE, George L.
 1991 *The Huarochirí Manuscript; A testament of ancient and colonial Andean religion*. Traducción del quechua por Frank Salomón y George L. Urioste. Notaciones y Introducción por Frank Salomón. Transcripción por George L. Urioste. Austin: University of Texas Press.