



Horizonte de la Ciencia

ISSN: 2304-4330

ISSN: 2413-936X

horizontedelaciencia@gmail.com

Universidad Nacional del Centro del Perú

Perú

Depaz Toledo, Zenón

Experiencia cósmica y cooperación en el manuscrito de Huarochirí

Horizonte de la Ciencia, vol. 4, núm. 7, 2014, -, pp. 9-13

Universidad Nacional del Centro del Perú

Perú

DOI: <https://doi.org/10.26490/uncp.horizonteciencia.2014.7.102>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=570960876001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNCP
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Experiencia cósmica y co-operación en el manuscrito de Huarochirí

Dr. Zenón Depaz Toledo

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

chaclaqayllu@gmail.com

(Recibido 18/10. Aceptado 18/11/2014)

Resumen

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

Palabras clave: Cultura Andina, experiencia cósmica, orden social, Huarochirí.

Cosmic experience and joint operation in Huarochirí Manuscript

Abstract

Andean civilization took shape from an experience we call “cosmic”; it gives a feeling of full belonging to surrounding world, it conceived as a totality whose components are all interlinked. It taking like reference Huarochirí Manuscript, we will attempt to show how that experience is manifested and what its implications are.

Keywords: Andean Culture, cosmic experience, social order, Huarochirí.

Introducción

El Manuscrito de Huarochirí puede considerarse un texto prístino en la tradición cultural andina, cuyo alcance civilizatorio cabe destacar¹. Se halla escrito en quechua, fue redactado cuando la religiosidad andina aún se practicaba a gran escala con cultos netamente diferenciados del cristiano y se ocupa de las creencias fundamentales de comunidades de la zona central de los Andes, área por donde discurrió, desde los orígenes de esa civilización, la influencia de sus principales corrientes culturales. Por ello, el simbolismo y el imaginario transmitido por ese texto provee un referente clave para reconstruir los horizontes de sentido del mundo andino. En este caso buscaremos dar cuenta del carácter holístico de la experiencia que relata.

Pacha: El cosmos

El término pacha, reconocible ahora en expresiones como Pacha Mama, popularizada por movimientos vinculados al ecologismo y la onda new age, se suele traducir como “Madre Tierra”², lo cual sugiere que pacha sería la “tierra”. No obstante, ello puede inducir a un equívoco en el contexto cultural moderno en que se entiende por tierra “el planeta tierra” o un pedazo de ella, en todo caso un ámbito definible por su espacialidad, noción que en la tradición judeo cristiana, y sobre todo en el mundo postcartesiano, se tiende a comprender como de condición cósmica y, por lo mismo, divisible en pedazos y manejable a voluntad. Pues bien, el sentido del término quechua pacha, nada tiene que ver con aquellos significados.

1 Según el historiador inglés Arnold Toynbee, la humanidad habría producido seis grandes civilizaciones originarias: la china, la india, la egipcia, la mesopotámica, la mesoamericana y la andina (1970a: 87).

2 En sentido estricto, la traducción sería “Madre de la pacha” o “Madre del mundo”.

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

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

En cuanto a su significado en quechua, es de notar que en el *Lexicón* de Domingo de Santo Thomas (1560) la única palabra en que pacha aparece explícitamente referida a la tierra es Pachamantauñasca, que significaría “engendrado de la tierra”, con lo cual es la tierra, como pacha, quien engendra, manifestando así su condición de matriz genésica. Allí mismo aparece también el término pachac, con el significado de ciento. Puesto que en la numerología andina cien parece connotar plenitud en tanto es resultado de repetir diez veces la base numeral diez (a su vez reiteración del número cinco, que el Manuscrito asocia simbólicamente al orden vital pleno). Podríamos vincular la palabra pachac con el rasgo de totalidad atingente al mundo, noción que en quechua se dice también pacha y que aparece en este lexicón en la expresión pachap onanchay, que el autor ha traducido por “astrólogo de los movimientos”, pero que en realidad remite al acto de interpretar o discernir (onanchay) las señales del mundo (pachap). Con lo cual esta expresión estaría manifestando una cosmovisión donde el mundo, como totalidad, sabe y comunica ese saber emitiendo señales. Cabe igualmente notar las expresiones pachayllarinc (el esclarecer del día) y pachacacñi (alborear), pues en ellas pacha connota apertura de la claridad, asumiendo la condición de aquello que se abre a la claridad, se manifiesta, se da. ¿Significa esto que el mundo se manifiesta en los fenómenos, pero que no se reduce a ellos, sino que los excede? Es, ciertamente, una posibilidad a examinar. Por otro lado, el *Lexicon* consigna el término pacha como significando “ropa” y pachayoc como “(quien está) vestido”. ¿Qué relación puede haber entre la ropa y el mundo entendido como cosmos?, pues justamente la relación cosmética. Es preciso recordar que cuando el Manuscrito usa la palabra pacha para designar ropa, ello ocurre a propósito de ropa espléndida, como aquella vestidura de oro resplandeciente con la que Kuniraya Wiraqocha busca que Kawillaqa reconozca su esplendor. Siendo así, la palabra pacha estaría connotando un ámbito que manifiesta orden, sentido y belleza, como es el caso también de la palabra griega κόσμος³ (cosmos), que se contrapone a Χάος (caos), y de aquella otra latina que es mundus, que se contrapone también a lo in-mundo, caótico y carente de sentido u orden.

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

Masantin: En el principio estaba la relación

El primer capítulo del Manuscrito de Huarochirí comienza diciendo: “Ancha ñawpa pachaqa huk waka ñisqas Yanañamca Tutañamca sutiuyuq karqan. Kay wakakunakta qipanpi huk wakata Huallallu Carhuinchu sutiuyuq

3 La connotación de belleza u orden bello que tenía la palabra griega κόσμος ha quedado retenida, por ejemplo, en la palabra castellana cosmetología.

atirqan". José María Arguedas (1966) tradujo esto del siguiente modo: "En tiempos muy antiguos existió un huaca llamado Yanañamca Tutañamca. Después de estos huacas, hubo otro huaca de nombre Huallallo Carhuincho. Este huaca venció". Por su parte, Gerald Taylor (1987) lo tradujo así: "Dicen que en tiempos muy antiguos había unos huacas llamados Yanañamca (Namuq negro) y Tutañamca (Namuq de la noche). En una época posterior, éstos fueron vencidos por otro huaca llamado Huallallo Carhuincho".

Este pasaje de gran densidad simbólica, significativamente situado al inicio del Manuscrito, propone una referencia explícita a los inicios, a lo más arcaico y primordial, al arjé, como se diría en ese otro referente cultural matricial que es Grecia. Pues bien, ese inicio manifiesta ya un estado, una configuración, un orden, caracteres que corresponden a la noción de pacha allí empleada. ¿Y, qué orientación manifiesta ese orden arcaico del que, por tanto, se siguen los demás? Como se puede ver en las citas hechas, las traducciones de Taylor y Arguedas difieren precisamente en este punto crucial, pues mientras éste se refiere al waka⁴ primordial como uno, aquel da cuenta de dos waka, lo cual parece ser más concordante con el hecho de que ambos traducen la expresión subsiguiente, "kay wakakunakta" (estos waka), en plural, como corresponde, y, por tanto, como referida a dos waka. No obstante, consideramos que en este punto la traducción de Arguedas es más ajustada, pues da cuenta de un waka dual, un waka que siendo uno es dos (Yanañamca, Tutañamca) y, por tanto, tres (Yanañamca, Chawpiñamca, Tutañamca), condición con la cual sintetiza simbólicamente tanto la relacionalidad como el dinamismo que caracteriza a lo existente en la cosmovisión andina.

Si Tuta significa "noche", Yana significa "negro", condición asociable a la noche, pero también "pareja, ayuda, ayudante y complemento", lo cual, considerando que en el imaginario andino no se concibe lo aislado, solo y carente de complemento (menos aún para el caso de las deidades, seres de mayor densidad ontológica), refuerza la interpretación de Arguedas en relación a que cuando el Manuscrito nombra a Yanañamca Tutañamca, no se está refiriendo a dos deidades distintas, sino a una de condición dual. Es como si en aquel imaginario, por lo demás caracterizado por una suerte de horror al vacío, el ser ensimismado, idéntico a sí mismo (la mera tautología), fuera equivalente al vacío, pues lo que es conlleva complemento, predicado y relación, siendo por tanto, en su manifestación mínima originaria, dos.

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

Yana: La complementariedad

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

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

Pues bien, al décimo día del nacimiento de los curi un pariente llegaba trayendo un venadito, una taruca o algún otro animal que debía haber cazado en la sallqa⁵, que luego comían entre todos⁶. Entonces, los parientes bailaban, cantaban y bebían ese día entero, y se ofrecían coca (elemento medular del intercambio que se experimenta como donación) con el mayor esmero. Tales acciones simbolizan tanto el dinamismo orgiástico, vinculado con la afirmación de la vida, como el sostenimiento del tejido relacional del mundo que deja fluir el kama⁷ o potencia vital. Significativamente, una hoguera era alimentada todas las noches hasta finalizar los ritos, y al finalizar el periodo ritual básico de diez días un sacerdote ponía a los padres un collar trenzado de hilos blancos y negros, evidente símbolo propiciatorio de complementariedad.

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

Así, pues, la deidad originaria no podría ser ni una sola (waqcha), ni irreductiblemente dual o múltiple (con lo cual cada cual sería igualmente waqcha), pues en ambos casos (por lo demás, impensables) habría ausencia de relación. La relación básica, cualitativa, es de complementariedad y es condición de posibilidad del estar. Mencionamos antes que ello hace parte del simbolismo de Yanañamca Tutañamca, la primera deidad que menciona el Manuscrito. Su condición matricial aparece simbolizada tanto por la figura de la noche (tuta), como por la de la negrura (yana), pero yana connota también complementariedad, pues significa igualmente pareja (sobre todo sentimental). Así, yanachankuy significa tener pareja y yanasakuy es prometerse matrimonio. Por otra parte, yanapa es ayuda y yanapay es el acto de ayudar, auxiliar o socorrer. Así, pues, desde el inicio, y a propósito de un referente de alta carga simbólica como es un waka, el Manuscrito proyecta un simbolismo según el cual la existencia discurre en un juego de mutua ayuda, servicio y donación, y la plenitud de la existencia supone el soporte de un yanantin, es decir, de un par que se hermana; por lo cual existir es co-operar, las acciones plenas suponen co-operación y el mundo se sostiene en la co-operación de todo lo existente, como condición para el discurrir del flujo vital. Con ello, la cooperación, característica central de la vida social en el horizonte cultural andino, halla un soporte cósmico, una base ontológica que va más allá del ámbito humano, involucrando a todos los seres.

Conclusiones

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

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

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

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

Referencias bibliográficas:

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

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

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

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

Taylor, Gérald, editor y traductor (1987) *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: IEP y Instituto Francés de Estudios Andinos. Historia Andina 12.

Toynbee, Arnold (1970) *Estudio de la historia* (compendio en tres volúmenes). Madrid: Alianza Editorial.