

WALTER ALBERTO LOLI TARAZONA

TRANSCULTURACIÓN Y PERMANENCIA DEL MITO EN DIOSSES Y HOMBRES DE HUAROCHIRÍ

TRANSCULTURATION AND PERMANENCE OF MYTH IN DIOSSES Y HOMBRES DE HUAROCHIRÍ

Resumen

En los capítulos 20 y 21 de *Dioses y hombres de Huarochirí* la voz mítica filtra reproches manifiestos hacia la tradición de los antiguos y a la vez deja sentir un respeto temeroso hacia la prédica del extirpador de idolatría. A pesar de esto, no dejan de comprobarse las advertencias que da el padre Ávila en el primer título de su manuscrito acerca del poco progreso que ha hecho la prédica de la palabra entre los indios de la región, pues éstos continuaban perdidos en sus “errores”, “supersticiones” y “ritos diabólicos”. Vamos a ver que aunque la voz oral narra la historia del final del culto de una huaca en la comunidad de Checas y la victoria sobre éste de un creyente cristiano hijo de un curaca que también renegó de las huacas antiguas, la concepción religiosa del universo no deja en ningún momento de estar regida por la dualidad andina o *yanantin* y la creencia en la realidad fáctica de las huacas perdura a pesar de que se haya dicho que han sido vencidas por el dios cristiano, pues el mito adapta y conserva las tradiciones en las nuevas situaciones de poder.

Palabras clave

Huaca; Extirpación de idolatrías; Dualidad andina; Mito; Transculturación.

Abstract

Chapters 20 and 21 of *Gods and Men of Huarochirí* show the mythic voice enacting reproaching words towards Andean tradition and at the same time a respectful acceptance of preaching coming from the “extirpador” of idolatries. Also, are easily given credit Father Davila’s admonitions about the slow progress of the Word among the natives

because they remained "lost" in their "errors, superstitions and satanic rites". However, as it is reported, although we see the end of a *huaca* in the community of Checas and the victory over it from a converted Christian, the religious conception of the universe is founded on an Andean duality. The old beliefs remain and it is not true that they have been vanquished by the Christian god. Myth is the repository of the new "power" conditions.

Key words

Extirpation of Idolatries; Andean Duality; myth; transculturation

Arguedas dice en el prólogo de *Dioses y hombres de Huarochiri* que "es el mensaje casi incontaminado de la antigüedad", "Es el lenguaje del hombre prehispánico recién tocado por la espada de Santiago" (ARGUEDAS 1977: 9-10). La voz mítica del relato habla de los dioses y grandes señores del pasado, pero también hay pasajes en los que se muestra consciente de que el presente está regido por el poder español. Nos interesan ahora los capítulos 20 y 21, en los que el narrador se propone contarnos quien era el huaca Llocllayhuancu, de cómo vivió entre los hombres de la comunidad de Checa asumiendo el rol de protector del pueblo, y de cómo luego fue su sacralidad desmentida por el padre Cristóbal de Castilla y otros predicadores. Tal negación de las tradiciones parece constituir una concesión que hace el mito ante la autoridad del extirpador, pues hay una fuerte tensión entre este episodio y la mayoría de los anteriormente narrados, en los que se puede sentir la avidez del informante por darnos a conocer sus tradiciones y dejar memoria de ellas. El relato manifiesta cierta vaga asimilación del código discursivo de la hagiografía, desde el cual se detractará acerca de valores culturales prehispánicos a favor de un adoctrinamiento cristiano. Pero la cosmovisión andina no será suprimida; si bien el extirpador podría estar satisfecho con la identificación que se hace entre el huaca Llocllayhuancu y el demonio, los indios del siglo XVI casi nunca asimilaron completamente la concepción cristiana medieval del diablo y del pecado; la voz del texto ha sido iniciada en un nuevo código del cual al parecer solamente puede reproducir sus símbolos sin poder además

rescatar sus significados dentro del sistema cultural al que pertenecen. Las relaciones entre deidades siguen siendo manifestación de la dualidad andina (*yanantin*) y, en este caso, performan una confrontación de tipo *tinku* o encuentro de contrarios complementarios en medio de un tiempo de desplazamiento de las edades. Tal conflicto no es posible en la prédica cristiana, donde los opuestos axiológicos son excluyentes. Otro aspecto en que la lógica mítica subyacente al relato es disímil a lo expresado por él en el nivel microtextual¹ es lo concerniente a la veracidad fáctica de las huacas; la voz acepta que éstas son “engaños del diablo”. Sin embargo, su negación no significa un destierro permanente del mundo de lo que es real para el hombre andino; lo que ha hecho la voz mítica es ubicar a la deidad negada en la parte del espacio-tiempo (*pacha*) opuesta pero complementaria al mundo de aquí o de los *runas*, pues encontraremos ciertos motivos que conectan la lectura de este relato con los “relatos de gentiles”².

Nuestro ingreso al texto estará centrado en aquellos mecanismos narrativos que operen en el plano moral un desplazamiento de los centros estructuradores del universo (*chaupi*), ya que este relato da cuenta de un proceso de transición de edades dominadas por poderes religiosos diferenciados, una transición de una edad dominada por el culto a las huacas antiguas, a otra, dominada por la creencia en Dios. Nos daremos cuenta que la voz mítica va a reconfigurar abruptamente el campo retórico³ de su discurso para cuando se traslade de la narración de una edad a la otra. Cuando narre un mundo regido por el poder de las divinidades españolas va a tratar de asimilar elementos discursivos occidentales del código hagiográfico (el episodio trata de cómo el hijo de un curaca resiste a las “tentaciones” de la falsa huaca que es más bien el demonio); aunque claro, se trata solamente de una absorción superficial del código. Hago referencia al campo retórico o

¹ O “estructura local de un discurso”. En Teun A. Van dijk, *Estructuras y funciones del discurso: una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*, pág. 45.

² Denominación usada por Juan Ansión para un grupo de relatos estudiados en el capítulo I de la parte II de su libro *Desde el rincón de los muertos*, págs. 83-113.

³ Ver Stefano Arduini, *Prolegómenos a una teoría general de las figuras*, págs. 45-71.

“la vasta área de los conocimientos y de las experiencias comunicativas adquiridas por el individuo, por la sociedad y por las culturas” (ARDUINI 2000, 47) para poder aludir a una serie de elementos extratextuales pertinentes que suponen un estudio interesado en los aspectos culturales del discurso; pero para el análisis propiamente textual, voy a recurrir a la semiótica del discurso⁴ para realizar una reconstrucción descriptiva desde la lógica de la acción, que “se basa en la transformación discontinua de los estados de cosas” (FONTANILLE 2001, 165), o también, en el enlace de dos situaciones de contenidos invertidos (disjunción-conjunción, y viceversa); a su vez, estaremos asumiendo la perspectiva discursiva de los actantes transformacionales, desde la cual observaremos que el narrador va a modificar el rol mítico de los actores (o continuidades figurativas); que éstos van a pasar de asumir roles agentivos de la programación principal a conformar antisujetos agentes del antiprograma; lo cual, en términos de nuestro relato, significa que la divinidad de los antiguos, quien era el centro del mito y del mundo (*chaupi*), luego será un enemigo de la nueva fe oficial. Mas, aunque la voz del mito opere tal cambio para la orientación discursiva; en el fondo sólo habrá realizado un cambio en los actores y no en los aspectos ideológicos de la concepción religiosa del mundo, pues, como se dijo, la voz mítica del indio del siglo XVI aún no esta preparada para asumir un espacio y tiempo morales ordenados según nociones occidentales. Obviamente hay niveles graduados de transculturación; nuestro texto pone en práctica una de esas estrategias de resistencia cultural consistentes en camuflar contenidos de la cultura originaria bajo el disfraz de significantes de la cultura externa.

El análisis textual verá una segmentación de la narración en tres partes: La historia del culto de Llocllayhuancu; la llegada de los misioneros; y de cómo Don Cristóbal Choquecaxa venció al demonio Llocllayhuancu. He compuesto un resumen de cada una de ellas resaltando los aspectos que nos son más relevantes:

⁴ Ver Jacques Fontanille, *Semiótica del discurso*.

1. La historia del culto de Llocllayhuancu

(Que comprende los párrafos 1-8 del capítulo 20)

Se cuenta la historia de la aparición de una huaca en la localidad de Checas, y de cómo esta huaca se convierte en divinidad protectora de la localidad. Se trata de Llocllayhuancu, quien es hallado por una mujer que estaba escarbando tierra. Cuando ésta lo hace a un lado sin reconocerlo, Llocllayhuancu vuelve a aparecer y entonces es cuando la mujer se da cuenta de que su verdadera identidad debe ser la de un ser sagrado. Para develar su identidad recurren a Catiquilla, huaca capaz de hacer hablar a cualquier otro huaca. Entonces se revela la identidad y el rol de Llocllayhuancu: Es un huaca hijo de Pachacamac (el que hace estremecer al mundo) que ha sido enviado por éste para convertirse en protector del pueblo de Checa. La comunidad de Checa recibe con felicidad a esta nueva divinidad y se instaura su culto. Pero cuando los hombres se olvidan de adorarlo como es debido, Llocllayhuancu desaparece. La gente se siente muy afligida y va donde Pachacamac para curar sus relaciones con la divinidad. Tras dotar al padre de ofrendas y adorarlo, hacen volver a Llocllayhuancu y entonces le adoran con un fervor renovado.

Esta parte a su vez se desarrolla en tres momentos narrativos:

- Aparición de Llocllayhuancu.
- Rompimiento de la reciprocidad: Llocllayhuancu se marcha.
- Mediación de Pachacamac: restitución de la reciprocidad.

1.1. Análisis de los actantes transformacionales

1.1.1 Aparición de Llocllayhuancu

La comunidad de Checa es la fuente de la percepción (lógica de los actantes posicionales), y por extensión, sujeto de la acción que proyecta una programación para alcanzar el estado de conjunción con el objeto

percibido (blanco en la lógica de los actantes posicionales). Su primera intención consiste en develar la identidad del nuevo actante que ha aparecido en el blanco de la percepción. Su programación queda configurada de esta manera:

Ht: $[S1 \rightarrow (S2 \cup O) \rightarrow (S3 \cap O)]$

Que se traduce como:

Ht = Hacer transformador

S1, S2, S3 = Sujetos de las acción transformadora. (Aquí el mismo actante -comunidad de Checa- asume tres manifestaciones como sujeto de la acción en las distintas fases del hacer transformador).

O = Objeto de la acción, identidad del posible huaca.

En esta programación se presenta el primer movimiento argumental: la busca de la comunidad por averiguar la identidad del huaca. Pero para lograrlo, la comunidad antes debe recurrir a la ayuda de otro huaca: el mencionado Catiquilla. Es decir, el sujeto de la acción, para alcanzar su estado de conjunción final ($S \cap O$), buscará moralizarse (estados de la existencia) debidamente para lograrlo. Los sujetos “quieren” conocer la identidad del posible huaca, pero no “pueden”. Les falta adquirir la modalidad “poder” para alcanzar su estado final de conjunción deseado, así que llevarán a cabo una programación que les permita llegar a ese estado:

Ht: $[S1 \rightarrow (S2 \cup Om) \rightarrow (S3 \cap Om)]$

Donde:

S1, S2, S3= Comunidad de Checa; Om = Objeto modal (poder).

Entonces el huaca Catiquilla hará las veces de ayudante y se hará cargo para lograr esta situación:

Ht: $[S1 \rightarrow (S2 \cup Om) \rightarrow (S3 \cap Om)]$

Donde:

S1 = Huaca Catiquilla; S2, S3 = Comunidad de Checa; Objeto modal (poder).

Luego de realizarse estas fases, Llocllayhuancu se manifiesta como huaca y es acogido por la comunidad.

1.1.2. Rompimiento de la reciprocidad: Llocllayhuancu se marcha

Después de resolverse el primer marco de acción, se plantea otro nudo argumental: la comunidad se olvida por una vez de rendirle culto a Llocllayhuancu y éste se marcha. La comunidad no ha cumplido debidamente con las relaciones de reciprocidad divina y ha ocasionado un régimen de relaciones desordenadas. La armonía del universo andino se preserva en cuanto el principio de reciprocidad es practicado por sus miembros. Lo que ha pasado es que como los habitantes de Checa, en su condición de humanos, no han retribuido el tutelaje divino de Llocllayhuancu tal y como es debido, se han roto las relaciones de reciprocidad y, por tanto, las bases del cosmos.

Ahora vamos a tratar a Llocllayhuancu como sujeto del hacer transformador. Si en el primer segmento elegimos que el lugar de la fuente de la percepción estuviera ocupado por la comunidad de Checa, aquí consideramos que la manera más apropiada de leer los movimientos de los actantes transformacionales es partir de la perspectiva que convierte a Llocllayhuancu como fuente de la percepción, pues la intención principal del mito es narrar la vida de Llocllayhuancu.

Ht: $[S1 \rightarrow (S2 \cap O) \rightarrow (S3 \cup O)]$

S1 = Llocllyhuancu; S2, S3 = Comunidad de Checa; O = Tutelaje divino.

Aunque aquí se describe un hacer transformacional que describe un movimiento desde un estado de conjunción a uno de disyunción, éste está supeditado a un programa mayor de conjunción proyectado hacia el futuro:

Ht: $[S1 \rightarrow (S2 \cup O) \rightarrow (S3 \cap O)]$

S1 = Llocllyhuancu; S2, S3 = Totalidad; O = Reciprocidad.

En efecto, el alejamiento de Llocllayhuancu constituye una respuesta al caos, es decir, a las relaciones desordenadas entre dioses y hombres. Su intención es castigar a la comunidad de Checa para que ésta luego tenga la necesidad de enmendar su comportamiento y así se pueda recuperar la armonía y el estado de reciprocidad para todos.

1.1.3. Mediación de Pachacamac: restitución de la reciprocidad

Finalmente la comunidad de Checa responde a la acción de Llocllayhuancu y buscará reestablecer las relaciones de reciprocidad recurriendo a un nuevo mediador: Pachacamac, padre de Llocllayhuancu.

Al final el orden se restituye y se regresa al estado inicial ideal:

Ht: $[S1 \rightarrow (S2 \cup O) \rightarrow (S3 \cap O)]$

S1 = Llocllyhuancu; S2, S3 = Comunidad de Checa; O = Tutelaje divino.

La lectura de las fuerzas de transformación narrativa nos permiten encontrar un trasfondo moral bien definido para el relato: las relacio-

nes de reciprocidad con la divinidad, o con el opuesto complementario. Estamos haciendo una lectura local de la dualidad. En el relato aparecen dioses y hombres en relaciones de intercambio y tales relaciones constituyen el teatro de la totalidad del cosmos. El título elegido por Arguedas para el manuscrito del padre Ávila quizá no pudo ser más afortunado, ya que el binomio dioses-hombres connota a una totalidad conformada por clases contrarias que se necesitan la una a otra para realizar el intercambio de fuerzas y luego, poder existir. El título *Dioses y hombres de Huarochiri*, pues, refleja en sí el mecanismo organizador del *yanantin*.

1.2. Campo retórico

La voz mítica habla de las tradiciones de la comunidad en el código autóctono del indio peruano, refiriendo el origen de las tradiciones locales y asumiendo la reciprocidad como principio que debe ser respetado para que las relaciones entre los miembros de la totalidad vivan en armonía. La comprensión de este segmento no supone la presencia del invasor español ni su influencia en el devenir histórico-social andino. Es por eso que la voz mítica mantiene un tono solemne para referir la historia de la huaca.

2. La llegada de los misioneros

(Que comprende los párrafos 9-11 del capítulo 20)

La segunda parte comienza con la llegada del padre Cristóbal de Castilla a la reducción. Él y el curaca Gerónimo Canchuhuaman depusieron el culto a Llocllayhuancu porque le odiaban. Cuando muere Gerónimo Canchuhuaman y comienza el mando de don Julio Sacsalliyu (quien también es huacasa) el culto a Llocllayhuancu vuelve a practicarse. Después llega la etapa de las prédicas del señor doctor Ávila, y la gente comienza a alejarse definitivamente del culto a Llocllayhuancu.

También encontramos tres momentos narrativos:

- Llega el padre Cristóbal de Castilla.
- Curacazgo de don Julio Sacsalliyua, y regreso de los cultos antiguos.
- Predica del señor doctor Ávila.

2.1. Análisis de los actantes transformacionales

2.1.1. Llega el padre Cristóbal de Castilla

El culto a Llollayhuancu termina por la llegada de una nueva divinidad: el dios cristiano, de quien el padre Cristóbal y el curaca Gerónimo son mensajeros. Así, estos se presentan como los sujetos del hacer transformador (y además son la nueva fuente de la percepción) y llevan a cabo la siguiente programación:

Ht: $[S1 \rightarrow (S2 \cap O) \rightarrow (S3 \cup O)]$

S1 = Padre Cristóbal de Castilla, curaca Gerónimo Canchuhuaman.

S2, S3 = Comunidad de Checas.

O = Culto del huaca Llocllayhuancu.

Lo que a su vez es la primera parte de una programación para llevar a cabo un hacer transformacional superior:

Ht: $[S1 \rightarrow (S2 \cup O) \rightarrow (S3 \cap O)]$

S1 = Padre Cristóbal de Castilla, curaca Gerónimo Canchuhuaman.

S2, S3 = Comunidad de Checas.

O = Creencia en Dios.

El esquema narra un movimiento de conflicto. La primera programación se refiere a un deshacer o a una disyunción supeditada a una programación superior que realiza una conjunción. Es un deshacer el mundo anterior para hacer el mundo siguiente. Su hacer destructivo va

a originar un nuevo orden en donde los papeles de las divinidades se habrán invertido, y la divinidad extranjera se volverá la divinidad local.

2.1.2. Curacazgo de don Julio Sacsalliyua, y regreso de los cultos antiguos

Ht: $[S1 \rightarrow (S2 \cup O) \rightarrow (S3 \cap O)]$

S1 = Curaca Julio Sacsalliyua.

S2, S3 = Comunidad de Checas.

O = Culto a las huacas.

El nuevo curaca realiza un hacer transformador opuesto que deshace la programación de los sujetos del hacer transformador principal, o un antiprograma que trata de mantener la situación de conjunción original.

2.1.3. Prédica del señor doctor Ávila

El doctor Ávila constituye el mismo actante que los demás mensajeros del dios cristiano, ya que busca el mismo estado de conjunción final:

Ht: $[S1 \rightarrow (S2 \cup O) \rightarrow (S3 \cap O)]$

S1 = Señor doctor Ávila

S2, S3 = Comunidad de Checas.

O = Creencia en Dios.

La voz mítica ha elegido como orientación discursiva el punto de vista que coloca a los mensajeros del dios cristiano en la fuente de la percepción. Esta parte presenta un primer momento del choque de contrarios en los que la divinidad de los ancestros ha sido atacada y sustituida por la divinidad de los españoles. El relato ha dejado de narrar el

proceso que lleva a una situación de armonía y regeneración de las relaciones. Las relaciones en el mundo se violentan debido a que se narra el tránsito desde la edad de las huacas hacia la edad del dios cristiano. Éste tránsito debe ser resultado de un intermedio de desorden y confrontación⁵. La tercera parte narrará la conclusión de este choque y a la vez hará manifiesto el cambio que se opera en el orden del cosmos.

2.2. Campo retórico

A partir de aquí el relato incluye el proceso de extirpación de idolatrías entre sus referentes culturales, destacándose la presencia del mismo Francisco de Ávila. Se ha diferenciado una edad de autonomía local con sus divinidades antiguas, de otra edad en la que se ha reconocido el mayor poder de la divinidad del recién llegado. La nueva actitud con respecto a las costumbres ancestrales es de reproche, y la voz mítica se refleja consciente de que hay un nuevo receptor en la escena comunicativa. Ahora su discurso deberá tratar de no descuidar sus juicios y posturas con respecto a asuntos de fe.

3. De cómo Don Cristóbal Choquecaxa venció al demonio Llocllayhuancu

(Que comprende los párrafos 12-16 del capítulo 20 y todo el capítulo 21)

Don Cristóbal Choquecaxa es hijo de don Gerónimo Canchahuamán y se sabe de él que en su vida fue tentado por el demonio Llocllayhuancu. Su primer encuentro ocurre cuando don Cristóbal acude a la casa de una de sus jóvenes. Ésta habitaba la antigua casa de Llocllayhuancu. Allí, Llocllayhuancu aparece como una luz resplandeciente y causa gran terror a don Cristóbal. Don Cristóbal entonces pide ayuda a la madre Santa María y mientras pronunciaba la oración, Llocllayhuancu se marcha transformado en lechuza. Don Cristóbal haría público su

⁵ Visto en Alejandro Ortiz Rescanierre, *De Adaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú)*.

encuentro con Llocllayhuancu e instaría a toda la gente a dejar de acudir a la casa del huaca so pena de ser delatados. Pero Llocllayhuancu volvería a manifestarse, esta vez en sueños de don Cristóbal. Llocllayhuancu haría uso de varios mensajeros que le digan a don Cristóbal que acuda a su casa (Llocllayhuancu ya no puede hablar). Don Cristóbal accede y acude al llamado. Ya en la casa, don Cristóbal tiene muchas visiones de seres demoníacos y vuelve a ser presa del miedo, hasta que le dice a Llocllayhuancu que él cree en Jesucristo, hijo de Dios, y Llocllayhuancu no es capaz de responder. Finalmente, se lanzó un llauylla y don Cristóbal llega hasta la casa del conde (protegiéndose con ese llauylla), en donde despierta. Don Cristóbal vencería a varias huacas más en sueños y relataría sus triunfos a las gentes.

3.1. Análisis de los actantes transformacionales

En esta parte hay muchas acciones que se llevan a cabo y, por lo tanto, vamos a plantear una programación general del hacer transformacional.

Antes prestemos atención a los actantes posicionales:

- Fuente:
Don Cristóbal Choquecaxa.
- Control:
Llocllayhuancu.
- Blanco:
Creencia en Dios.

La vida cristiana de Don Cristóbal Choquecaxa transcurre sin sobresaltos (él ya se había olvidado de cuál era la casa de Llocllayhuancu), pero Llocllayhuancu se le aparece como una presencia hostil que le amenaza. En la primera parte, Llocllayhuancu era el centro estructurador del mito o *chaupi* dinámico (era hijo de Pachacamac, quien hace estremecer la tierra), él era quien realizaba el hacer transformador que instaba a los hombres a reestablecer las relaciones de reciprocidad con la divinidad y

era el actante principal del relato. Ahora es una presencia hostil que se interpone entre la nueva fuente de la percepción y su blanco configurándose en un antagonista. Don Cristóbal Choquecaxa es su contrario en la estructura cuatripartita del *yanantin*, pues él es como el hijo de dios por ser creyente. Como habíamos anticipado, las divinidades principales de la primera parte del relato han perdido su protagonismo en la escena narrativa. Se les achaca ahora roles de antagonistas a los que forman la nueva divinidad oficial. Como tales, constituyen antisujetos que realizan una antiprogramación a los nuevos protagonistas del relato según la orientación discursiva:

Programación del sujeto de la acción principal:

Ht: $[S1 \rightarrow (S2 \cap O) \rightarrow (S3 \cup O)]$

S1, S2, S3 = Don Cristóbal Choquecaxa.

O = Acoso de las huacas.

Antiprogramación del antagonista:

Ht: $[S1 \rightarrow (S2 \cup O) \rightarrow (S3 \cap O)]$

S1 = Demonio Llocllayhuancu.

S2, S3 = Don Cristóbal Choquecaxa

O = Culto a las huacas.

3.2. Campo retórico

En este episodio se puede observar que hasta cierto punto la narración alterna elementos del subgénero hagiográfico con los del relato

mítico. Los episodios de las apariciones diabólicas se han reinterpretado para introducir en ellos a las huacas prehispánicas asumiendo el rol de seres demoníacos. No deja de llamar la atención el uso de estas fórmulas retóricas incluso al nivel de *elocutio*, cuando, en varias ocasiones, Don Cristóbal Choquecaxa empieza con sus letanías. Quizá es uno de los capítulos del manuscrito en los que el proceso de la extirpación de idolatrías se hace más manifiesto, hasta el punto de que por momentos da la impresión que el mismo Francisco de Ávila es quien ha incluido varias de las sentencias con tono de sermón silenciando a la voz del narrador.

La pervivencia de las huacas

La voz mítica propone en su relato la actitud ejemplar de un miembro de la comunidad que ya “ni se acuerda” del huaca antiguo y ha negado además que sea digno de adoración. En vez de eso incurre numerosas veces en ademanes de feligrés y acepta que la divinidad cristiana halla vencido a la huaca de los antiguos. La extirpación de idolatrías, en teoría, buscaba que el indio operara este cambio en sus creencias y prácticas religiosas. Sabemos que no logró sus objetivos. La destrucción material de sus ídolos y de los lugares sagrados no significó la destrucción total de la semiósfera cultural prehispánica. Éste relato constituye una anécdota interesante para ingresar al estudio de esta dinámica de “ocultamiento de las divinidades”, en donde la voz y pensamiento míticos se las ingenian para adaptar sus contenidos culturales más significativos a una nueva situación de poder. Ahora trataremos de dilucidar esta operación siguiendo el tránsito de la transformación de Llocllayhuancu, entre lo que se diría de él en la perspectiva del extirpador de la idolatría, hasta desembocar en su identificación con los seres sobrenaturales de la tradición andina que ya no pertenecen al “mundo de aquí” (*kaypacha*), sino al mundo opuesto pero complementario a éste que le sirve de espejo, así como el día veía su reflejo en la noche.

Llocllayhuancu se convierte en demonio

Habíamos mencionado el cambio radical que tiene el rol del huaca Llocllayhuancu como sujeto de la acción principal del relato: en la primera parte se narra su aparición y de cómo era un huaca prodigioso y del culto que la comunidad de Checa empezó a rendirle. Aquí Llocllayhuancu es el personaje principal del mito. Diremos por extensión que corresponde al *chaupi* dinámico del universo que nos propone el mito: pues él es el encargado de administrar las relaciones de reciprocidad entre los humanos y la divinidad (su padre Pachacamac, es el que hace estremecer al mundo; la divinidad lejana e indiferente o *deus otiosus*). En la segunda y tercera parte Llocllayhuancu sufre una caída ontológica: su ser deviene de ocupar un lugar privilegiado y ordenador del mundo y pasa a convertirse en demonio denigrado por la prédica católica. Llocllayhuancu deja de constituir el centro de referencia en su personaje de divinidad del mito y el centro de referencia viene a ser ocupado por don Cristóbal, quien más bien asume el personaje identificado con “el santo” de la narración hagiográfica que resiste las tentaciones del diablo.

El Diablo y la huaca

Ahora tratemos de explicar qué es aquello en lo que en realidad se ha convertido Llocllayhuancu.

En la segunda parte de nuestro texto, el regreso de las gentes a la creencia en Dios se logra por la acción de prédica del doctor Ávila quien dice de las huacas: “¡Son el diablo!”. Tenemos que la caída de Llocllayhuancu de su lugar ontológico inicial se debe a la recategorización de la cual éste es objeto por parte de la nueva autoridad cristiana. ¿Pero cuáles son los criterios que siguen los extirpadores de idolatrías para asociar a Llocllayhuancu con el Diablo que ellos conocen, y también, el que ellos inventaron durante la persecución de brujas en Europa. En *Introducción al estudio de las idolatrías*, Luis Millones nos dice que se trata de generalizaciones muy simplificadas llevadas a cabo por la doctrina de

los misioneros que igualó la totalidad de las creencias religiosas indígenas con “la obra del enemigo”. Pero ¿qué tanto corresponde el concepto de huaca con el concepto del diablo creado por el cristianismo durante la baja edad media?

Vamos a tomar una explicación de Juan de Acosta con respecto a lo que son las huacas:

“Mas en los indios, especialmente del Pirú, es cosa que saca de juicio la rotura y perdición que hubo en esto, porque adoran los ríos, las fuentes, las quebradas, las peñas o grietas grandes, los cerros, las cumbres de los montes que ellos llaman Apachitos, y lo tienen por cosa de gran devoción; finalmente cualquiera cosa de la naturaleza que les parezca notable y diferente de las demás, la adoran como reconociendo allí alguna particular deidad. En Cajamarca de la Nasca me mostraron un cerro grande de arena, que fue principal adoratorio o guaca de los antiguos. Preguntando yo qué divinidad hallaban allí, respondieron que aquella maravilla de ser un cerro altísimo de arena en medio de otros muchos todos de peña. Y a la verdad era cosa de maravilla pensar cómo se puso tan gran pico de arena en medio de montes espesísimos de piedra. A este tono cualquier cosa que tenga extrañeza entre las de su género les parecía que tenía divinidad y hasta hacer eso con pedrezuelas y metales, y aún con raíces y frutas de la tierra, como llallahuas, y las besan y las adoran” (ACOSTA 1998, 320-321)

Al principio de la historia Llocllayhuancu es encontrado por una mujer mientras ésta escarbaba la tierra. No se dice qué fue específicamente lo que encontró; ¿acaso fue una de esas pedrezuelas o raíces de la tierra? En cualquier caso, la paciencia de los misioneros españoles era bastante limitada para tal punto de vista religioso. Juan de Acosta dice que éste comportamiento “le saca de juicio” y que las gentes están en gran “rotura, perdición”. La penetración en la voz del indígena de tales consideraciones propias de los misioneros se perciben en varias apreciaciones del narrador: “(...) fue engañado con las mentiras del diablo y, al final de su vida, cayó en el pecado” (ARGUEDAS 1977, 91); es lo que se

dice del padre de Cristobal Choquecaxa. Aquí hay un par de ideas que están presentes por intercambio cultural. Por ejemplo, que las huacas son “mentiras del diablo”. Es muy obvio que el uso de esta fórmula se debe al respeto que el informante debe guardar con la religión cristiana cuando hay de por medio una comparación que implica algún juicio teológico, y entonces podemos suponer que ha habido de por medio cierta intención de quedar bien con el extirpador, que en cualquier momento puede determinar pertinente un poco de laceración vergonzosa y punzante que salve el alma del engaño diabólico. Vamos a ver que además se introduce la idea de caída y de pecado, “Su padre rechazaba el culto a las huacas, pero fue engañado por las mentiras del diablo y, al final de su vida, cayó en el pecado”. Sobre las implicancias deícticas del uso del verbo “caer”, veremos que se está representando un universo ordenado de manera distinta al mundo andino. La cristiandad tenía una comprensión del universo que hacía que éste se presente como una estructura axiológica vertical; quizá el ejemplo más elocuente de tal ideología es *La Divina Comedia* de Dante, en donde las instancias axiológicas del otro mundo (infierno, purgatorio y cielo) se presentan por “pisos”, donde las instancias superiores (moralmente mejores) están encima de las otras. Así, se sabe ya que la idea de caída implica “descender de piso” y llegar al lugar más abyecto y marcado por el pecado: el infierno. Pero ahora, ¿Qué ve el indígena cuando habla así sobre el infierno y más específicamente sobre el pecado?

El pecado de idolatría

El narrador habla sobre el pecado y el acto explícitamente prohibido en la historia es el de asistir a la casa de Lloclayhuancu, porque éste es un lugar de culto donde se suprimen el espacio y tiempo profanos, y se entra en contacto con lo sobrenatural. En nuestro análisis textual, la historia se resolvía con la derrota de la idolatría y la victoria de la creencia en Dios. Sobre la idolatría, Nicholas Griffiths nos dice que “puede ser definida no sólo como el culto de ídolos o falsos dioses, sino también, y más apropiadamente, como el ofrecimiento a criaturas (es decir

objetos de creación) de una adoración debida exclusivamente al dios creador". (GRIFFITHS 1998, 23) Si le seguimos, llegaríamos a la conclusión de que el español cuando ve las manifestaciones religiosas de los autóctonos y las considera mentiras, lo que sostiene es que no tienen poder verdadero pues son creaciones de los hombres y no creadores del mundo y del orden como pensarían los indígenas que les rinden culto. Si los indígenas los ven así es porque el diablo los engaña. El pecado al que se refiere el texto es la idolatría o "El pecado de los mayores" (MILLONES 1969,16), consistente en la adoración de los ancestros, es decir, en las huacas y en asumir que su poder no es ilusión del diablo; a diferencia de Dios, quien sí tendría poder verdadero. Éste es el tipo de arrepentimiento que busca el extirpador de la idolatría en el indígena y el que parece profesar el narrador de la historia. Sin embargo las cosas no son así, y nuestro análisis textual fallaría si lo leyéramos de esta manera, pues no solamente ocurre que el mito que representa el universo andino se rige por lógicas narrativas distintas, sino que además hay que tomar en cuenta cuál es el nivel de transculturación y de asimilación de los elementos occidentales.

Sobre doctrineros y adoctrinados

¿Cuál era el nivel de asimilación del indio de la doctrina de los misioneros? ¿Cómo respondía el indio americano a la exigencia de cambiar su sistema de creencias? Vamos a apoyarnos en las ideas de J. Jorge Klor de Alva recogidas por Nichilas Griffiths en su libro mencionado líneas arriba:

"El modelo de Jorge Klor de Alva para la Mesoamérica colonial reemplaza la vieja dicotomía "cristiano/no cristiano" por la de "conflicto/aculturación" (...). El conflicto, por ejemplo, puede adoptar la forma de una apostasía declarada (...), la creencia en la religión nativa con participación en ambos grupos de ritos; o la indiferencia a las creencias y ritos de ambas religiones. Así, según este modelo, el conflicto no necesariamente implica actos de abierta confrontación o desafío, sino que puede estar caracterizado por una resisten-

cia tanto pasiva como activa al cristianismo. La acomodación, por contraste implica que alguna forma de compromiso se ha logrado entre los dos sistemas religiosos. El modelo de Klor Alva distingue tres tipos de respuesta: (...) Conversión completa, significa que el cristianismo era tanto creído como comprendido (probablemente la más escasa de las respuestas posibles). El otro extremo, la Conversión formal, implica que los indios ni creen en el cristianismo ni lo entendían, pero, por obligación, participaban sin embargo en sus ritos. La Conversión incompleta se sitúa en algún lugar intermedio: Se creía en el cristianismo pero se comprendía de forma incompleta." (GRIFFITHS 1998, 27-28)

Que tipo de conversión es la que tiene la voz del relato ¿era acaso un converso formal y hacemos bien al suponer que lo que dice es sólo para no acarrear problemas y torturas? O sino, debió haber sido un converso incompleto y cree por cierto en el cristianismo, pero no se da cuenta de que no lo comprende del todo. Sea cual sea el nivel de aceptación de la nueva religión, el mecanismo mítico de explicación de la realidad permanece inherente a la actividad discursiva y racional del narrador.

Pero volvamos con el Diablo ¿Cuáles son las resemantizaciones que los misioneros están operando en su teoría evangelizadora? ¿Atinan en introducir la idea de pecado y la identificación de Diablo-maldad con las huacas entre los indios?

"A fin de comprender esta pregunta, debemos mirar el proceso colonial a través del cual "la cosmovisión maniquea que subyacía a la ideología de la conquista fue implantada en las creencias religiosas indígenas" (Tausig 1980a: 40-43). Este proceso dialéctico que Tausig llama "aculturación forzada", imponía la institucionalización de los conceptos del mal y del diablo dentro de estructuras cosmológicas precapitalistas en las que antes no había existido una dicotomía tal del bien y del mal. El concepto andino de *supay* es un buen ejemplo (véase Tausig 1980a, Urbano 1980). En los pueblos andinos contemporáneos el vocablo quechua *supay* es frecuentemente tra-

ducido como “el diablo”, y un insulto común tiene a *supay* como su base: *supaywawan*, o “hijo del diablo”. Sin embargo, en el temprano diccionario quechua-castellano compilado por Domingo de Santo Tomás en 1560, *supay* es la raíz quechua empleada para traducir los vocablos castellanos “ángel bueno” y “ángel malo”: *allicupay*=ángel bueno; *manallcupay*=ángel malo (Santo Tomás 1951:40). En su forma original, *supay* era neutro; podía referirse a un espíritu capaz de causar daño o a uno posiblemente benéfico. La ambigüedad o neutralidad intrínseca del significado del *supay* precolombino es claramente distinta del diablo unidimensional que posteriormente vino a significar” (SILVERPLATT 1990, 131)

Aparte de hablarnos sobre como las resemantizaciones de significados en la práctica misionera ocurrían mediante lo que Taussig llama aculturación forzada, Silverplatt sugiere que no se había encontrado término en la lengua del andino cuyo significado satisficiera lo que en ideología de misioneros connotaba la palabra diablo. Para los andinos no habría tal ser de maldad absoluta. Sobre la naturaleza de las divinidades andinas vamos a citar otro pasaje del mismo libro:

“Si bien Urbano (1979b) ha mostrado que un concepto de no-orden era un componente integrante de la organización social andina, esta noción debe ser entendida como un elemento en la dinámica lógica de los modelos andinos de sociedad y el universo como un todo. Como concepto resulta muy distinto de la interpretación cristiana del diablo elaborada en la baja edad media. En forma análoga, podían asociarse cualidades peligrosas a los huacas. Como representantes de fuerzas suprasociales, las divinidades andinas incorporaban poderes que infundían temor; ellas podían ser destructivas. Pero estos atributos no son demoníacos en el sentido cristiano del término. Además, si analizamos los conceptos andinos de la enfermedad, encontraremos que los hombres jamás la definieron en función a conspiraciones hechas con fuerzas maléficas. Los conceptos de enfermedad y salud estaban más bien intrínsecamente relacionados con una estructura normativa en la que el ideal predominante era el mantenimiento del “equilibrio” (*ayni*) entre las fuerzas sociales, naturales y sobrenaturales.” (SILVERPALTT 1990, 128)

Éste pasaje está en consonancia con nuestro análisis textual cuando asignamos a Llocllayhuancu un hacer transformador que consistía en reestablecer la reciprocidad (patrón principal de equilibrio) en la totalidad del universo. Pero en la segunda y tercera parte ¿está el mundo todavía regido por la reciprocidad?, y más importante ¿Llocllayhuancu ha sido negado como engaño del diablo occidental y el relato asume el orden moral cristiano donde el diablo siempre es vencido?

Llocllayhuancu: ancestro del mundo de la noche

Cuando llega la peste de sarampión y el curaca maldice de Llocllayhuancu, dice el narrador que “Y no habló a nadie, ni nada más” (dioses y hombres). Llocllayhuancu ha perdido a facultad del lenguaje, ¿que significa esto? También nos interesa conocer el sentido hay en la secuencia del primer encuentro entre Llocllayhuancu y don Cristóbal, donde Llocllayhuancu huye aparentemente derrotado sacudiendo la casa y saliendo por una ventana en forma de lechuza. Más tarde, en el segundo encuentro entre don Cristóbal y Llocllayhuancu, este último se nos presentaría nuevamente sin la capacidad de hablar palabra alguna, tan solo emitiendo el sonido “Hoho”. Hemos llegado a la conclusión que estos detalles nos permiten entender la verdadera naturaleza de la transformación de Llocllayhuancu y de cómo no es un personaje que esté siendo interpretado en el mito como visión engendrada por el poder del diablo occidental, sino que su nueva identidad es la de un tipo de ser sobrenatural propio del sistema de creencias andinas y que su posición deíctica dentro de la organización del universo no es el infierno o el lugar del abajo absoluto. Tampoco ha ocurrido que Llocllayhuancu ha sido desterrado de este mundo para siempre; Llocllayhuancu permanece en la actualidad ocupando otra dimensión que, como reconocen Juan Ansión (1987) y Alejandro Ortiz Rescaniere (1973) en sus respectivos estudios sobre tradiciones orales andinas, es un anclaje del tiempo del pasado y de los ancestros que se manifiesta aún en el presente como orden antagonista pero complementario al orden actual.

En los capítulos uno y dos de *Desde el rincón de los muertos*, Juan Ansión realiza el estudio de unos relatos orales recogidos en la región de ayacucho que él categoriza para su estudio como relatos de “gentiles” y de los antepasados. Estos relatos tratan de lo que le ocurrió a una humanidad que existió antes de la actual y de cómo fueron destruidas por su comportamiento indebido, lo cual no tiene nada que ver con el comportamiento “pecaminoso” de las nociones cristianas de los misioneros que consisten en la falta de respeto a los designios de una autoridad absoluta y el consiguiente castigo eterno. Las faltas de estos antepasados tienen que ver con el rompimiento del orden social y los principios de reciprocidad en los que este orden se sustenta. Además, y esto es lo que nos interesa, estos antepasados no han desaparecido totalmente del orden temporal o espacial y son incluso capaces de actuar sobre los habitantes de este mundo actual. Tal es el caso de las malquis, o momias de las montañas, que en los relatos mencionados pueden hacer que quienes entren a los lugares donde se encuentran escondidos esos fardos funerarios y sus tapados corran el peligro de contraer terribles males a causa del contacto con sus huesos. Además, se nos mencionará que el mundo de estos gentiles era un mundo sin sol, así que en la actualidad, el momento propicio para que estos gentiles manifiesten sus poderes será la noche. En *De Adaneva a Inkari*, encontramos relatos que nos muestran el mismo universo: se habla de divinidades que luchan y que están relacionadas de alguna manera, y un tras período de caos donde se da el conflicto de estas divinidades, deviene un nuevo orden. Esta sucesión de ordenes se entiende en el marco de una concepción temporal cíclica, donde las divinidades no desaparecen totalmente sino que se convierten en almas que esperan convertirse en la humanidad cuando venga la próxima era.

Con estos indicios podemos tener muy clara una interpretación para las manifestaciones de Llocllayhuancu después de que su culto dejara de ser oficial. Llocllayhuacu se ha convertido en la divinidad del pasado, asociada a los ancestros que han sido derrotados por su mala conducta. Las apariciones de Llocllayhuancu no serían entonces enga-

ños del diablo bajo esta perspectiva. Hemos visto además que las divinidades del pasado aun tienen poder sobre la humanidad del presente, y otro indicio para corroborar esto es que Llocllayhuancu siempre se aparece a don Cristóbal cuando es de noche, no en otro momento. Ésto nos diría que Llocllayhuancu ha sido desplazado como divinidad de la actualidad y por tanto como la divinidad del día, pero no quiere decir que haya desaparecido o que deje de ser real. En el relato, Llocllayhuancu se aparece en la segunda vez en un sueño, pero es importante recordar la calidad del sueño como evento de realidad entre los andinos:

“En el mundo andino se cree que los seres sobrenaturales pueden dirigir la palabra a la gente en sueños. Allí aparecen desde cristo, la virgen, los santos, hasta los apus y wamanis, los demonios, etc., pero sea lo que fuese el ser mítico se aparece en el sueño y habla con el durmiente, por tanto el contenido de la conversación o el acontecimiento se considera real o verdadero y se afirma que los hechos son vigentes aún en la vida cotidiana, después de despertarse.” (TOMOEDA, MILLONES, KATO 2001, 167)

Por supuesto que todo el contenido que el mito tiene es perfectamente creíble para el usuario pues sólo así funcionaría como verdad social. Ya hemos visto porque Llocllayhuancu se manifiesta siempre sólo cuando es de noche. Pero ¿qué quiere decir su incapacidad para hablar y su transformación en lechuza? En los distintos relatos estudiados por Ortiz Rescaniere, las divinidades antagonistas pertenecen a eras dicotómicas que explican aspectos de la totalidad. Así es que mientras una divinidad en su hacer creador del mundo suele estar asociada a la creación de la cultura, la otra está asociada al mundo salvaje. Obviamente la divinidad de la antigüedad es la que está asociada a lo salvaje precultural. Es por eso que Llocllayhuancu se convierte en lechuza y no puede hablar. La metáfora de la lechuza explica que Llocllayhuancu pertenece al mundo salvaje, mezclado con la naturaleza; además, es un animal nocturno, es decir, pertenece a un mundo caracterizado como la anticultura y la noche. Además, tampoco habla. Entonces el

lenguaje sería una metonimia de la cultura, o también podría ser que la incapacidad de Llocllayhuancu de poder hablar correspondería a su incapacidad de organizar el mundo y, por tanto, de proveer las verdades de la sociedad. Es así como ahora nos damos perfectamente cuenta del nuevo rol de Llocllayhuancu: el Mito no implica que el final del culto a Llocllayhuancu signifique que éste haya desaparecido del universo por tratarse de una pura mentira, Llocllayhuancu sigue siendo real y hasta es capaz de interactuar con las personas, pero ahora es una divinidad antagónica a la divinidad oficial, perteneciente al mundo de la noche, y por tanto complemento importante del mundo y la totalidad; pero además de esto, como nos dice Juan Coleto, informante para el estudio de Ortiz Rescaniere "el mundo avanza para que las almas vuelvan" (ORTIZ RESCANIERE 1973, 13-15); así que el huaca Llocllayhuancu estaría esperando aún su momento para regresar a este mundo y volver a reclamar su lugar como huaca de la comunidad.

Bibliografía

- Dioses y Hombres de Huarochiri*, trad. y prol. de José María Arguedas. México, Siglo XXI editores, 1975.
- ANSIÓN, Juan. *Desde el rincón de los muertos: El pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima, Gredes, 1987.
- ARDUINI, Stefano. *Prolegómenos a una teoría general de las figuras*. Murcia, Universidad de Murcia, 2000.
- FONTANILLE, Jacques. *Semiótica del discurso*. Lima, Universidad de Lima, 2001.
- ORTIZ RESACANIERE, Alejandro. *De Adaneva a Inkari (una visión indígena del Perú)*. Lima, Retablo de Papel, 1973.
- ACOSTA J. de, *Historia natural y moral de indias* [1550]. Madrid, 1988, Col. Historia 16, Crónicas de Américas, 32, 1998.
- ALBALADEJO, Tomás. *Retórica*. Madrid, Síntesis, 1991.

- ARCE RUIZ, Óscar. "Tiempo y espacio en el tawantinsuyu: Introducción a las concepciones espacio-temporales de los Incas". En *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*. Universidad Complutense de Madrid, 2002, No.16: <http://www.ucm.es/info/nomadas/16/oscararce.pdf>. Lunes, 17 de septiembre de 2007, 9:30 horas.
- GRIFFITHS, Nicholas. *La cruz y la serpiente*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998
- ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Labor, 1994.
- MILLONES, Luis. *Introducción al estudio de las idolatrías*, 1969.
- MOLINA i FIGUERAS, Joan. "Hagiografía y mentalidad popular en la pintura tardogótica barcelonesa (1450-1500)" En *Locus amoenus*. Universidad Autónoma de Barcelona, 1996, No 2: <http://ddd.uab.es/pub/locus/11359722n2p125.pdf>. Lunes, 17 de septiembre de 2007, 9:30 horas.
- SILVERBLATT, Irene. *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los andes prehispánicos coloniales*. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1990.
- TOMOEDA Hiroyasu, MILLONES Luis, KATO Takihiro: *Dioses y Demonios del Cusco*. Lima, Fondo editorial del congreso del Perú, 2001.
- VAN DIJK, Teun A. *Estructuras y funciones del discurso: una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*. México, Siglo XXI editores, 1998.