

Wakakuna y guerreros: una etnografía sobre la ritualidad bélica en el manuscrito de Huarochirí (siglo XVI)

Wakakuna and Warriors: An Ethnography of Ritual Warfare in the Huarochirí Manuscript (16th century)

Wakakuna e guerreiros: uma etnografia da ritualidade bélica no manuscrito de Huarochirí (século XVI)

Recibido: 10/02/2025 • Aprobado: 08/06/2025 • Publicado: 01/01/2026



Pedro Martín Favaron Peyón

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú

pfavaron@pucp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-1985-1679>

Resumen

El presente artículo analizará el manuscrito de Huarochirí y lo entenderá como un ejercicio pionero de la etnografía virreinal desde un punto de vista amerindio. Se tendrá un especial interés en las descripciones sobre prácticas visionarias (o “chamánicas”) de las naciones precolombinas de la región de Huarochirí (sierra central, Perú) y se pondrá énfasis en la relación entre los *waka* y la guerra. Al ser un texto escrito por un letrado indígena, la información vertida en él expresa algunos aspectos de las prácticas rituales y de las cosmogonías andinas desde una mirada interna. A pesar de las posibles presiones culturales que experimentaba el autor bajo la implantación de la sociedad virreinal y de las campañas de extirpación de “idolatrías”, el texto evidencia un conocimiento profundo sobre las prácticas rituales que vinculaban las guerras humanas con los *waka*.

Palabras clave: etnografía virreinal, antropología andina, rituales andinos, guerra y chamanismo, *waka*

Abstract

This article analyzes the Huarochirí Manuscript and interprets it as a pioneering exercise in viceregal ethnography from an Amerindian perspective. Special attention is given to the descriptions of visionary (or “shamanic”) practices among the pre-Columbian nations of the Huarochirí region (central highlands of Peru), with emphasis on the relationship between the *waka* and warfare. As a text written by an Indigenous scholar, the information it provides offers an insider’s view of certain aspects of Andean ritual practices and cosmogonies. Despite the possible cultural pressures experienced by the author under the establishment of viceregal society and the campaigns to extirpate “idolatries”, the manuscript reveals a profound knowledge of ritual practices that connected human warfare with the *waka*.

Keywords: viceregal ethnography, Andean anthropology, Andean rituals, warfare and shamanism, *waka*

Resumo

Este artigo analisa o manuscrito de Huarochirí, entendendo-o como um exercício pioneiro de etnografia do vice-reinado a partir de um ponto de vista ameríndio. Será dado especial interesse às descrições das práticas visionárias (ou “xamânicas”) das nações pré-colombianas da região de Huarochirí (planalto central, Peru), com ênfase na relação entre os *waka* e a guerra. Sendo um texto escrito por um estudioso indígena, a informação fornecida nele expressa alguns aspectos das práticas rituais e das cosmogonias andinas desde uma perspectiva interna. Apesar das possíveis pressões culturais sofridas pelo autor por causa da implantação da sociedade do vice-reinado e das campanhas de extirpação das “idolatrias”, o texto mostra um profundo conhecimento das práticas rituais que ligavam a guerra humana aos *waka*.

Palavras-chave: etnografia vice-real, antropologia andina, rituais andinos, guerra e xamanismo, *waka*

Introducción

La etnografía y la antropología nacieron como disciplinas académicas en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, algunos de los documentos producidos en América a partir de la conquista española pueden ser considerados, de forma legítima, como antecedentes de la etnografía moderna. Si bien no se trató de una actividad regulada por un conjunto de metodologías de investigación meditadas filosóficamente, las prácticas de escritura llevadas a cabo por cronistas españoles y criollos, pero también por indígenas y mestizos, enfatizan algunos aspectos de las naciones indígenas que luego serían retomados como temas de especial interés por los investigadores modernos: sus ritos y lugares de culto, sus características idiosincráticas y lingüísticas, sus narraciones y poéticas, y sus ejercicios medicinales y reflexivos, entre otros.

La práctica hispánica de recopilación (proto)etnográfica empezó desde los primeros momentos de la Conquista; no puede olvidarse que el almirante Cristóbal Colón encargó a Ramón Pané, ermitaño catalán de la Orden de San Jerónimo, “la redacción de un tratado sobre las creencias e idolatrías de los indios tainos de la isla Española” (Lienhard 1990, 65). Esta investigación, “por imperfecta que sea su realización, inauguró no solo, como a menudo se afirma, la etnografía americana, sino una nueva práctica literaria” (62). Durante los primeros años del virreinato, se multiplicaron estos encargos y proyectos intelectuales. Aunque el carácter inaugural de esas prácticas resulta fascinante, “casi todas las recopilaciones conocidas son el resultado de un encargo oficial y afirman obedecer a las consignas de las instancias patrocinadoras (iglesia, inquisición, administración)” (67). Sin embargo, en no pocas ocasiones, los escritores que llevaban a cabo estas empresas etnográficas “parecen sufrir el encanto, la fascinación que emana del discurso indígena” (67). Se trataría, por lo tanto, de textos atravesados por profundas contradicciones y conflictos, debatidos, en buena medida, entre su fidelidad a la Corona y la insoslayable simpatía despertada (en algunos casos, al menos) por el trato con las naciones amerindias, sus innegables talentos poéticos y narrativos, y los aspectos más positivos de su organización social.

Además de los autores europeos, algunos escritores indígenas, cuya inserción en la cultura letrada era reciente, dejaron también escritas narrativas y reflexiones (antropológicas) desde una perspectiva particular. El interés de estas descripciones reside, justamente, en el hecho de que fueron realizadas desde un lugar de enunciación heterogéneo, configurado por los complejos y conflictivos entrecruzamientos suscitados por la invasión hispánica y la implantación virreinal. Dentro de este tipo de proyectos escriturales, cabe destacar el manuscrito de Huarochirí¹.

1 Para el presente trabajo, se ha considerado usar, principalmente, la traducción de Gerald Taylor (1987), fruto de diecinueve años de trabajo de este erudito quechuólogo. No cabe duda del rigor académico de la propuesta. Según Frank Salomon, la publicación de Taylor “supera a las nueve publicadas y será difícil que la emulen en mucho tiempo” (1991, 464). Además, las propias características de la edición, realizada por el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), la hacen muy útil para el estudioso, principalmente porque “su uso como versión bilingüe es más sencillo que cualquier otra edición publicada anteriormente” (465). Resulta muy fácil contrastar la versión original con la traducción. Conviene, sin embargo, al académico no descuidar la inmersión en el propio texto quechua y consultar otras versiones. Asimismo, se reconoce la importancia de otras traducciones, principalmente de la llevada a cabo por José María Arguedas (1966); a pesar de su valía, en este caso específico he decidido centrarme en la traducción de Taylor y en la propia lectura del original quechua considerando que este ejercicio era suficiente para el análisis propuesto.

Este texto fue escrito en las primeras décadas del siglo XVII; las circunstancias de redacción estuvieron condicionadas por la expansión imperial y el sometimiento de las naciones amerindias; por eso mismo, debemos estudiarlo tomando en cuenta que fue producido en el contexto de las campañas de extirpación de “idolatrías” y en abierta colaboración con la evangelización.

El manuscrito, redactado por un autor anónimo y cuya identidad resulta difícilmente precisable, es una recopilación temprana, en lengua quechua, de las tradiciones narrativas de la región de Huarochirí. La transcripción de los relatos, así como la propia investigación etnográfica que sustenta el documento, fue realizada bajo el cuidado de Francisco de Ávila, sacerdote cusqueño encargado de la extirpación. Es decir, fue redactado en el epicentro mismo de “la más intensa campaña contra la idolatría que el Perú hubiera experimentado alguna vez (1610-1615)” (Adorno 1989, 41). Las campañas de extirpación de la Iglesia en los siglos XVI y XVII requirieron un creciente número de intérpretes indígenas para llevar a cabo las investigaciones punitivas de manera eficiente. Estos colaboradores locales, al manejar la lengua y al pertenecer, muchas veces, a las redes de parentesco de los propios informantes, ocuparon un lugar privilegiado a la hora de dar cuenta de las tradiciones orales y la idiosincrasia de las naciones amerindias.

El autor del manuscrito se declara a sí mismo cristiano y comparte algunos de los prejuicios sacerdotales sobre la supuesta idolatría indígena; pero, al mismo tiempo, en su proyecto se pueden detectar pasajes en los que intenta dignificar la vida y el pensamiento de sus ancestros. Según afirma el escritor del manuscrito, su trabajo consistió en visitar las distintas comunidades de la región para transcribir “las tradiciones que se conservan desde su origen” (Taylor 1987, 43). La recopilación parece haber sido elaborada sobre la base de una inmensa variedad de informantes; como afirma Rubina, “es notable la diversidad de fuentes que lo componen” (1992, 71-72). Estos aspectos históricos y metodológicos pueden dar indicios de la valía del texto, pero también de las presiones y contradicciones propias de sus condiciones de producción.

El fin principal de este artículo es señalar e interpretar algunos aspectos de las descripciones sobre la ritualidad amerindia contenidas en el manuscrito. Para ello, se han seleccionado pasajes en los que estas ocupan un lugar preponderante, los cuales serán analizados mediante un diálogo antropológico con investigadores de las ritualidades amerindias y una lectura inmersiva en el texto (tanto en la traducción de Gerard Taylor como en el original quechua). Se pondrá atención ante todo a las descripciones de las relaciones establecidas ritualmente por los seres humanos con los *waka* para obtener una mayor fuerza física y anímica, y

a la participación que se atribuía a estos en las guerras humanas. Aclarar el concepto indígena de *waka* es una tarea imprescindible para este texto reflexivo, ya que, según se verá, las habilidades extraordinarias de ciertos guerreros provenían, justamente, de su vinculación con estos seres. Eran los *waka* quienes decidían la victoria o la derrota. El proceso de desentrañar su naturaleza y sus atributos es transversal a todo el artículo.

La fuerza vital de los *waka*

Los pueblos indígenas de la región andina tenían una particular vocación ritual. En el *Confessionario para los curas de indios*, se lee que “en estas provincias del Perú es cosa de admiración ver la muchedumbre y variedad de supersticiones y ceremonias y ritos y agüeros y sacrificios y fiestas que tenían todos estos Indios” (1585, f. 2 r.). Es posible que no hubiera actividad humana sin connotaciones rituales. Incluso la guerra era un procedimiento ritual mediante el cual ciertos hombres mostraban su valentía y valía. Se consideraba, por lo general, que nadie podía salir victorioso en una pelea si no había recibido la asistencia de seres suprasensibles de gran fuerza espiritual. Según escribió el cronista indígena Felipe Guaman Poma, los antiguos guerreros eran capaces de transformarse en el campo de pelea para derrotar a sus enemigos: “De puro valientes dicen que ellos se tornaban en la batalla en grandes leones y tigres, zorros y buitres, gavilanes y gatos de monte” (1993, 53). Estas transformaciones les permitían llevar a cabo acciones extraordinarias. Según el escritor indígena, antes de una pelea, se encomendaban ritualmente a los *waka*, de quienes recibían fuerza espiritual y física para vencer a los rivales. Por ejemplo, sobre el capitán Cusi Uanan Chire Inga, Guaman Poma afirma que “para dar la batalla primero había de beber con el sol su padre” (117). El guerrero buscaba al Sol para que lo apoyara; así como el capitán le ofrendaba la sustancia nutritiva de la chicha al ser celeste, el Sol le daba su asistencia en la pelea y la fuerza necesaria para derrotar a su oponente.

Estos hombres fuertes y valientes (*sinchi runakuna*), capaces de realizar estas proezas extraordinarias en el guerro, eran considerados *wakayuq*, en el sentido que el manuscrito de Huarochirí parece dar al antiguo término: una persona protegida por un *waka* y vigorizada por su aliento (Taylor 1987, 34). La traducción literal de *wakayuq* sería “el que tiene *waka*”, es decir, el que porta en su corazón la fuerza vital transmitida por un *waka*. Es sabido que los *waka* podían adoptar distintas formas para manifestarse en el mundo sensible: en algunos casos, las narraciones antiguas los presentan como humanos pudientes, pero en otros como seres

miserables. Asimismo, los *waka* también eran grandes montañas, pero incluso algunas piedras (que mostraban peculiaridades fisonómicas) eran *waka*; los cóndores o águilas, las grandes serpientes o los felinos depredadores podían ser considerados manifestaciones de un *waka* bajo determinadas circunstancias rituales. La habilidad que tenían los guerreros *wakayuq* para adquirir otros cuerpos (y, con ello, otras potencias) durante el combate era posible tras una previa transmisión de las potestades de los *waka* a estos humanos, quienes, por seguir los procedimientos rituales de forma adecuada, realizando los sacrificios y las ofrendas necesarias, resultaban agradables a estos seres poderosos y sobrehumanos. Es muy probable que los *waka* se manifestaran a sus seguidores, en ciertos estados visionarios, con la forma de un ancestro; también, bajo la apariencia de un animal, en el cual el guerrero podría luego convertirse en el campo de batalla². El hombre valiente que se sabía asistido por un *waka* llamaba padre (*yaya*) a su animador, ya que su aliento le daba nueva vida, con facultades y habilidades superiores a las del resto de seres humanos. La fuerza del *waka* era lo que le permitía alcanzar la plenitud depredadora de su ser guerrero y su capacidad de transformarse en distintos seres para vencer a los enemigos. El ánimo del *waka* vivía en su corazón, se encarnaba en sus latidos y fortalecía sus miembros, le insuflaba valor y una fuerza implacable para derrotar a otros.

El valor y arrojo que imprimía el *waka* en estos guerreros les permitía no temer a la muerte. Según se lee en el capítulo 24 del manuscrito de Huarochirí, los hombres “que habían sido capturados en la guerra solían decir: Hermano, ahora me matarás. Yo he sido un hombre animado con grandes poderes. Harás de mí un huayo y, cuando esté por salir a la pampa, me ofrendarás buenas cantidades de comida y bebida” (Taylor 1987, 373). La expresión quechua original es “*ancha kamasqa runataqmi karqani*” (372): en este contexto, *ancha* es un adjetivo para designar algo superlativo; *kama-* es el aliento vital que anima el mundo y que es proveído a los seres vivos mediante la agencia vivificante de los *waka*; el sufijo quechua *-sqa* se utiliza para indicar que una acción ya ha sido consumada. Por lo tanto, *ancha kamasqa runa* es la persona que recibió el influjo vital de un *waka* en proporciones extraordinarias. Taylor asegura que el término servía para designar a los “chamanes”, por lo que no existiría diferencia ontológica entre el guerrero valiente y el sabio visionario (1987, 26). La frase es expresada con el evidencial atestiguativo *-mi*, el cual señala que el emisor del enunciado está completamente

2 Esta conjetura surge debido a que procedimientos similares han sido previamente estudiados entre las naciones amazónicas. Se puede consultar Favaron (2017).

seguro de lo que afirma, que él mismo fue testigo de haber sido una persona animada por el *kama-* de un *waka*, ya que en sus prácticas se ha manifestado esta fuerza espiritual y física. El guerrero vencido, a pesar de ser prisionero, mantenía su ánimo y su confianza en sí mismo (y en el *waka* que lo animaba); sabía que, en el pasado, las muchas veces que había vencido a sus enemigos, los *waka* le habían brindado su asistencia e insuflado en él grandes habilidades. Conociendo que su destino inexorable era la muerte, ni lloraba ni se lamentaba. A su futuro verdugo lo llama *hermano* (*wawqi*) sin traslucir rabia alguna, ya que comprendía que su enemigo solo estaba cumpliendo con los principios vitales instaurados por los héroes fundadores (*willkakuna*); le indicaba con tranquilidad el procedimiento ritual que debía seguir con sus despojos, le mostraba respeto y garantizaba que su espíritu seguiría existiendo tras la muerte física.

El manuscrito describe, asimismo, un ritual mediante el cual el guerrero vencedor podía apropiarse de la fuerza (*kallpa*) y el arrojito de sus enemigos vencidos: “Después, cuando capturaban [a alguien] en la guerra, le recortaban el rostro [y, transformándolo en máscara,] bailaban llevándolo. Decían que de esto derivaba su valentía” (Taylor 1987, 373)³. Este rito procuraba “la transmisión de un aspecto de la fuerza vital, en este caso: la valentía (*sinchi casca*)” de aquellos que habían sido vencidos; los participantes del baile marcial llevaban los rostros de sus enemigos “en forma de máscara” (373) para así apropiarse de su ánimo guerrero. El enemigo derrotado no era motivo de burla ni era despreciado, sino sacrificado con respeto y reconocido por su honor en la batalla; tal era la consideración que tenían por sus enemigos que, mediante este rito de guerra, el corazón de los vencedores se nutría de la energía vital del derrotado, para así amplificar su propio ánimo, arrojito y fortaleza (física, psíquica y espiritual). Es posible, además, como afirma Salomon, que la utilización de máscaras de guerreros muertos, como la de pieles de animales cazados, por parte de los danzantes fuese una fórmula ritual que les permitía “alcanzar diálogos cruciales con poderes sobrehumanos” (1998, 12), en los que estos guerreros rituales recibían de sus *waka* un buen oráculo, visiones favorables y la transmisión de una potencia bélica⁴.

Según el manuscrito, los *waka* no solo animaban a los guerreros que entraban en batalla, sino que también participaban de una forma más directa en las

3 Todas las aclaraciones entre corchetes y las cursivas en las citas de la traducción de Taylor son de él.

4 Estas prácticas hacen recordar los procedimientos de la naciones shuar, wampis y awajún (entre otras) para apropiarse de la fuerza de sus enemigos derrotados mediante la reducción de cabezas (Favaron 2017).

guerras humanas, tal como se lee en el capítulo 19. Este relato cuenta que algunas comunidades de las naciones amaya y xihuaya oponían una férrea resistencia a los incas y no querían ser parte de la confederación del Tawantinsuyu. Siendo enemigos valientes y cuya derrota no resultaba fácil, la victoria requería la intervención de un ser extraordinario: “2. / Se dice que, / antiguamente, en la época del *inga*, este Macahuisa, hijo de Pariacaca, fue llevado a la guerra para ayudarle [a vencer a sus enemigos]” (Taylor 1987, 285). El texto quechua dice lo siguiente: “awqaman yanapanqanpaq apaytukurqan” (284)⁵. Mientras Taylor traduce *awqaman* como “la guerra”, también podría proponerse una versión ligeramente alternativa: Macahuisa fue llevado hacia (*-man*) el enemigo (*awqa*), para que ayude al inca a combatirlo. La traducción de Taylor afirma que estas naciones “no querían dejarse conquistar” (1987, 285); la frase original es “amaya xihuaya sutiuyuq llaqtakunas manataq atichikurqanchu” (284). La raíz *ati-*, en quechua, significa “poder, vencer, lograr”; por lo tanto, también es posible traducir la frase de esta manera: “dicen (*-si*) que los pobladores (*llaqtakuna*) de estas naciones que tenían el nombre (*suti*) de amaya y xihuaya no se habían dejado vencer [por los incas]”. Debido a esta resistencia, “el *inga* pidió a Pariacaca [que le diera] a uno de sus hijos para vencer a los amaya y los xihuaya. 5. Entonces, [Pariacaca] le dio a Macahuisa. 6. Llevándolo, venció enseguida. 7. Después, los *ingas* estimaron aún más a Pariacaca” (285). La versión original afirma que “kayta apaspas tuyllapuni atimurqan. chaymantas yngakunaqa astawanraq pariacacakta yupaycharqan” (284). Esto puede traducirse como: “Dicen que llevando cargado (*apay*) a este [Makahuisa] inmediatamente (*tuylla*) venció allá (*-mu*). Dicen que luego de eso, lo honraron (*yupaucha*) aún más [que antes]”. El relato podría estar aludiendo a algunas de las ocasiones en las que los incas, para lograr la expansión de su influencia política, pidieron ayuda militar a los *ayllu*⁶ de la región de Huarochirí (a los que se considera hijos de Pariacaca, por la paternidad regional ejercida por este *waka* y su culto cohesionador)⁷.

5 He transcrito todas las referencias al texto en quechua del manuscrito siguiendo un modelo actualizado de escritura que responde, en buena medida, a la variedad dialectal quechua de Ayacucho, al ser la que más manejo. Esta operación ha sido realizada para facilitar la lectura contemporánea y que el lector pueda seguir las interpretaciones que he realizado de los enunciados en lengua indígena.

6 En este trabajo, se entenderá el término *ayllu* como equivalente a *nación indígena*.

7 El culto a los antepasados marcaba también la fraternidad de los pueblos; todos aquellos cuyos ancestros se nutrían del aliento de Pariacaca se consideraban, de cierta manera, hermanos; es decir, se confederaban bajo el auspicio del *waka*, a quien concebían como padre común, lo que dotaba a la alianza política y bélica de cierto aire de familia. El culto a Pariacaca fomentó la vinculación complementaria de los diferentes *ayllukuna* de la región otorgándoles un ancestro común.

Esta alianza habría fortalecido a los cusqueños y permitido su victoria sobre los rebeldes. El pedido de ayuda para la guerra implicó el forjamiento de una relación ritual “en la cual tanto el Sapan Inca como el propio Macahuisa establecen una igualdad de potencias” (Herrera 2022, 373). Por lo tanto, la relación entre Cusco y Huarochirí (como sucedía en otros casos dentro del Tawantinsuyo) no consistía en la imposición vertical de una potencia guerrera, sino en una alianza basada en negociaciones rituales.

La victoria de los incas y sus aliados, desde la perspectiva ancestral, no puede ser explicada solo en términos humanos, apelando a la astucia militar, a las estrategias de los jefes de guerra o a la conveniencia de las alianzas bélicas; la capacidad para vencer a un enemigo residía, ante todo, en conseguir el auspicio, la protección y la fuerza espiritual de un *waka* de gran poder. En el relato mencionado, los guerreros de Huarochirí que apoyaron al inca no son referidos de manera explícita; pero es posible que esto no fuese necesario, ya que cualquier victoria que ellos pudieron obtener en batalla se debía, justamente, a que eran hijos del *waka* y recibían su fuerza. Por eso mismo, para la racionalidad narrativa es suficiente con solo nombrar a Macahuisa, ya que era él quien daba su aliento y dotaba de valor a sus cultores; si bien los hombres peleaban las batallas, las victorias eran atribuidas al *waka*. Los hombres de guerra son indistinguibles del *waka*; posiblemente, eran considerados una manifestación humana de su potencia bélica. Debido a que los humanos alimentan a un *waka* y el *waka* alimenta a los humanos, “ellos se convierten en la montaña y la montaña se convierte en ellos” (Bastien 1996, 26). Los guerreros y su padre, el *waka*, eran consubstancialmente uno. Según Husson, en los enfrentamientos entre las naciones indígenas narrados en el manuscrito, “los planos humano y divino interfieren constantemente, reflejándose en el cosmos y en las guerras que oponen a los seres humanos” (2002, 435).

La ontología ancestral, considerando que el verdadero vencedor es el *waka*, parece señalar la primacía de los mundos suprasensibles sobre los sucesos que acontecen en el mundo sensible. Sin embargo, estos dominios terminan, en buena medida, fusionándose, ya que lo suprasensible modifica el espacio-tiempo visible (*kay pacha*). En este sentido, podría decirse que “los sucesos que hacen la historia son siempre manifestaciones de las guacas [...]. La historia de las guacas es la historia del mundo” (Suárez Guava 2022, 78). La intervención de los *waka* (ya sea como fuerza creativa o destructiva) hace que el cosmos sea lo que es.

El capítulo 23 del manuscrito cuenta, asimismo, que “cuando Tupac [inga] Yupanqui señoreaba y había ya *conquistado* todos los países, descansó varios años con gran regocijo” (Taylor 1987, 337). Sin embargo, luego de cierto tiempo,

algunas comunidades que habían sido vencidas se rebelaron contra la hegemonía cusqueña. Quienes se sublevaron (los alancumarcas, los calancomarcas y los choquemarcas) eran valientes y fuertes; repelieron a todas las tropas enviadas por el inca para pacificar la región. Por ese motivo, “el *inga* estaba muy afligido y, lamentándose mucho, se preguntó: ¿Qué va a ser de nosotros?” (337). Entonces, se dio cuenta de que la única forma de vencerlos sería recurriendo a la ayuda de los diferentes *waka* con los que mantenía relaciones de intercambio y reciprocidad. “Un día pensó: ¿Para qué *sirvo* a estos huacas con mi oro, mi plata, mi ropa, mi comida y todo lo que poseo? A ver, voy a mandar llamar a todos ellos para que me ayuden contra los enemigos” (339). Este pensamiento del inca puede echarnos algunas luces sobre la naturaleza de los *waka*: no se trataba de dioses omnipotentes que podían hacer su voluntad de manera arbitraria, sino de seres poderosos que, a pesar de su fuerza y de sus habilidades extraordinarias, estaban sujetos a ciertos principios de reciprocidad. Debido a que el inca homenajeara a los *waka* y cuidaba que sus rituales fueran cumplidos, los *waka* tenían la obligación de protegerlo, de infundirle ánimo y valor, y de acompañarlo en sus empresas guerreras. Podría decirse, entonces, que dar alimentos y ofrendas a un *waka* era endeudarlo; obligarlo (por decirlo de alguna manera) a favorecer a sus cultores. Por lo menos, eso es lo que parece haber pensado el inca, según este relato. El inca realizó entonces una asamblea con los *waka* “de todas las comunidades que recibían oro y plata” y los convocó para reunirse en el Cusco:

10. Cuando ya todos los huacas locales hubieron llegado al Haucaypata, Pariacaca todavía no había llegado. 11. Seguía respondiendo como si no lograra decidirse si iría o no. 12. [Finalmente,] Pariacaca envió a su hijo Macahuisa diciéndole: “Ve tú y después de haber escuchado [lo que dicen] vuelve”. 13. Cuando [Maca-huisa] llegó, [hizo depositar] sus *andas* [que eran del tipo] llamado Chicsirampa y se sentó a un lado. 14. El *inga* empezó a hablar. “Padres”, les dijo, “huacas y huillcas, ya sabéis cómo yo os *sirvo* de todo corazón con oro y con plata; ¿es posible que vosotros no me ayudéis a mí, que os *sirvo* [con tanta generosidad], ahora que estoy *perdiendo* tantas huarancas⁸ de mis hombres? Por este motivo os he hecho convocar”. 15. Ninguno de ellos contestó. 16. Al contrario, permanecieron en silencio. 17. Entonces, de nuevo el *inga* les dijo: “¡Hablad! ¿Es posible que permitáis que los hombres que han sido animados y hechos por vosotros sean aniquilados en la guerra? Si no queréis ayudarme, ¡en este mismo instante os haré

8 El término *waranqa* sirve acá para designar la agrupación de mil hombres de guerra.

quemar a todos! ¿Para qué pues os *sirvo* y embellezco enviándoos todos los años mi oro y mi plata, mis comidas, mi bebida, mis llamas y todo lo demás que poseo? Entonces, ¿no me ayudaríais después de haber escuchado todas estas mis quejas? Si me negáis [vuestra ayuda], ahora mismo arderéis!”. [...] 19. Como todos los demás huacas se callaron, Macahuisa empezó a hablar: “Oh *Inga* sol, yo voy a ir allá. Tú permanecerás en las proximidades en una tienda bien instalada y señalada; en un mínimo de tiempo voy a conquistarlos para ti”. [...] 28. Lo transportaron hasta [la cima de] un cerrito; allí Macahuisa, el hijo de Pariacaca, comenzó, poco a poco, a caer [en forma de] lluvia. 29. Los hombres de las comunidades [rebeldes] empezaron a organizarse preguntándose qué podría significar este [fenómeno]. 30. [Atacándolos] con sus rayos, aumentó la lluvia y así creó quebradas por todas partes y arrastró a los miembros de todas estas comunidades con sus aguas torrenciales. 31. Aniquiló a los curacas principales y a los hombres valientes con sus rayos. 32. Sólo una parte de la gente común se salvó. 33. Si hubiera querido habría aniquilado a todos. (Taylor 1987, 339-345)

La narración precedente menciona a dos tipos diferentes de seres: *wakakuna* y *willkakuna*. La lectura de los documentos hispánicos de esos años permite entrever que “*willka* era uno de los términos mediante los cuales se designaba en quechua a las divinidades de los cerros” (Itier 2023, 300). Según las investigaciones y reflexiones de Itier, *willka* designaba de manera específica a los ancestros fundadores de los *ayllu*, seres progenitores de gran fuerza que se habían convertido en cerros y piedras para dejar memoria de sus proezas; sus hazañas del pasado legaban a sus descendientes la posesión de determinados territorios. Desde su condición lítica, además, seguían cuidando, observando, animando y guiando la vida de los *ayllu* que habían fundado. “*Willka* era, por lo tanto, un calificativo aplicable tanto a los ancestros míticos metamorfoseados en cerros como a los ancestros históricos, progenitores de los *aillus*” (303). Pero *willka* es también el nombre de un árbol que crece en los valles tropicales (al oriente de las cadenas montañosas de los Andes), cuya semilla tiene propiedades medicinales y visionarias. Estas semillas se tostaban y molían “hasta obtener un polvo mezclado con cal en un mortero para obtener una sustancia fácilmente metabolizable” (310). Para propiciar experiencias visionarias, los antiguos mezclaban la *willka* con chicha; también la mascaban o la inhalaban. Mediante estos ejercicios trascendentes de la percepción, se vinculaban con los mundos suprasensibles y obtenían oráculos. La asociación nominal de esta planta con los ancestros primordiales parece indicar que, en tiempos anteriores a los incas, el culto a estos personajes estuvo asociado a prácticas visionarias,

algunas de las cuales tuvieron una implicancia directa en el ánimo y las aptitudes de los guerreros.

Según la narración del manuscrito, tanto los *willka* como los *waka* tenían una significativa capacidad semiótica: no solo hablaban entre ellos, sino que también lo hacían en quechua con el inca. Cada uno de estos seres muestra una personalidad propia, una potencia diferenciada y la capacidad de tomar decisiones siguiendo los dictámenes de su voluntad. Pariacaca, por ejemplo, decidió no acudir al llamado del inca, evidenciando así que no se sentía en un estado de sumisión frente al poder cusqueño; sin embargo, envió a su hijo en remplazo, para no ser descortés y cumplir con la ética diplomática y las obligaciones de la reciprocidad. El diálogo ritual no se dio en términos del todo pacíficos, ni manifestó una excesiva verticalidad entre los *waka* y el inca; por el contrario, fue un acto de habla en el que el inca se mostró exigente y amenazante, e incluso expresó de manera explícita la deuda que los *waka* tenían con él. Por eso, ante su silencio inicial, les ordenó hablar: “yaw rimariychik”. *Yaw* es como un llamado de atención, un vocativo que acá se muestra un tanto brusco y no completamente respetuoso; acompaña y refuerza al sufijo *-ychik*, que indica el tono imperativo del enunciado. Incluso les dijo que, si no querían ayudarlo (“mana yanapawayta munaptyikiqa”), podían estar seguros de que los haría arder a todos (“kanallanmi tukuyniykichikta rupachichisqayki”) (Taylor 1987, 340). La certeza con la que se pronuncia la amenaza de quemarlos (*rupachini*) está marcada acá por el evidencial *-mi*. Este signo gramatical parece cumplir la función de hacer entender a los *waka* que el inca no hablaba en vano; es un sutil pero contundente indicio verbal de que estaba completamente dispuesto a cumplir su propósito.

Los *waka* de Huarochirí parecen haber sido uno de los principales aliados bélicos de los incas. El relato citado cuenta que, mientras Macahuisa hablaba, de su boca brotaba humo *llacsa llacsa*; este último es un ideófono onomatopéyico propio de los relatos orales y que parece connotar el calor y las chispas que emergían con el habla del *waka*. Sus palabras eran tronantes y brillantes como el rayo. El humo y el ideófono son indicios del poder realizativo de la palabra del *waka*; es, justamente, con la fuerza de su habla y sus pensamientos que podrá desatar una tormenta y los aluviones que cubrirán a los enemigos del inca. El control sobre las aguas era una de las potestades de este *waka* y podía usarlo para castigar y vencer a los guerreros humanos que le opusieran resistencia. El relato cuenta que Macahuisa fue llevado al lugar de la batalla por cargadores callahuayas, dirigidos por sus antiguos jefes de guerra (*sinchi*): es posible intuir que ellos fueron quienes pelearon contra los rebeldes; sin embargo, la narración no lo dice de forma explícita. Desde

la racionalidad del arte verbal, lo digno de ser resaltado y recordado es que la victoria se debió a la fuerza bélica del *waka* y a sus potestades extraordinarias.

Este relato parece dar cuenta, entre otras cosas, de una etapa de consolidación de la alianza entre la élite del Cusco y ciertos *ayllu* de Huarochirí, la cual pudo haberse dado bajo el mandato de Tupac Yupanqui. Esta coalición significó la victoria del inca; se verá honrada, posteriormente, mediante el trato digno y piadoso que el inca destinó, luego de esta última victoria, para el culto a Pariacaca: “35. Desde esa época, el *inga* apreció todavía más a Pariacaca y le otorgó cincuenta yanás” (Taylor 1987, 347). Incluso, el inca se consagró a sí mismo como un oficiante del culto al *waka*:

36. Padre Macahuisa, le dijo [al huaca victorioso], ¿qué voy a darte? Pide todo lo que quieras. No seré avaro. El otro le respondió: Yo no deseo nada excepto que te hagas huacsa [y celebres mi culto] como lo hacen nuestros hijos de Yauyos. (347)

De esta manera, el inca pasó a ser, mediante su participación en el culto, hijo de Pariacaca; estableció así un parentesco ritual con los habitantes de la región. Este tipo de alianzas parece haber tenido efectos considerables sobre las ceremonias de las naciones afiliadas a la élite cusqueña. Los incas gobernantes podían, cuando así lo deseaban, “enriquecer ciertas *wakas* proporcionándoles mano de obra, tierra y llamas” (McEwan 2021, 320). Es decir, homenajearon, de formas muy concretas, a los *waka* que los habían ayudado contra sus enemigos.

La potencia de los *waka*

La tarea de dar cuenta de los significados posibles que tuvo el término *waka* para los habitantes precolombinos de los mundos andinos no es sencilla, porque este significante no tiene equivalentes precisos en castellano. “La doble naturaleza de los huacas que, por un lado, son objetos de culto visibles y accesibles a la comunidad y, por otro, son metamorfosis de antiguos héroes, dificulta a veces la traducción” (Taylor 1987, 195). El ejercicio de interpretación de la palabra demanda, por lo tanto, una cierta libertad hermenéutica, que pueda aprehender las diferencias ontológicas implícitas en el quechua. Se sabe que las montañas, como el cerro Pariacaca, o determinadas piedras consideradas sagradas eran *waka*. Cada montaña *waka* era dueña “de todos los recursos naturales dentro de su campo de visión” (Dean 2021, 253). Desde la perspectiva de las naciones amerindias, las piedras son seres vivos y, en algunos casos, capaces “de transubstanciación y

animación” (265). El *waka*-montaña piensa, siente, respira, come, mantiene relaciones afectivas con otros cerros y también con los seres humanos; asimismo, tiene voluntad e insufla con su aliento a todos los seres vivos bajo su protección. Es dueño de un determinado territorio y, al mismo tiempo, permite que otros seres, a quienes considera sus hijos, lo habiten, lo cultiven y, al menos en cierta medida, se adueñen también de él. Por eso, la ritualidad de los *waka* tenía una eficacia a nivel político bastante pragmática, ya que daba a los grupos humanos la potestad de habitar un territorio determinado de manera legítima.

La manifestación lítica del *waka* tendría que ver con ciertos atributos propios de los minerales, como su antigüedad, durabilidad, resistencia, fuerza e impenetrabilidad. Los grandes cerros nevados de los Andes eran *waka* cuya presencia persistía en el tiempo, cuidando y dando fuerza a las generaciones de seres vivos que se sucedían unas a otras; cambiaban los rostros de las personas, pero el *waka* nunca dejaba de mostrar una faz visible y confiable. Ahora bien, su rostro de montaña no era la única de sus manifestaciones; es decir, el espíritu del *waka* no estaba confinado al cuerpo de piedra. En los sueños de ciertas personas con habilidades visionarias, el *waka* podía presentarse con forma humana: por lo general, lo hacía con una apariencia bastante imponente, aunque también podía adoptar una figura menesterosa (como suele aparecer, justamente, en muchos de los relatos ancestrales transcritos en el manuscrito de Huarochirí). Por lo general, hablaba con los soñadores en un lenguaje que era comprensible para ellos; podía dejarles buenos augurios o maldiciones, transmitirles capacidades extraordinarias y conocimientos, o asegurarles el éxito en la lucha contra sus enemigos. Un *waka*, entonces, era considerado un ser extraordinario que, en el tiempo de las narraciones ancestrales, había andado con forma humana sobre el mundo; luego, al final de su periplo, se transformó en montaña, pero mantenía su forma humana en el mundo suprasensible, y podía aún presentarse con ella en los sueños y visiones. Por eso, un *waka* es siempre gente, pero en un sentido inusual, con una agencia y una capacidad anímica superlativas. Los *waka* “son producto excepcional del crecimiento y hacen posible el crecimiento” (Suárez Guava 2002, 61). Es muy probable que ciertos oficiantes realizaran distintos rituales para ampliar sus capacidades perceptivas (como el uso de plantas visionarias) y, de esta manera, ver y oír a los *waka*, quienes se presentarían entonces bajo su apariencia humana o tomando la vestimenta de un animal de gran fuerza.

La montaña, entonces, era el rostro más contundente del *waka*, pero no era su única manifestación: por eso mismo, se trataba de seres caracterizados por una multiplicidad ontológica y capaces de adoptar diferentes apariencias. Los *waka*

preservaban su condición de gente; tenían un alma, por así decirlo, antropomorfa. *Alma* debe entenderse aquí como sinónimo de *conciencia*, de participación en las redes del lenguaje, como intimidad del ser que dota a un sujeto de un punto de vista personal y de riqueza afectiva. Es justamente porque en el fondo seguían siendo gente que los *waka* dialogaban y establecían relaciones con los seres humanos y con todas las formas de vida. El *waka*, entonces, era un ser de potencia extraordinaria, casi ilimitada; por eso mismo, podía adoptar distintas formas externas⁹ o diversas vestimentas. También era manifestación del *waka* el mismo territorio que cobijaba y abrazaba al pueblo que le rendía culto ritual, que lo reconocía como padre e invocaba su nombre con respeto y agradecimiento. Ya que su aliento animaba a todos los seres a los que brindaba protección, vivía también en ellos, en lo más íntimo de sus corazones, en la chispa que encendía sus latidos.

El ser humano, desde esta perspectiva, caminaba sobre el *waka*, se alimenta del *waka*, era penetrado y transformado por el *waka*, lo respiraba y habitaba. Por esta capacidad de expandir su presencia en el cosmos, no ha de extrañar que ciertas piedras particulares fueran también consideradas parte de un *waka*; es decir, no se las pensaba como meros substitutos simbólicos del *waka*, sino que ellas mismas eran *waka*. La montaña y una determinada roca, entonces, podían ambas ser consideradas Pariacaca, por ejemplo. Por eso, un *waka* no solo tenía un rostro sensible y otro, de apariencia humana, suprasensible: así como podía adoptar diferentes apariencias humanas en los sueños de los visionarios, también tenía diferentes rostros en el mundo sensible. Es posible que los *waka* y los *willka* llevados al Cusco en el relato antes citado hayan sido piedras de apariencia singular, fuera de lo común, y que fueran transportadas reverencialmente en literas, ya que ellas mismas eran *waka* y *willka*.

De esta manera, “los indígenas andinos podían reubicarse y duplicar sus *wakas*: si las *wakas* eran una roca o una colina, podían tomar un pedazo del original y, al colocar el fragmento en una nueva roca, transformar esta nueva roca en una encarnación del original” (Dean 2021, 265). Lo que se puede entrever a partir de estas descripciones es que un *waka*, siendo pura potencia consciente, tenía la capacidad de transmitir su aliento y su ser a otras piedras, para encarnarse en ellas y extender, mediante este procedimiento ritual, su presencia material en el mundo sensible. La piedra que, gracias a esta transferencia, recibía la fuerza del *waka* se transformaba, ella misma, en el *waka*, “sin distinción entre un original y una

9 Según Salomon (1998), el término *tukoy*, tal como es usado en el manuscrito, parece designar aquellos “procesos en los que un ser asume un nuevo aspecto exterior” (12, traducción propia).

copia” (265). Este proceso permitía que las manifestaciones de un solo *waka* estuvieran en diversos lugares al mismo tiempo; muchas veces, las piedras sagradas eran veneradas en santuarios especiales a los que también se conocía como *waka*. De modo análogo, el *waka* encarnaba en los hombres y mujeres que, mediante el cumplimiento estricto de la ritualidad ancestral, entablaban una especial vinculación con él y recibían una fuerza anímica fuera de lo común. Ser un *wakayoq* era estar en posesión del influjo anímico del *waka*. Los guerreros de un *ayllu*, entonces, no eran meras personas que luchaban por cuenta propia; deben ser comprendidos, más bien, como extensiones humanas de la capacidad bélica del *waka*. Por eso mismo, un combate ritual no consistía solamente en el enfrentamiento de dos facciones humanas, sino que era ante todo una lucha de poder entre los *waka* que protegían a cada clan enfrentado.

Los antiguos habitantes de los mundos andinos pensaban que, cuando los seres humanos rendían culto apropiado a los *waka*, todo les resultaba auspicioso, desde la agricultura y la ganadería hasta la guerra: “[El huaca] dijo: La suerte es muy favorable; ya no pasará nada; no habrá ningún sortilegio, ninguna enfermedad” (Taylor 1987, 289). Ni siquiera la brujería podía afectar la vida de un *ayllu* protegido por un *waka* poderoso, siempre y cuando los humanos se comportaran siguiendo las enseñanzas de los ancestros primordiales y cumplieran con las obligaciones rituales. El manuscrito relata, asimismo, que “21. Una huaranca de los quinti cultivaba una chacra llamada Yamlaca para que Macahuisa tuviese [chicha] para beber. 22. Entonces, los hombres que vivían allí se volvieron excesivamente ricos no faltándoles nada” (291). La fuerza que el *waka* insuflaba a quienes seguían los rituales propiciatorios no solo daba vida a los seres humanos, sino también a las chacras y al ganado. Un *waka* fuerte podía prodigar su fecundidad en los diferentes aspectos de la vida, haciendo que toda la existencia alcanzara plenitud. Es posible, asimismo, que el *waka* concediera a cada practicante ritual atributos particulares, dependiendo de su temple, de su oficio y de su intención: a los guerreros los hacía invencibles, a los agricultores y ganaderos los enriquecía, a las mujeres las volvía fecundas y diestras en los oficios propios de su género. La fuerza vital del *waka* era, entonces, un caudal ilimitado de potencia plena, que podía conferir dones distintos a cada quien, dependiendo de sus intenciones y cualidades¹⁰.

Según se desprende de la lectura del manuscrito, los *waka* brindaban aliento vital a los seres humanos y a todos los seres vivos bajo su protección. Desde la

10 Esta característica parece sugerir cierta equivalencia, al menos en este aspecto, de los *waka* con la figura del *ajutap* o *arutam* entre las naciones awajún y shuar (Favaron 2017).

perspectiva de la racionalidad ancestral, toda persona, para llegar a la adultez y poder proveer a su familia de los nutrientes necesarios para sobrevivir, tenía que gozar, en mayor o menor medida, de la animación prodigada por los *waka*. “De hecho, la expresión *llactayoc*, miembro auténtico de una comunidad, significa protegido por el *llacta* o *Huaca* local” (Taylor 1987, 34). Todo el *ayllu* gozaba de esta protección; pero quienes no cumplían con los ritos o se comportaban de formas contrarias a los principios éticos estaban en falta (*huchay*) y se condenaban a sí mismos a una existencia precaria. En cambio, algunas personas llegaban a destacar sobre los demás y podían realizar su individualidad plena gracias a un privilegiado vínculo con estas fuerzas animadoras. De esta manera, un guerrero que lograba establecer un vínculo ritual y una filiación con un número diverso de *waka* se transformaba en un “ancha camasca ([individuo] muy animado), lo que le permitía realizar hazañas dignas de un chamán” (25). Su palabra despertaría el respeto de sus parientes y el temor de sus enemigos, ya que ellas vibrarían con el aliento mismo de los *waka*; podría aunar las voluntades de su *ayllu* y sus coterreños depositarían confianza en su guía. Sus campos y ganados también serían prósperos, con lo que podría prodigar su generosidad a los demás y satisfacer las demandas de reciprocidad de sus aliados y afines. Era considerado un *qhapaq runa*, una persona poderosa en quien coincidían, gracias al favor de los *waka*, riquezas materiales, una nutrida red de parentescos y alianzas, una notoria fuerza espiritual y el valor para llevar a cabo las empresas necesarias para proteger a su *ayllu* y hacerlo prosperar. El relato citado sobre la relación del Inca Yupanqui con los *waka* y *willka* deja entrever, justamente, que el poder de los gobernantes cusqueños no residía solo en sus ejércitos, sino ante todo en sus vínculos de filiación ritual con diversos seres de gran fuerza.

¿Cómo lograban los humanos adquirir la fuerza de los *waka*? Guaman Poma señala, en repetidas ocasiones, que la educación de los jóvenes en las épocas precolombinas demandaba el cumplimiento de rígidas abstinencias:

A los dichos muchachos y a las muchachas hasta treinta años no les mandaban comer cosas de sebo, ni miel, ni vinagre, ají ni regalos, no consentían que bebiesen chicha [...] porque fuesen diestros en la pelea y aumentasen su salud y vida. (1993, 56)

El fragmento citado señala que estas abstinencias tenían la explícita intención de hacer que los jóvenes de ambos sexos fueran fuertes, saludables y animosos; puesto que, desde la concepción ancestral, el ánimo del ser humano provenía de

la fuerza y aliento de los *waka*, estas regulaciones alimenticias tenían que ver con ciertas prescripciones legadas por los ancestros para establecer vínculos con los mundos suprasensibles. Las abstinencias y el ayuno eran la forma legítima “de prepararse para descubrir los misterios” (Yáñez del Pozo 2002, 73). Según Guaman Poma, estas prácticas rituales se complementaban, ya en la vida adulta, con purgas (realizadas algunas veces con las semillas de la planta *willka*) destinadas no solo a aliviar el cuerpo de cualquier pesadez (o mal aire), aumentando la salud y la longevidad, sino también a ganar “con ello [...] mucha fuerza para pelear” (1993, 58)¹¹. Los especialistas visionarios eran quienes guardaban estas abstinencias y realizaban estas purgas por periodos más prolongados, entendiendo que “es el esfuerzo espiritual del *camasca* (chamán), [lo] que le permite acumular una cantidad suficiente de poder para realizar prodigios sobrenaturales” (Taylor 1987, 26). Cualquiera que quisiera mantener un vínculo particular con un *waka* y gozar de su protección y fuerza anímica debía cumplir con ciertas abstinencias y purificaciones.

Conclusiones

Como es bien sabido, uno de los intereses principales de la reflexión antropológica y de la pesquisa etnográfica, aun hasta la fecha, ha sido investigar las prácticas y reflexiones de los visionarios indígenas. La literatura especializada suele llamar a estos sabios, capaces de realizar ejercicios trascendentes de la percepción y que manifiestan poseer habilidades extraordinarias con las que pueden mediar entre las realidades sensibles y suprasensibles, con el nombre genérico (y en muchos casos abusivo) de *chamanes*. Este interés también estuvo presente en las (proto)etnografías de América. Conocer los ritos indígenas realizados para vincularse con los *waka* tuvo preponderancia entre las preocupaciones de los sacerdotes extirpadores. Los sacerdotes concibieron a los especialistas rituales indígenas (*kamasqa*) como rivales a los que necesitaban vencer para implantar su poder y religión. A pesar del innegable condicionamiento que esta rivalidad entre los curas y la ritualidad amerindia ejerció sobre el imaginario del autor indígena del manuscrito de Huarochirí, se han identificado en su documento pasajes que permiten acercarse a las prácticas rituales de tiempos precolombinos.

11 “De cómo tenían la costumbre de purgarse cada mes con su purga que ellos llaman bilca tauri, con tres partes de grano pesado con maca, y lo ajuntan y lo muelen y se lo beben por la boca, y se echan luego con la mitad por debajo con una medicina y una jeringa que ellos llaman vilcachina, con ello tenían mucha fuerza para pelear y aumentaban su salud, y duraban sus vidas tiempo de doscientos años” (Guaman Poma 1993, 58).

La información recopilada por el manuscrito (entre otros textos virreinales) es de vital importancia para el conocimiento de las prácticas rituales de las naciones amerindias antes de la Conquista. Este documento nos permite acercarnos (al menos en cierta medida) a las concepciones indígenas acerca de los *waka*, y a las facultades y potestades que estos podían transmitir a quienes se consagraban a su culto. Si bien muchas de las actitudes e idiosincrasias de los agentes virreinales influenciaron la perspectiva del autor del manuscrito, su propuesta escritural dejó espacio para otras aproximaciones. Este recopilador escuchó “minuciosamente los relatos orales contemporáneos de los andinos de más edad” y escribió su documento, al menos en parte, para preservar “la memoria de esas hazañas transmitidas de generación y generación” (Adorno 1989, 147). Se trató, por lo tanto, de un empeño literario que, con paciencia y diligencia, recogió parte del caudal de saberes indígenas, expresados en prácticas rituales y en el arte oral. Sin este documento, “probablemente no tendríamos sino una idea muy vaga de las aspiraciones espirituales y prácticas religiosas de los habitantes del Perú antiguo” (Husson 2002, 432). Esto no significa que este texto llene todos los vacíos etnográficos sobre la ritualidad precolombina; pero, sin esta lectura, nuestro desconocimiento sería aún mayor. Mediante una aproximación hermenéutica, ha sido posible rastrear, al menos tentativamente, algunos presupuestos ontológicos que sostenían las prácticas rituales ligadas a la guerra.

De la lectura del manuscrito (junto con otras fuentes de la época, como el texto de Guaman Poma) se desprende que los antiguos jefes de guerra (*sinchikuna*) eran *personas* animadas por la fuerza de los *waka*, gracias a que recibían el influjo de estos seres extraordinarios. Esta fuerza se obtenía mediante ayunos rituales y, en algunos casos, sacrificando a los enemigos. El manuscrito afirma, además, que en ciertas ocasiones los propios *waka* vencían a los enemigos de sus cultores mediante distintas acciones, como la de desatar tormentas y aluviones. Era tal su poder que incluso los *sapan inca* necesitaban conseguir el apoyo de estos *waka*. No obstante, el inca no los trataba como seres absolutamente superiores, sino como entidades que estaban en deuda con el soberano cusqueño debido a los ritos y cuidados que él les prodigaba. Por eso, no temía amenazarlos e increparlos. Cuando un *waka* poderoso aceptaba apoyar al inca contra sus enemigos, su victoria estaba asegurada. Es probable que esta alianza permitiera movilizar a los guerreros dedicados al culto de un determinado *waka* a favor del poder cusqueño; sin embargo, los relatos no mencionan esto. Desde la perspectiva de la racionalidad ancestral, la victoria no es atribuida a los guerreros, sino al *waka* que los animaba.

El valor etnográfico del documento virreinal, en este sentido, es bastante evidente. Sin embargo, no conviene tomarlo bajo criterios de validez científica. Las posiciones religiosas y aspiraciones políticas del autor pudieron afectar la formulación de algunas de sus descripciones; es más, estas y las de otros informantes indígenas fueron instrumentalizadas por los religiosos españoles. Los datos recolectados por los curas mediante sus colaboradores locales facilitaron la identificación de los santuarios y los lugares de peregrinaje¹², así como de los especialistas rituales y visionarios. Sin embargo, esta ayuda no significa que, en su fuero interno y en sus prácticas escriturales, los autores indígenas no gozaran de cierta libertad, gracias a la cual pudieron ejercer su disidencia frente a algunas de las acciones más despiadadas del proceso de extirpación. Resulta bastante probable, como afirma Taylor, que el escritor del manuscrito fuese “un cristiano fervoroso, aunque no sin mostrar un espíritu crítico con respecto al clero y a los españoles” (1987, 17). Es posible, además, que su participación en las empresas extirpadoras resultase para él un tanto amarga y contradictoria. Lienhard afirma que los indígenas escritores de la era virreinal no pocas veces exorcizaron, “a través de esta práctica literaria, su mala consciencia de colaboracionistas” (1990, 95). Para estos autores, “la ruptura cultural debe haber resultado traumatizante” (Taylor 1987, 23). El escritor del manuscrito atravesó un proceso psíquico complejo, en el que difícilmente logró una síntesis final y armónica entre las diferentes herencias espirituales e idiosincráticas que tensaban su espíritu.

El lugar de enunciación del autor indígena es, muchas veces, conflictivo y contradictorio: por un lado, estaba inmerso en las redes de sociabilidad indígenas; por otro, al concebirse a sí mismo como cristiano y letrado, tomó distancia de sus informantes. “Al romper con su raza, con su cultura, el colaborador de los curas obtiene quizá alguna satisfacción jugando el papel de intermediario entre las dos sociedades; sin embargo, sigue perteneciendo a la casta de los de abajo” (Taylor 1987, 23). Además, el reconocimiento de sí mismo como cristiano no niega que en su racionalidad persistieran dinámicas propias del pensamiento ritual indígena. Por ejemplo, “cuando evoca a Pariacaca, la gran divinidad tutelar de su etnia, estalla su orgullo. Su expresión no tiene la frialdad de una descripción etnológica” (Husson 2002, 436). La denigración sacerdotal de la ritualidad amerindia no llegó a convencer al escritor indígena de que en las narraciones de los *waka* no pudieran hallarse enseñanzas éticas, hazañas guerreras extraordinarias y algunas prácticas

12 No en vano, como afirma Taylor, “hay frecuentes referencias en el texto y en las notas al margen a la ubicación exacta de los *huacas*” (1987, 17).

que convenía recordar y conservar. De esta manera, su prosa y su metodología de investigación fueron ejercicios realizados desde la admiración de algunos aspectos de los saberes ancestrales; en virtud de sus vínculos de afecto y parentesco, así como de su conocimiento de las lenguas indígenas de la región, este escritor pudo llevar a cabo un ejercicio etnográfico, desde el interior de las naciones amerindias, de gran hondura, que difícilmente hubiese podido ser realizado por un cronista extranjero. Gracias a la ventaja epistémica dada por su pertenencia étnica, su texto ha legado algunas descripciones y reflexiones sobre las cosmogonías amerindias que hoy resultan de excepcional valía.

Referencias

- Adorno, Rolena.** 1989. *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. PUCP.
- Arguedas, José María, trad.** 1966. *Dioses y hombres de Huarochiri: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Estudio biobibliográfico de Pierre-Duvois. Museo Nacional de Historia; IEP.
- Bastien, Joseph William.** 1996. *La Montaña del Cóndor: metáfora y ritual en un ayllu andino*. Hisbol.
- Bray, Tamara L., ed.** 2021. *La arqueología de las wak'as: exploraciones de lo sagrado en los Andes precolombinos*. El Lector.
- Confessionario para los curas de indios: con la instrucion contra sus ritos: y exhortacion para ayudar a bien morir: y summa de sus priuilegios: y forma de impedimentos del matrimonio. Compuesto y traducido en las lenguas quichua, y aymara. Por autoridad del Concilio Prouincial de Lima, del año de 1583.** 1585. Ciudad de los Reyes: Por Antonio Ricardo. <https://archive.org/details/confessionariopa00cath/page/n3/mode/2up>
- Dean, Carolyn.** 2021. "Hombres que serían rocas: el inka wanka". En Bray 2021, 253-281.
- Favaron, Pedro.** 2017. *Las visiones y los mundos: sendas visionarias de la Amazonía Occidental*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP); Universidad Nacional de Ucayali.
- Guaman Poma, Felipe.** 1993. *Nueva corónica y buen gobierno*. T. 1. FCE.
- Herrera, Sergio Alejandro.** 2022. *Pensamiento, memoria e identidad en los Andes coloniales, siglos XVI y XVII*. Universidad Andina del Cusco.
- Husson, Jean-Phillipe.** 2002. "Literatura quechua". *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 29: 387-522. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/113900>
- Itier, César.** 2023. *Palabras claves de la sociedad y la cultura incas*. IFEA.

- Lienhard, Martin.** 1990. *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Casa de las Américas.
- McEwan, Colin.** 2021. “Recreando el Cusco y el orden sagrado”. En *Bray* 2021, 311-338.
- Rubina, Celia.** 1992. “La petrificación en el manuscrito de Huarochirí”. *Mester* 21 (2): 71-82. <https://doi.org/10.5070/M3212014215>
- Salomon, Frank.** 1991. “Nueva lectura del libro de las huacas: la edición del manuscrito de Huarochirí de Gerald Taylor (1987)”. *Revista Andina* 9: (2) 463-485.
- Salomon, Frank.** 1998. “How the *Huacas* Were: The Language of Substance and Transformation in the Huarochirí Quechua Manuscript”. *Anthropology and Aesthetics* 33: 7-17. <https://doi.org/10.1086/RESv33n1ms20166998>
- Suárez Guava, Luis Alberto.** 2022. “Guacas: las ocupaciones crecientes de los Andes colombianos: una antropología a ras del suelo”. Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Taylor, Gerard, trad.** 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*. IEP; IFEA.
- Yáñez del Pozo, José.** 2002. *Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del manuscrito de Huarochirí*. Abya-Yala.