



Capítulo 12

HISTORIA DE LAS LITERATURAS EN EL PERÚ

Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, Directores generales

VOLUMEN 1

LITERATURAS ORALES Y PRIMEROS TEXTOS COLONIALES

Juan C. Godenzzi y Carlos Garatea

Coordinadores

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

869.5009 Literaturas orales y primeros textos coloniales / Juan C. Godenzzi y Carlos Garatea,
H coordinadores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial: Casa de
1 la Literatura: Ministerio de Educación del Perú, 2017 (Lima: Aleph Impresiones).
 459 p.: il., facsím., retrs.; 24 cm.-- (Historia de las literaturas en el Perú / Raquel Chang-
Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, directores generales; 1)

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-03677

ISBN 978-612-317-246-6 (v.1)

1. Literatura peruana - Historia y crítica 2. Literatura peruana - Historia y crítica - Época Colonial
3. Tradición oral - Perú - Época Colonial 4. Cronistas - Perú 5. Indígenas del Perú - Época Colonial
- Religión y mitología 6. Perú - Historia - Época Colonial I. Godenzzi, Juan Carlos, 1950-,
coordinador II. Garatea G., Carlos, 1966-, coordinador III. Chang-Rodríguez, Raquel, 1943-,
directora IV. Velázquez Castro, Marcel, 1969-, directora V. Pontificia Universidad Católica del
Perú VI. Casa de la Literatura Peruana VII. Perú. Ministerio de Educación VIII. Serie

BNP: 2017-1178

Historia de las literaturas en el Perú

Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, Directores generales

Volumen 1. Literaturas orales y primeros textos coloniales

Juan C. Godenzzi y Carlos Garatea, Coordinadores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe - www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

© Casa de la Literatura, 2017

Jirón Ancash 207, Lima 1, Perú

Centro Histórico de Lima. Antigua Estación de Desamparados

casaliteratura@gmail.com - www.casadelaliteratura.gob.pe

© Ministerio de Educación del Perú, 2017

Calle Del Comercio 193, Lima 41, Perú

webmaster@minedu.gob.pe - www.minedu.gob.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Manto Paracas, Horizonte Temprano (900 a.c.-200 a.c.)

Cortesía del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

Primera edición: abril de 2017

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

ISBN (obra completa): 978-612-317-245-9

ISBN (volumen 1): 978-612-317-246-6

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-03677

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L

Jr. Risco 580, Lince. Lima - Perú

Las opiniones vertidas en estos ensayos son responsabilidad de los autores.

EL MANUSCRITO QUECHUA DE HUAROCHIRÍ, DOCUMENTO LITERARIO Y FUENTE ETNOHISTÓRICA

Gerald Taylor

Centro Nacional de Investigaciones Científicas, París
Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima

El documento conocido como el manuscrito quechua de Huarochirí (MQH)¹, traducido ya a varios idiomas —especialmente al castellano pero también al alemán, al latín, al inglés, al polaco y al holandés— representa una fuente importante para el estudio de la religión andina de antes de la conquista española y de los cambios ideológicos asociados con la evangelización cristiana. Es el único texto de América del Sur compuesto en un idioma indígena por un representante de la categoría designada como «indios» en una época en la que todavía sobrevivía un recuerdo vivo de las prácticas antiguas y del trauma de la conquista. Este hecho otorga un valor inigualable a ese testimonio del pasado andino, al mismo tiempo que representa un reto para su interpretación. Los valores de los términos asociados con la religión tradicional se encuentran en un estado de evolución a medio camino entre los valores antiguos y los nuevos sentidos introducidos por los misioneros. Así, podemos seguir el pasaje de *cama-* de «transmitir la fuerza vital» y de *llacta*² de «*huaca* local» respectivamente a los conceptos cristianos y coloniales de «crear *ex nihilo*» y «pueblo, comunidad, país», mientras que *hucha* y *supay* ya habían completado su conversión en «pecado» (principalmente en el sentido de cumplir el acto sexual) y «demonio».

¹ Todas las citas del MQH que aparecen en este artículo son sacadas de nuestra edición del 2011 (ver abajo) con las modificaciones que imponen las normas establecidas.

² En el conjunto de este artículo, utilizaremos la grafía más frecuente del documento original. Así no hablaremos de /llaqtakuna/ sino de *llactacuna*.

El MQH no solo tiene un valor de fuente de información sobre la cultura andina en ese periodo de transformación que era la campaña de extirpación de las idolatrías, sino que constituye también una obra literaria representativa de una etapa fundamental pero poco valorada de la evolución cultural peruana: la formación de una tradición literaria en la principal *lingua franca* del virreinato, conocida como la lengua general o lengua del Cuzco o del Inca. Trataremos de la naturaleza de la lengua general más abajo. Aquí solo deseamos insistir en que el MQH no es simplemente una recopilación de cuentos folclóricos, que evocan un paisaje andino lozano y primaveral, de una inocencia bucólica que probablemente nunca existió (idealizada esencialmente por personas que conocen el documento de modo superficial, ignoran totalmente las lenguas indígenas y que, sobre todo, no tienen conocimiento alguno de las culturas andinas), sino un documento literario dividido en capítulos, estructurado como una obra literaria castellana de la época, con la participación crítica del autor que reflexiona sobre el contenido de su texto y que, sobre todo, es un hombre de letras que merece ser estimado como tal. Efectivamente, uno de los problemas de la valorización del manuscrito como «obra literaria» ha sido la confusión de la obra original con sus traducciones castellanas. Las principales que circulan en el Perú son la de José María Arguedas y la nuestra. Arguedas es un ícono en el Perú y ciertamente merece serlo. Sin embargo, no es el autor del manuscrito sino el traductor de una versión paleográfica realizada por una investigadora norteamericana, Karen Spalding, que infelizmente no conocía el quechua. Esta investigadora, de una gran erudición y que ha producido obras de mucha importancia sobre la región de Huarochirí, realizó un esfuerzo notable en las circunstancias. Sin embargo, la ausencia de conocimiento del idioma constituyó una desventaja para la restitución del texto del manuscrito. Con la controversia sobre la traducción —cuál de las dos representa mejor el espíritu andino— se ha olvidado por completo al autor anónimo del documento original que seguramente merece él también ser un ícono de la literatura peruana, ya que ha compuesto el texto más importante de la literatura quechua colonial.

A continuación, nos ocupamos, sucesivamente, de los siguientes puntos: localización del manuscrito; sus ediciones y traducciones; los motivos de su redacción y el contexto histórico y geográfico de su elaboración; la variante del quechua manejada por el manuscrito; lo que el contenido del manuscrito permite deducir sobre su autor anónimo; el manuscrito concebido como obra literaria; la información que proporciona sobre los cultos precristianos y la eficacia de la evangelización; y, finalmente, la naturaleza única del documento y los retos relacionados con su traducción.

1. LA LOCALIZACIÓN DEL MANUSCRITO

El MQH se conserva entre un conjunto de otros documentos relacionados con la religión y la organización de la sociedad precolombina del Perú en un volumen que lleva el título de uno de estos documentos: Molina, *Fabulas y Ritos de los Yngas*, Ms 3169 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Se desconoce exactamente el itinerario que siguió para llegar a su paradero actual. Se puede suponer que el conjunto de manuscritos perteneció al investigador de idolatrías, el doctor Francisco de Ávila; en la primera hoja del volumen figura la mención: «Pertenece à la Biblioteca del / R^{mo} Flores: fue de su uso».

En el mismo volumen se encuentra el *Tratado y relacion de los errores, falsos Dioses, y otras supersticiones, y ritos diabolicos en q(ue) viuieron antiguamente los y(ndio)s de las Prouincias de Huarocheri. Mama, y chaclla y oy tambien viuen engañados con gran perdicion de sus almas*, de Francisco de Ávila, que se solía considerar una traducción o, al menos, una paráfrasis del documento quechua. Lleva la fecha de 1608. En realidad, aunque se base en los mismos datos que el manuscrito quechua, no es la traducción del documento que conocemos hoy. Es posible que una versión menos estructurada de dicho manuscrito —o de varios manuscritos— haya servido a Ávila de fuente principal para la obra que tenía la intención de desarrollar. Después de haber definido el esquema de futuras investigaciones (que no figuran en el manuscrito quechua), abandonó la tarea. Sin embargo, es posible que su *Tratado*, con su división en capítulos, haya sido el modelo que siguió el autor del MQH. El texto incompleto de Ávila fue traducido al inglés por Clements Markham y publicado bajo el título *Narratives of the rites and laws of the Yncas* (Hakluyt Society, Londres, 1873) en una edición que contenía otros documentos sacados del mismo tomo conservado en la Biblioteca Nacional de España. Una versión del *Tratado* de Ávila en grafía normalizada, debida a Sybila Arredondo, fue incluida en la edición del MQH de 1966 (Arguedas & Duviols). Que sepamos, no existe ninguna edición paleográfica confiable del *Tratado* de Ávila. Sin embargo, hasta la edición de la traducción del texto quechua al alemán por Hermann Trimborn, en 1939, la única fuente publicada disponible sobre las antigüedades de los antiguos pobladores de las tierras de Huarochiri era el *Tratado* de Ávila.

y mayra nuna curapas tucoy ni llan ad banuan
 buyae carcan chay mi na chuy man chaya muy hira
 hacha say cor con amon nua pa a Vallban yanca
 y chaspa tuna saungas patta pipas chay llacatopi
 bo anan yai unna su pones llapi y na xela curcon
 piteuna Una maata amue cunden aslla ay daban
 paicun rap quynon pa hira nuaa quapue carca
 cay hasta puebo cospom nuaae tucoy y nantin
 nuna una gam papi nuaa cospa a nua nua cataguda
 na callaxi can chuy unnam carcan. Saneos buho
 chuy mantam na Cancup hira puebo nua nua
 thonyama cay choy cup nua nua yiquina nua
 chuy yan cap/ Suatipi Sue nua nua y y ma nua
 picanan chuy chuy nua nua yaco nua nua
 nua nua chuy curadot coman puy cona nua nua
 hasta hira nua nua nua nua nua nua nua nua
 nua nua nua nua nua nua nua nua nua nua
 cae chuy si nua nua nua nua nua nua nua nua

Capitulo 12 y manam cay
 paxi a cacop Surincunatucos
 y nua ca el nuaa atista nua
 Callaxi can

y nam axi cay chuy campu capite pi ximar cordic
 cay paxi a cacop chuzin canapet hira can nua nua
 y nua nua Villar cordic tacmi axi y manam hira
 cay y nantin hasta una y nua nua carcan chuy
 curadot Canan mi cay. Sue paico. Saneos nua
 Suariruma. Ut ed chuco tutay quize. Latin ma nua pa
 cha chuy ro nua cordic curadot ximar nua y manam
 paicuna paxic car canes chuy chuy curadot cay
 una nua can chie nua nua nua nua paxi tucoy hira

Ilustración 1. Folio del manuscrito original de *Dioses y hombres de Huarochiri*. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

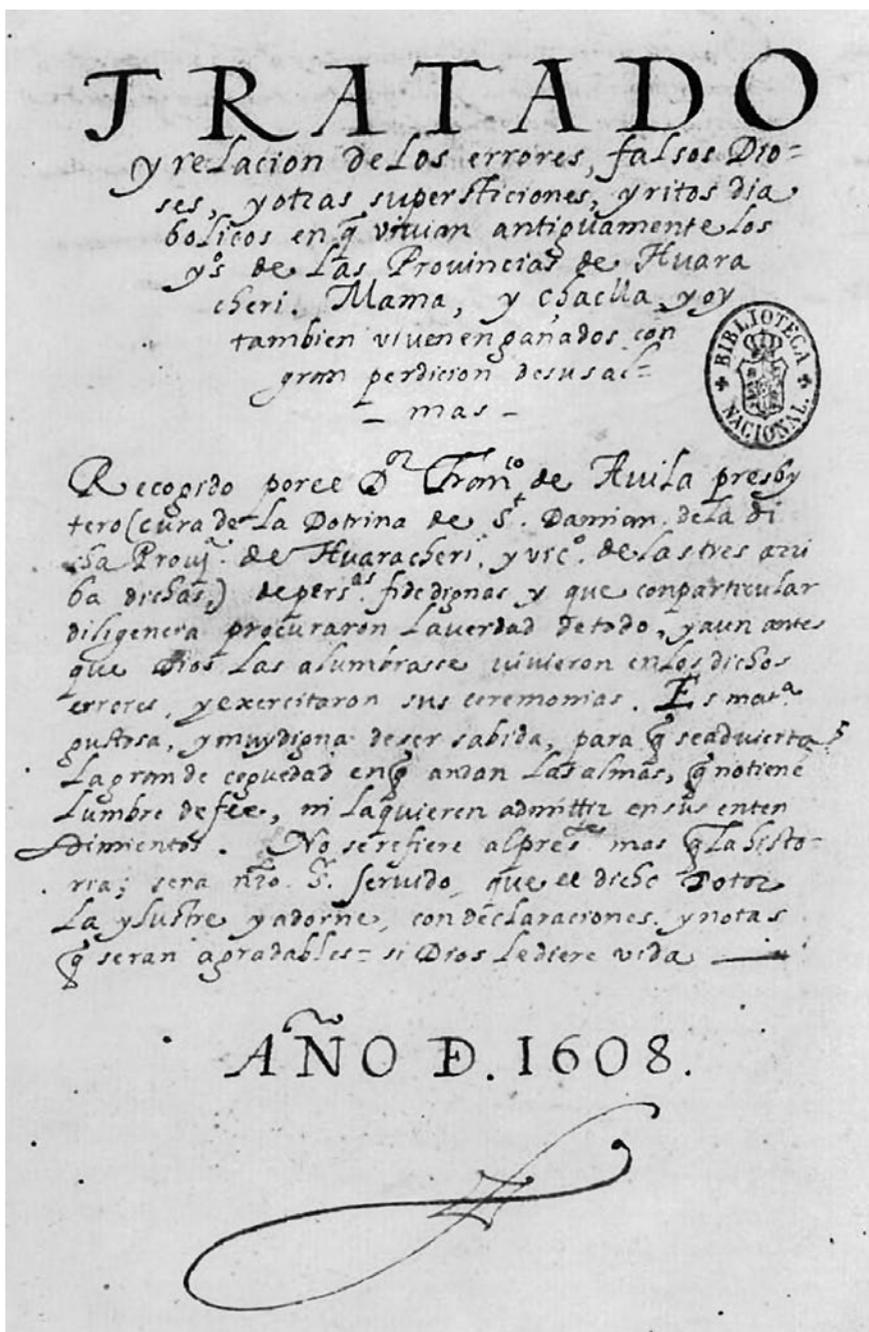


Ilustración 2. Portada del *Tratado y relación de los errores, falsos dioses, y otras supersticiones* (1608), atribuido a Francisco de Ávila. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España.

2. SUS EDICIONES Y TRADUCCIONES

Debemos la primera traducción del manuscrito quechua al sabio alemán Hermann Trimborn, quien, en 1939, hizo publicar en Leipzig una versión parcial a la que dio el título de *Dämonen und Zauber im Inkareich*. Como sus investigaciones fueron interrumpidas por la guerra de España, esa edición fue completada en 1941 (*Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin pp. 146-162).

Después de la traducción de Trimborn han sido publicadas varias versiones que consignamos a continuación. Nótese que la versión de Arguedas (1966) y la de Taylor (1987) cuentan con varias reediciones. Para distinguir entre las versiones propiamente dichas y lo que son simplemente reediciones o reimpressiones, se recurre al sangrado (hacia la derecha) de estas últimas.

- 1942. H. Galante: *Francisci de Avila. De priscorum huaruchiriensium origine et institutis*. Madrid. Traducción al latín. Faltan los dos suplementos. Incluye la versión facsimilar del manuscrito quechua, acompañada de una transcripción paleográfica e interpretación fonológica según criterios del siglo XVII. Traducción castellana de la versión latina de Galante por el Dr. Ricardo Espinosa M. (pp. 307-424).
- 1960. J. Lara incluye siete relatos extraídos del Manuscrito en su *Leyendas quechuas*. En una publicación más reciente que no hemos podido consultar, traduce otros pasajes.
- 1966. J. M. Arguedas: *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima. Primera traducción completa al castellano acompañada de documentos reunidos por P. Duviols, a quien se debe también un estudio biobibliográfico que contiene numerosos datos útiles sobre Ávila y el *Manuscrito*.
 - 1975 y 1991. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Reedición de la edición de 1966. Lima: Siglo XXI.
 - 2007. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Reedición de la edición de 1966 con un estudio introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomodea. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
 - 2011. *Manuscrito de Huarochirí: libro sagrado de los Andes peruanos. Versión bilingüe quechua-castellano de José María Arguedas. Facsímil del manuscrito*. Edición al cuidado de José Ignacio Úzquiza González con un estudio introductorio y un ensayo de Luis Millones. Incluye fotografías del manuscrito y un CD ROM. Madrid: Biblioteca Nueva.

- 2012. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Edición facsimilar de la edición de 1966. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1967. H. Trimborn: *Francisco de Ávila*, Berlín. Nueva traducción al alemán con transcripción paleográfica y un estudio sobre los dioses y su culto por Antje Kelm.
- 1980. G. Taylor: *Rites et Traditions de Huarochirí*. París. Versión paleográfica y traducción al francés.
- 1983. J. Urioste: *Hijos de Pariya Qaqa*. 2 tomos. Edición y traducción al castellano de Jorge Urioste. Syracuse, Nueva York.
- 1985. J. Szeminski: *Bogowie i ludzie z Huarochirí*. Traducción al polaco. Cracovia-Varsovia.
- 1987. G. Taylor: *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de Gerald Taylor. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila por Antonio Acosta. Lima: IEP-IFEA.
- 1999. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Reedición corregida de la edición de 1987. Lima: IFEA-Banco Central de Reserva del Perú-Universidad Ricardo Palma.
- 2001. *Huarochirí: Ritos y tradiciones*. Versión popular monolingüe castellana del manuscrito quechua de San Damián. Lima: IFEA-Lluvia.
- 2001. *Waruchiri ñisqap ñawpa machunkunap kawsasqan*. Versión normalizada monolingüe quechua del manuscrito de San Damián. Lima: IFEA-Lluvia.
- 2008. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Versión bilingüe quechua normalizado-castellano con versión paleográfica en anexo. Lima: IFEA-IEP-UNMSM.
- 2011. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Versión popular monolingüe castellana del manuscrito quechua de San Damián. Segunda edición revisada y aumentada. Lima: IFEA.
- 2013. *Anónimo (s. XVII). Waruchiri ñisqap ñawpa machunkunap kawsasqan*. Versión normalizada monolingüe quechua del manuscrito de San Damián. Segunda edición revisada y aumentada. Lima: IFEA.

- 1988. W. Adelaar: *Het boek van Huarochirí: Mythen en riten van het oude Peru zoals opgetekend in de zestiende eeuw voor Francisco de Avila, bestrijder van afgoderij*. Amsterdam: Meulenhoff.
- 1991. Salomon, F. y Urioste, G. L. (traductores) *The Huarochirí Manuscript*. Annotations and introductory essay by Frank Salomon. Transcription by George L. Urioste. A testament of ancient and colonial Andean religion. Austin: University of Texas Press.

La lista precedente se refiere exclusivamente a las versiones publicadas del manuscrito. Es probable que existan versiones manuscritas como la de Mejía Xesspe a menudo citada por los discípulos de John Murra.

3. LOS MOTIVOS DE SU REDACCIÓN Y EL CONTEXTO HISTÓRICO Y GEOGRÁFICO DE SU ELABORACIÓN

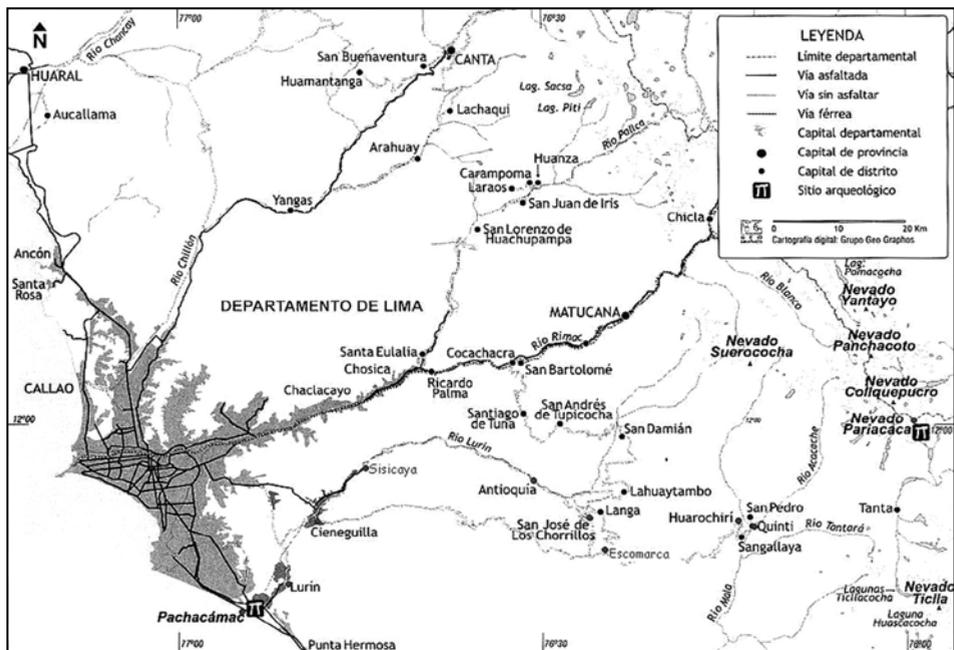


Ilustración 3. Mapa de la zona de Huarochirí en *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, traducido y editado por Frank Salomon and George L. Urioste, Copyright (c) 1991. Austin, University of Texas Press. Cortesía de la University of Texas Press.

Los motivos del autor del manuscrito para elaborar su texto están muy claramente expuestos en la breve introducción que precede al capítulo primero³:

Si, en los tiempos antiguos, los antepasados de los hombres llamados INDIOS hubieran conocido la escritura, no se habrían ido perdiendo todas sus tradiciones como ha ocurrido hasta ahora. Más bien se habrían conservado, como se conservan las [tradiciones] y [el recuerdo de] la antigua valentía de los HUIRACOCHAS que, [gracias a sus crónicas,] aún hoy son visibles. Pero como es así, y hasta ahora no se las ha puesto por escrito, voy a relatar aquí las tradiciones de los antiguos hombres de Huarochirí, todos protegidos por el mismo padre, [Pariacaca,] la FE que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días. Además, en cada comunidad se transcribirán las tradiciones conservadas desde sus orígenes.



Ilustración 4. Una calle del actual poblado de Huarochirí (Foto cortesía de Celia Rubina)

³ Todas las citas del manuscrito corresponden a nuestra traducción, a veces modificada para conformar a las normas del artículo, publicada en la serie BAB del IFEA bajo el título de *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (2011).

Los términos transcritos en versalitas son hispanismos que aparecen en el original. Se puede justificar la inclusión de *huiracocha* entre los hispanismos, ya que su empleo con el sentido de «español» es una creación colonial. Los pasajes entre corchetes han sido agregados para facilitar la comprensión del texto. La repetición inelegante del término «tradiciones» que utilizamos para glosar las palabras quechuas *causasca* y *causascacuna* se mantiene para ofrecer una traducción más literal y facilitar la referencia al original quechua que ha sido siempre nuestra finalidad principal.

El contexto histórico que dio origen al MQH era sin duda una de las etapas de las investigaciones sobre las idolatrías organizadas por Francisco de Ávila —según la *Prefación* a su sermonario— a partir de 1608. Tal vez, el autor formaba parte de los «indios a quienes el S(eñor) auia movido» cuando Ávila «andaua inquiriendo. por los Pueblos descubriendo y desbaratando huacas. y adoratorios» (Castillo & Montalvo, 1609). Es posible también que haya acompañado a los dos jesuitas, Pedro del Castillo y Gaspar de Montalvo, enviados a la provincia de Huarochirí en 1609, por el rector de la Compañía de Jesús en Lima a pedido del padre de Ávila. Por su conocimiento de las «lenguas particulares» de los indios, el escriba ladino, cuyo idioma materno era probablemente una variante del aru, habría sido un auxilio esencial para el descubrimiento de los detalles de los cultos idolátricos.



Ilustración 5. El nevado de Pariacaca, parte de un amplio espacio sacralizado (Foto cortesía de Celia Rubina)

El contexto geográfico en que se redactó el MQH puede definirse como un territorio donde se practicaba el culto de Pariacaca, cuya parte central estaba formada por las cuencas de los tres ríos, el de Mama (el Rímac), el de Huarochirí (el Mala) y el de Pachacámac (el Lurín). Las fronteras al norte y al sur correspondían respectivamente a las cuencas del Chillón y del Cañete. Las referencias a estas cinco cuencas conciernen lugares específicos: Huamantanca por la parte de Canta y Ayaviri en la provincia de Yauyos. Hay también una geografía mítica que cita lugares asociados con eventos cósmicos: Condorcoto, donde «nació» Pariacaca bajo la forma de cinco huevos; Anchicocha, donde Cahuillaca hizo reunir a los *huacas* y los *huillcas*; Yartine, *pacarina* de los yuncas colli; Yaurillancha y Huichichancha, *pacarinas* de los checas y de los conchas y Uncatupi, en el territorio de los pariacha, donde Tutayquire estableció la «frontera» entre las conquistas de los invasores de las alturas y los *llactayoc* yuncas. Los territorios adyacentes al microcosmo de Hanan y Urin Yauyos que constituían el escenario cotidiano del manuscrito eran, hacia el este, el país de los anti donde se refugió Huallallo Carhuincho, perseguido por un «hermano» de Pariacaca, y sus vecinos más próximos eran los huanca —que seguían ofreciendo perros a su dios tutelar—, y al oeste los *yungas* de la costa con la nueva capital, Límac. Los confines cósmicos eran Titicaca en las alturas y Pachacámac por el lado del mar.



Ilustración 6. Los míticos Cinco Cerros tutelares relacionados al venerado Pariacaca y sus cinco hijos (Foto cortesía de Celia Rubina)

He aquí lo que pensamos: los ingas creían que los límites [de la tierra] se encontraban en Titicaca y en las tierras de los pachacámac, que se sitúan en las cercanías del mar de abajo. Más allá no había otras tierras, ya no había más nada (MQH, cap. 22).

Otros topónimos mencionados en el texto corresponden a conceptos espaciales poco precisos. Se menciona Cuzco asociado a un personaje histórico, el «inga» Huayna Cápac, ya entrado en el dominio de la leyenda y asociado al héroe cultural local, Cuniraya. Titicaca se encontraría en el Cuzco. La asociación de Cuniraya con el héroe cultural sureño, Huiracocha, crea cierta confusión ya que, según una tradición posiblemente difundida por los españoles, este último se habría dirigido hacia Castilla, lo que explicaría, tal vez, en la opinión popular la atribución del nombre *huiracocha* a los españoles. Otro topónimo asociado con un evento histórico específico y el fin de una época es Caxamarca (= Cajamarca).

4. LA VARIANTE DEL QUECHUA MANEJADA POR EL MANUSCRITO

El modelo lingüístico del MQH es la variante de la *lingua franca* colonial conocida como la lengua general del Inca, que había sido impuesta por los lingüistas del III Concilio limense como instrumento obligatorio para la difusión de la doctrina cristiana en quechua. El léxico que comparte con los textos de evangelización del III Concilio puede ser averiguado al consultar el vocabulario anónimo de 1586, publicado bajo el título de *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los Indios del Peru llamada Quichua*. Sin embargo, como el contenido del libro refleja las fuentes orales de los informantes indígenas, rastros del quechua chinchaysuyo se manifiestan en abundancia, generalmente asociados con sus equivalentes en la lengua general: *chacuas* y *paya* «mujer anciana»; *pucuta[y]* y *puyu* «neblina», pero algunas veces como formas únicas: *tamya* «lluvia» y *pac̄ya-* «reventar» (no se encuentran ni *para* ni *tocya* en el manuscrito). Frecuentemente aparecen elementos de un dialecto aru que era probablemente la lengua materna del autor, por ejemplo, los nombres de las fiestas principales de la comunidad de los checas, *Auquisna* y *Chaycasna*, glosados respectivamente en las notas agregadas al margen del manuscrito «para nuestro padre y criador» y «para nuestra madre». Hay también evidencia de formas locales que no son ni quechuas ni arus: *yasapa* «platero», *llaullaya* «instrumento desconocido», *pupuna* «variedad de cañaveral», *sacaya* «ofrenda ritual de comida». Hay huellas en el manuscrito de grafías que recuerdan etapas anteriores de la lengua general (tal como fue atestiguada en la gramática y el lexicon de fray Domingo de Santo Tomás) y que se manifiestan principalmente en términos también empleados en el castellano de esa época: *ynga*, *huaranga*, etcétera.

Las características que asocian el MQH a las obras de evangelización en lengua general son esencialmente el desarrollo limitado de la morfología verbal, la ausencia de un tiempo narrativo (los temas mitológicos se narran utilizando el pretérito), el empleo del agentivo asociado al lexema verbal *ca-*, que denota la ‘existencia’, sin marca temporal, para expresar un «habitual presente», mientras que la misma estructura indica el «habitual pasado» en los dialectos modernos: *manam ñocaca cay[-] ynacta micoccho cani* «yo no suelo comer estas cosas» (MQH, cap. 23). Como el manuscrito se refiere esencialmente a ritos que ya no se practicaban (salvo a escondidas) en la época de su redacción, la forma que se encuentra más frecuentemente es el «pasado habitual», expresado por la combinación del agentivo y del pretérito: *ancha tutamanta quimquillaman tucoy runacuna ric carcanu* «muy temprano toda la gente solía ir [al santuario del *huaca*] Quimquilla» (MQH, cap. 24). Hay evidencia también de la influencia de estructuras sintácticas características del castellano en una lengua que era sobre todo un medio de comunicación entre diversos sectores de la población indígena y las autoridades administrativas eclesiásticas y civiles. Las fórmulas que asocian el MQH a los otros documentos redactados en lengua general están explicitadas en un documento anexo a la ponencia «El manuscrito quechua de Huarochirí, obra literaria de autor anónimo», que presentamos en el simposio internacional organizado en 2013 por la PUCP *El manuscrito quechua de Huarochirí, circa 1608*.

5. LO QUE EL CONTENIDO DEL MANUSCRITO PERMITE DEDUCIR SOBRE SU AUTOR ANÓNIMO

No sabemos el nombre del autor del manuscrito. La referencia agregada al margen del capítulo 23: *De la mano y pluma dr Thomas*, ha sido descartada por Alan Durston sobre la base de análisis caligráficos. No opinamos sobre esta cuestión, que tampoco es esencial pues el documento mismo proporciona una cantidad suficiente de elementos para definir a su autor. El estilo de los 31 capítulos y de los dos suplementos tiene cierta unidad que muestra que se trata de un autor único, aunque el contenido se refiera a datos obtenidos en diferentes comunidades de fuentes diversas, probablemente durante las primeras campañas dirigidas por Francisco de Ávila contra las idolatrías. La evidencia interna sugiere que el autor era miembro de la comunidad de los checas del ayllu de los cacasica y que su idioma materno era una variante de la familia aru semejante al habla actual de la comunidad yauyina de Tupe. El empleo del término *Chaycasna* glosado por «para nuestra madre» muestra que en esa época todavía se conservaba el fonema /ç/, transformado en el aimara sureño en /t/. La maestría con la que utiliza la lengua general y su conocimiento de las estructuras narrativas

de una obra literaria que sigue el modelo de los escritos castellanos de la época implica su pertenencia a la élite indígena, estrechos colaboradores de la administración eclesiástica. El empleo del sufijo modal *-mi* en la descripción de los ritos antiguos indica un conocimiento directo de la religión antigua y una participación activa en el culto de los diversos *huacas*. No hay motivo para dudar de su conversión sincera al cristianismo; sin embargo, al describir los mitos asociados con los *huacas* —protectores de las comunidades— o las leyendas que se refieren a los héroes-antepasados, no pone en duda la veracidad de las proezas de dichos seres antiguamente venerados. La suya es una versión «mito-histórica» de la misma manera en que un Tito Livio relata la fundación de Roma. Lo que sugiere es que los *huacas* de los cristianos han triunfado sobre los protectores antiguos y que el culto que seguían practicando los fieles a los dioses vencidos era idolátrico. Los *huacas* se habían convertido en demonios, ya que no eran más eficaces, pero no hay ninguna evidencia que sugiera que sus atributos de protectores en tiempos precristianos no eran auténticos. Se puede deducir por sus referencias de primera mano a los cultos que organizaban la vida de las comunidades en tiempos paganos que el autor tenía cierta edad al momento de la redacción del manuscrito.

El investigador Alan Durston atribuye la autoría del manuscrito a don Cristóbal Choquecaxa, protagonista de los capítulos 20 y 21 del manuscrito. Sin embargo, como expusimos en la conferencia de 2013 ya citada, tenemos varios argumentos para rechazar la tesis de Durston. En efecto, a pesar de ser el autor del manuscrito anónimo, el documento mismo proporciona un sinnúmero de detalles que permiten tener una idea general de su personalidad. Y esta personalidad no nos parece corresponder a la de Cristóbal Choquecaxa. Pensamos que es inverosímil que en un texto «autobiográfico» el escribiente pueda utilizar un sufijo ‘citativo’ («se dice que», «se cuenta que») para referirse a hechos realizados por él mismo, sobre todo cuando sabe que este texto será leído por el padre de Ávila que conoce bien al protagonista. Es más, la finalidad del manuscrito, enunciada en la breve Introducción, es recuperar la tradición ‘histórica’ de los ‘indios’ y relatar los triunfos de sus dioses-protectores y héroes-antepasados, Pariacaca y Tutayquire, mientras que Cristóbal Choquecaxa dedica su vida a la lucha contra los huacas y los cultos prehispánicos.

6. EL MANUSCRITO CONCEBIDO COMO OBRA LITERARIA

Una de las impresiones más notables que inspira el MQH es el asombro ante la precisión de su organización tanto formal como temática. Hay varias maneras de comprender el proceso de fabricación de la obra. El autor ladino habría estado familiarizado con la biblioteca de Ávila que sabemos era abundante o su modelo habría sido el *Tratado* de Ávila. Probablemente habría colaborado en la redacción de dicho

trabajo como informante. Pero es poco verosímil que el manuscrito que nosotros conocemos haya sido la primera versión escrita de su texto. Sugerimos que, a partir de un conjunto de apuntes realizados durante las campañas de exterminación de las idolatrías, el autor del manuscrito habría participado, junto con otros colaboradores del cura, en la elaboración del texto de Ávila. Cuando este fue llamado a desempeñar un papel predominante en la lucha contra la práctica de los ritos indígenas, abandonó su tarea literaria y le habría pedido a uno de sus más estrechos colaboradores que terminase el trabajo. El autor, conforme a lo que propone en su breve introducción, aprovecha la ocasión para rescatar —según el modelo de los cronistas españoles— gracias a la escritura el pasado glorioso de sus propios antepasados. Al mismo tiempo resuelve algunos de los problemas evocados por Ávila, corrigiendo el orden de los capítulos 3 y 4, es decir, la relación de los dos eventos míticos del diluvio y del eclipse. Casi todos los capítulos tienen un título en quechua que resume el contenido del tema que tratarán. Solo los textos que corresponden a los capítulos 1 y 6 y los dos suplementos no llevan títulos y los capítulos 17, 18, 19 y 22 llevan únicamente la mención de *Capítulo* con la cifra correspondiente. Lo que provoca admiración es la lógica del desarrollo del texto: primero el pasado mítico del conjunto de las comunidades de las tres cuencas, seguido por las tradiciones de cada uno de los diversos grupos y, finalmente, la perpetuación de sus ritos hasta el momento de la llegada del cristianismo. Es probable que hubiera mostrado a Ávila las diversas etapas de su trabajo mientras lo redactaba y que este hecho provocara las intervenciones frecuentes del cura, que pedía aclaraciones de términos e impuso la sustitución de varios de ellos por eufemismos y modificó algunos aspectos lingüísticos, introduciendo terminaciones de pluralidad comunes a la lengua general de los predicadores pero innecesarias en la práctica corriente del idioma. La diferencia entre el sistema lógico del cura —criado desde su infancia como cristiano— y el del autor del manuscrito —orgulloso de las proezas de sus antepasados aunque, al mismo tiempo, cristiano convencido— también explica la interrupción del desarrollo del relato al introducir aclaraciones sobre la naturaleza del conjunto de los Pariacaca —¿eran hermanos?, ¿eran hijos?— y las relaciones cronológicas y de parentesco entre Cuniraya y Huallallo Carhuincho y Pariacaca. Por eso, el capítulo 15, que refleja el lenguaje de los catecismos y los sermones cristianos, hace del héroe cultural Cuniraya el dios creador —esencial a la teología de Ávila—, puesto que se llama Cuniraya *Huiracocha*. La intervención de Ávila también explica la incorporación de los dos capítulos (20 y 21) sobre don Cristóbal Choquecaxa, que interrumpen el desarrollo lógico del relato dedicado al triunfo del culto de Pariacaca y a las conquistas de sus «hijos».

Para apreciar el empleo de la lengua general colonial manejada por el autor del manuscrito sería necesario profundizar la investigación de la literatura en ese medio

de contacto que permitía la comunicación entre el grupo dominante, los parcialmente asimilados —colaboradores de los españoles— y los dominados. Desafortunadamente, se trata de un tema que hasta ahora ha despertado muy poco interés en el mundo andino. El estudio de la lengua es el hermano pobre de las investigaciones de prestigio —la arqueología y la historia colonial—. Al estudiar el documento desde el punto de vista del léxico y de la estructura sintáctica, es evidente que el autor domina completamente la lengua escrita difundida por los misioneros. El empleo de ‘chinchaysuyismos’ —aparte del hecho de indicar la influencia de los sustratos de los informantes— también pone en evidencia lo que debe haber sido la variedad de esta lengua ‘general’ empleada en el arzobispado de Lima, ya que los evangelizadores mismos empleaban dobles en sus sermones —*tamya-para, yacu-unu*— para asegurar la comprensión de los fieles. Estilísticamente, el autor muestra —como Boccaccio en el *Decamerón* o el redactor anónimo de *Las mil y una noches*— su capacidad de integrar la vivacidad del cuento oral en un documento literario cuyo modelo es europeo. Realiza una edición del material bruto de la oralidad, eliminando evidencia de las técnicas requeridas para la memorización: repeticiones innecesarias, cambios incongruentes de tema y vacilaciones que abundan en los cuentos narrados en el contexto narrador-público. Mantiene, sin embargo, las estructuras básicas del idioma —las locuciones conectivas, el discurso directo— que algunos lectores poco familiares con la lingüística y la tradición oral confunden con fenómenos de la oralidad y del «alma andina».

7. LA INFORMACIÓN QUE PROPORCIONA SOBRE LOS CULTOS PRECRISTIANOS Y LA EFICACIA DE LA EVANGELIZACIÓN

Un aspecto interesante del MQH es la velocidad con la que eventos históricamente cercanos a la fecha de su redacción ya se integran a un modelo mito-histórico. Las nociones sobre el dominio de los incas son vagas y corresponden a esquemas tradicionales, mezclándose con aspectos mágicos típicos de la tradición oral. Huayna Cápac, personaje histórico que sobrevivió hasta la llegada de los españoles, se asocia en el capítulo 14 al héroe-civilizador, Cuniraya. Desaparece, en contradicción con toda la documentación legada por los cronistas de la conquista, en Titicaca, al introducirse en la tierra junto con una hermana de Cuniraya. La explicación que proporciona el manuscrito de las luchas entre Huáscar y Atahuallpa también corresponde a una reinterpretación mítica.

Entonces, el *inga* Huayna Cápac dijo: «Ya no voy a regresar; aquí mismo me quedaré con mi ñusta, con mi *coya*». Dio instrucciones a un hombre, miembro de su *ayllu*, diciéndole: «Tú vete; vuelve al Cusco y di en lugar mío que eres Huayna Cápac» (MQH, cap. 14)

La conclusión del mismo capítulo explica la situación de guerra civil que encontraron los españoles al llegar a Cajamarca.

Así, cuando ese Huayna Cápac, de quien acabamos de hablar, murió, unos y otros, al proclamar la prioridad de sus derechos, lucharon para apoderarse de su señorío. Así estaban las cosas cuando los *huiracochas* aparecieron en Cajamarca (MQH, cap. 14).

Un contacto más explícito con los invasores peninsulares se relata en el capítulo 18. El evento narrado aquí fue precedido por el sacrificio de una llama. Un *llacuas*, observando las entrañas de la llama desde cierta distancia, interpretó los presagios como funestos. Predijo el abandono del culto de Pariacaca. Los demás sacerdotes presentes no lo creyeron y se enojaron con él.

Pocos días después, oyeron decir que los *huiracochas* ya habían aparecido en Cajamarca. Había un checa del ayllu de los cacasica llamado Tamalliuya Cashalliuya, que era *yana* de Pariacaca. Se dice que, en esa época, Cashalliuya Tamalliuya [el nombre del sacerdote se invierte en el original] era el más anciano de los treinta sacerdotes presentes en el santuario de Pariacaca. Cuando llegaron los *huiracochas*, preguntaron dónde estaban la plata y la ropa de este *huaca* [Pariacaca]. Pero ellos no quisieron responder. Por eso, los *huiracochas* enojados amontonaron paja y quemaron a Cashalliuya. Cuando la mitad de la paja se había quemado, el viento empezó a soplar. Así, aún sufriendo mucho, ese hombre sobrevivió. Esta vez pues, dieron las ropas y todas las demás pertenencias del *huaca* a los *huiracochas* (MQH, cap. 18).

El trauma provocado por la llegada de los españoles, la imposición de nuevas creencias, el triunfo de *huacas* extranjeros (Jesucristo y su madre, la Virgen María) provocaron reacciones diversas. Para impedir el culto de los antepasados, asimilados a demonios, se reubicaron las diversas comunidades en nuevas aglomeraciones o *reducciones*. De esa manera se trató de alejarlas de sus *huacas* tutelares (los *llactacuna*) y de los cementerios antiguos, obligando a los nuevos cristianos a sepultar a sus muertos en la iglesia. Hubo resistencia (la celebración de cultos en el antiguo *purum huasi*) (MQH, cap. 20) y disimulo (los neófitos que llevaban a escondidas sus *illas* o amuletos paganos al mismo tiempo que ostentaban sus rosarios) (MQH, cap. 9). También hubo corrupción de los sacerdotes, a quienes ofrecían aguinaldos con el fin de seguir practicando sus ritos (MQH, cap. 9).

La sinceridad de la conversión del autor del manuscrito a la nueva religión es evidente. Aunque dedique la mayor parte de su libro a la «mitohistoria» de sus antepasados, jamás los asimila a demonios cuando habla de la época anterior a la llegada de los cristianos, la *ñaupa pacha* en la que se sitúan los mitos de origen y las leyendas sobre las conquistas de los héroes antiguos. Sin embargo, se puede dudar

de la sinceridad de la conversión de gran parte de la población indígena, afligida por el temor de castigos por parte de los españoles y de la delación que ya practicaban sus semejantes (por ejemplo, don Cristóbal Choquecaxa, MQH, cap. 20). En un pasaje sumamente revelador del primer suplemento, que trata de los ritos asociados con el nacimiento de gemelos, el autor expresa sus dudas:

¡Cuántos hombres prósperos hay hoy que, antiguamente, antes de entender la palabra de este buen Dios, dedicaban todos sus esfuerzos durante la fiesta de Pariacaca o cualquier otra fiesta a trocar absolutamente todo lo que poseían por coca, buscando plata con ese único fin! Y aun cuando descansasen solo dos o tres años, todos los *huacachas* [término desconocido] se lamentaban diciendo: «¿Dónde pues encontraré coca?» o «¿He de avergonzarme así?» y, trocando sus chacras y su ropa, buscaban aquí y allá [otras cosas que pudieran trocar], persiguiendo huanacos y ayunando mientras iban a cazar venados sin otro fin que conseguir coca. De esa manera confiaban todas sus preocupaciones a su demonio y, después de un ayuno muy severo, le preguntaban: «¿Qué voy a trocar para encontrar coca? O ¿será necesario que despilfarre mi chacra, mi ropa?, ¿Qué será de mí?». Así erraban con gran *trabajo* totalmente confundidos [por el demonio]. Hoy, como no están tan afligidos por esa única preocupación y sin la necesidad de trocar cualquier cosa que les pertenezca [para conseguir coca], es posible que se alegren mucho. O quizá lloran al pensar en otros tiempos diciendo: «¿Por qué pues no hago más estas cosas?» (MQH, sup. 1).

8. LA NATURALEZA ÚNICA DEL DOCUMENTO Y LOS RETOS RELACIONADOS CON SU TRADUCCIÓN

Ya hemos señalado la naturaleza única de este documento, testimonio de un periodo de transición entre el mundo prehispánico con sus creencias, sus ritos y sus tradiciones y la conversión parcial a una nueva religión, en muchos aspectos opuesta a la cosmovisión que reemplazaba. Sin duda, las conquistas en tiempos anteriores a la llegada de los españoles imponían la supremacía de los dioses de los vencedores. Sin embargo, no significaban la exclusión de los dioses locales antiguos, ya que la incorporación de estos en un panteón colectivo era esencial para la integración de los invasores en sus nuevos territorios que solo era posible si combinaban el culto de los *huacas* locales con el de sus propios antepasados-héroes, cuyas reliquias habían traído consigo (MQH, cap. 24). En el manuscrito, los *yañacuna* /*yañaq-kuna*l, función hereditaria, son todos yuncas, inclusive los del ayllu de los cacasica en el que participaban checas y yauyos. La religión de los cristianos era excluyente y representó una ruptura total con las creencias antiguas. El autor del manuscrito había conocido el pasado prehispánico y el nuevo mundo que lo substituyó. Por eso, es sumamente interesante estudiar la información que proporciona sobre los conceptos asociados con varios

términos que ya habían sido transformados por la nueva religión para traducir valores ajenos a las tradiciones antiguas. Por ejemplo, el valor de la raíz *cama-*, empleada por los evangelizadores cristianos para expresar la idea de «crear *ex nihilo*», se refiere a fuentes ‘animadoras’ capaces de infundir el espíritu vital a seres y objetos ‘animados’ con diversos grados de eficacia. Así, se dice de la diosa Chaupiñamca: *cay chaupiñamucas ancha runa camac carcan huarmipac | caripacri pariacaca* «[se dice que] Chaupiñamca poseía grandes poderes para transmitir la fuerza vital a las mujeres y lo mismo hacía Pariacaca a los hombres» (MQH, cap. 13). La rival de Chaupiñamca, Manañamca, la compañera de Huallallo Carhuincho, proclama: *ñocam runa Cunacta camac cani* «yo soy la que suele transmitir la fuerza vital a los seres humanos» (MQH, cap. 10). Varios personajes en el texto se declaran *ancha camasca*, es decir que han recibido de una fuente ‘animadora’ la fuerza vital en abundancia. En los léxicos coloniales, *camasca* se define principalmente como «hechicero». De la misma manera, un término como *llacta*, poco comprensible en el contexto para el padre de Ávila, criado desde su infancia como cristiano, se glosa en el margen por «significa ydolo» y a *amauta*, empleado por los misioneros con el valor de «sabio, filósofo», se le atribuye el sentido de «doctor», que se refiere sobre todo a la función de adivino, ya que la tarea principal de estos era descubrir la causa de una enfermedad al interpretar los presagios. Otro sentido de *amauta* que aparece en el manuscrito es el de «astuto», frecuentemente asociado con los curanderos cuyas capacidades no siempre inspiran confianza. Este sentido está señalado en el vocabulario anónimo de 1585 y en González Holguín.

Por último, en lo que se refiere a la traducción hay que decir que la traducción de cualquier manuscrito redactado hace más de cuatrocientos años representa una serie de problemas: la lectura de una grafía arcaica, de una ortografía aún no normalizada, el pésimo estado de conservación del documento, la definición de la variante idiomática en que fue compuesto, etcétera. Cuando se trata de un documento que refleja un momento de cambios radicales de una civilización poco documentada —al menos desde el punto de vista de los que la representaban—, el reto es aún más duro. Por eso, es necesario examinar las etapas por las cuales tenemos que pasar los que abordamos la tarea de su interpretación.

Primero, el establecimiento de una paleografía confiable es esencial. Si se trabaja con versiones facsimilares o fotocopias, es necesario —si se da la oportunidad— estudiar el documento original, no siempre accesible. Una vez resuelto el problema de la paleografía, tenemos que averiguar la estructura sintáctica de un texto que utiliza poco la puntuación, las mayúsculas, redactado en un idioma que desconoce el discurso indirecto pero que posee otros medios para estructurar sus enunciados: el empleo de locuciones conectivas: *chaysi*, *chaymantas* (que corresponden más o menos

al valor semántico de «entonces») o la repetición bajo la forma de un gerundio con o sin cambio de actor de la acción principal del enunciado precedente. Puede también sustituir a esa última fórmula el empleo de una locución genérica: *hinaptinsi*, *hinaspas* «(se dice que) al actuar de esa manera», en la que, nuevamente, se maneja el gerundio. Enunciados poco comprensibles, debidos a la ausencia de puntuación, pueden ser dilucidados gracias al reconocimiento de los sufijos modales que —al menos teóricamente— pueden aparecer una sola vez en un enunciado independiente. Así sabemos que cuando hay varias ocurrencias de los sufijos modales en un solo enunciado se puede suponer que se trata de enunciados independientes incorporados a un conjunto bajo la forma de citas. Tomemos el caso de un pasaje particularmente complejo:

caycu/nacta aticcuna<pas> sapampi pariacacap churincuna sutuoc / sapam hucmi churin ñin huaquenmi manas paycamas sachap / ruruyinmanta yurimurcan ñispa rimanco [los símbolos / y < > representan respectivamente la separación de los renglones y una adición hecha por el autor del manuscrito] (MQH, cap. 9).

Una versión normalizada daría:

Kaykunakta atiqkunapaš sapanpi Paryaqaqap churinkuna šutiyuq. Sapam «hukmi churin» ñin. Wakinmi «manaš; paykamaš sachap ruruyinmanta yurimurqan» ñišpa rimanku.

Una traducción más o menos literal sería:

Los vencedores de estos [los yuncas] llevan, cada uno, el nombre de hijos de Pariacaca. Cada uno proclama: «Uno/otro es su hijo». (Sabemos que) los demás dicen: «(Según la tradición) no [es así]. (Se dice que) ellos todos habrían nacido del fruto de un árbol» [Los segmentos entre paréntesis representan tentativas de expresar los sufijos modales].

El conjunto de esta cita, a partir de la palabra *sapam*, contiene cinco sufijos modales: tres ‘asertivos’ («declaramos» o «sabemos de primera mano») y dos ‘citativos’ («hemos escuchado» o «la tradición cuenta que»). Entonces podemos deducir que hay cinco enunciados independientes. El empleo de las fórmulas *ñin* y *ñispa rimanco* —respectivamente «dice» y «diciendo hablan»— implica que al menos dos son citas. La traducción que hemos propuesto en la edición BAB (2011) de *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, ligeramente modificada, es

A todos los que vencieron a estos [yuncas] se los proclama hijos de Pariacaca. Por ello, cada uno declara hijo de Pariacaca a un [héroe] diferente [que identifica con el fundador de su propio linaje]. Otros no están de acuerdo y dicen que, según la tradición, [los vencedores de los yuncas] nacieron todos de la fruta de un árbol.

[Los segmentos transcritos entre corchetes corresponden a aclaraciones que hemos agregado al texto para que sea más fácilmente accesible al lector. Se basa en el contexto general del manuscrito].

La paleografía establecida por Karen Spalding (en Arguedas, 1966) para el mismo pasaje es:

*caycunacta aticunapas sapampi pariacacap churincuna sutioc sapam huemi churin
ñin huaquenmi manas (*) camas sachap ruruyninmanta yurimurcan ñispa rimanco.*

[Arguedas añade una «nota del traductor»: (*) Esta palabra *camas* aparece en el texto de Galante precedido del pronombre *pay*.]

La traducción de Arguedas (1966) es:

Estos (los hijos de Pariacaca), vencedores, eran cada uno, a solas, hijos de Pariacaca. Pero el hijo único era uno; otros dicen: «De él eran todos, nacieron del fruto del árbol».

Nuestro concepto de lo que constituye una traducción ha sido expresado en la presentación de la edición de *Ritos y tradiciones de Huarochirí* de 1987. Como no hemos cambiado nuestros criterios desde esa época, lo reproduciremos parcialmente aquí:

La traducción de un texto presupone un público deseoso de conocer su contenido pero sin la posibilidad de hacerlo puesto que el documento original está escrito en una lengua que desconoce. Se puede entonces imaginar que una serie de equivalencias correspondientes a las glosas que se encuentran tradicionalmente en los léxicos, manejadas según las normas de las gramáticas respectivas, pondría un nuevo texto comprensible al alcance del lector. Si el nuevo texto le parece casi tan incomprensible como el documento original, entonces no se puede hablar de traducción. La dificultad de comprensión podría ser el resultado de diferencias culturales debidas a la naturaleza del tema, a su alejamiento en el tiempo o, simplemente, al hecho que el idioma en que se redactó el documento no es idéntico al que se creía interpretar (diversidad dialectal, arcaísmos, fórmulas que corresponden a conceptos ajenos al modo de pensar contemporáneo). En este caso, el traductor tiene que recurrir a otras soluciones. Debe familiarizarse con el mundo que describe el texto e intentar descubrir sus secretos. La tarea es sumamente difícil ya que un documento como el de Huarochirí fue compuesto para personas familiares con los ritos y el ambiente evocados. Hay diversas maneras de aproximarse a este manuscrito: el estudio de documentos contemporáneos de su redacción, sobre todo los que provienen de la misma región; la investigación minuciosa del texto mismo para descubrir concordancias contextuales que puedan revelar el sentido de términos oscuros; el estudio de la dialectología quechua comparada a fin de reconocer los elementos de sustrato; el análisis de los pasajes

de contenido ritual a la luz de los descubrimientos de la ciencia de la religión comparada. Evidentemente, no todo va a ser aclarado y el traductor debe señalar claramente los pasajes del texto que no logra elucidar. El producto final, de todas maneras, es siempre un conjunto de hipótesis. El valor de la traducción depende del grado de plausibilidad de dichas hipótesis que corresponde a la seriedad de la documentación en la que se apoyan. Existe, sin embargo, la probabilidad que las hipótesis puedan, en muchos casos, ser acertadas. Algunos críticos consideran que el traductor debería limitarse a correspondencias literales (fórmula casi sin sentido en el caso de un manuscrito como el de Huarochirí) basadas se supone en la combinación de glosas recogidas acríticamente en los diccionarios clásicos (Santo Tomás, González Holguín) y el conocimiento de uno de los dialectos mejor documentados modernos (Cusco, Ayacucho). Este criterio, que presupone la inexistencia de transformaciones lingüísticas y sociales en el mundo andino desde la conquista hasta hoy, no corresponde a las exigencias del estudio científico de un manuscrito antiguo (Taylor, 1987, pp. 20-21).

9. EL MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ EN LA ACTUALIDAD

Hay cierto desequilibrio en la apreciación del pasado literario colonial del Perú. En los programas escolares y universitarios se toman en consideración los aportes esenciales de los cronistas coloniales y ciertas grandes figuras de la literatura universal como el Inca Garcilaso, un aspecto sumamente importante y que ha dominado dos siglos de la formación cultural andina. En cambio, los escritos en lengua general o 'quechua colonial literario' son totalmente ignorados. Estos textos no son trabajos estériles dedicados exclusivamente a la conversión de los indígenas, a pesar de ser esta literatura esencialmente de inspiración misionera. Ciertamente, los sermonarios de Ávila y Avendaño han sido formulados primero en castellano, pero sus versiones quechuas son obras originales e implican una reflexión profunda sobre la traducción de conceptos religiosos y, al menos en el caso de Avendaño, de una capacidad extraordinaria de creación léxica para codificar una tradición ajena a la indígena. Otras obras —el teatro atribuido al Lunarejo: *El rapto de Proserpina* y *El hijo pródigo*— son obras literarias pensadas y formuladas en quechua, el mismo caso de los cánticos de Jerónimo de Oré. El caso del manuscrito de Huarochirí, a pesar de ser el contexto de su composición el mundo de la lucha contra las idolatrías, es excepcional, puesto que nos ofrece el único documento colonial concebido para rescatar la cosmovisión de los antiguos pobladores de una provincia andina específica. Ciertamente, hay una obra maestra como los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. Sin embargo, esta obra escrita en exilio y con cierta intención hagiográfica en lo tocante al pasado incaico refleja más bien los criterios de un mundo donde predominan los criterios de la cultura colonial y cristiana.

Mucho se puede aprender sobre los cultos y la historia de los territorios dominados por los incas gracias a las primeras crónicas coloniales; sin embargo, la visión que evocan siempre padece de la deformación de la reinterpretación lingüística de las creencias y de la orientación cristiana de sus autores. Lo excepcional del manuscrito de Huarochirí —único en su género en el mundo suramericano— es el hecho de haber sido formulado en un idioma —‘la lengua general o del ynga’— que a pesar de reflejar la sociedad mestiza o de contacto de los primeros doscientos años de la época colonial, todavía conservaba el valor antiguo de varios términos de la religión precristiana. Expresaba el conocimiento *desde el interior* de un universo que los cronistas conocían exclusivamente por medio de la traducción. Nos parece que por esos motivos es esencial que el manuscrito de Huarochirí sea leído y estudiado por las nuevas generaciones escolares y encuentre la posición central que merece en el campo literario andino.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo (1951 [1586]). *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los Indios del Perú llamada Quichua*. Lima: Instituto de Historia de la Facultad de Letras, UNMSM.
- Arguedas, José María (traductor) (1966). *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (?1598?)*. Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos.
- Castillo, Pedro de, & Gaspar de Montalvo (1609). *Carta annua 1609*. Fondo Gesuitico N°1488, 11, 9. Mission a Indios Idolatras en la Comarca de Lima; Archivo Romano de la Sociedad de Jesús.
- Durston, Alan (2007). Notes on Authorship of the Huarochiri Manuscript. *Colonial Latin American Review*, 16(2), 227-241.
- González Holguín, Diego (1952 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Taylor, Gerald (2013). «El manuscrito quechua de Huarochirí, obra literaria de autor anónimo». Conferencia dada en el marco del simposio internacional *El manuscrito quechua de Huarochirí, circa 1608*. Lima: PUCP.