

# Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos\*

FRANK SALOMON

Department of Anthropology. University of Wisconsin

## RESUMEN

La intención de los cronistas indígenas de crear una narrativa diacrónica del tiempo de la conquista, que fuera comprensible para los europeos sin dejar de ser fieles a los patrones andinos, conduce a conflictos insolubles. La contradicción parte de las raíces: las diferentes concepciones andinas y europeas, de la relación entre lo histórico y lo atemporal.

Los escritores indígenas intentaron recrear el pensamiento andino como un sistema totalizante, con las mismas dimensiones del pensamiento histórico europeo, sin embargo, para los andinos, las fuentes del conocimiento eran completamente diferentes: nunca se habían organizado sobre los principios de cronología absoluta, causa y efecto o escatología.

Es a la luz de este insoluble problema metodológico que se analizan los textos de Titu Cusi, Pachacuti Yamqui y el Manuscrito de Huarochiri.

## ABSTRACT

*The attempt of the Andean chroniclers to create a diachronic narrative of the conquest era which was fully intelligible to European contemporaries and at the same time made from faithful Andean materials leads to insoluble problems. A contradiction in terms lies at the root: the difference between Andean and European assumptions about the relation between the historical and the atemporal.*

*The indigenous writers intended to recreate the Andean thought as a totalizing system having the same dimensions as European historical thought, yet for Andeans, the sources of diachronic knowledge were completely different and have never been organized on the principles of absolute chronology, cause-and-effect or eschatology.*

*It is in the light of this insoluble methodological problem that the relaciones of Titu Cusi and Pachacuti Yamqui and the Huarochiri manuscript are analyzed.*

Las llamadas crónicas indígenas del Perú no son simplemente crónicas escritas por indígenas. Los cuatro trabajos de esta clase que sobreviven<sup>1</sup>, tan diferentes entre sí que apenas pueden constituir una clase, tienen un propósito en común, pero no es comúnmente asociado con el arte del cronista

\*Nota del editor: Publicado en: Adorno, Rolena, Ed. From oral to written expression: Native Andean Chronicles of the early colonial period. Foreign and comparative studies/Lat. Am. Series N° 4 Syracuse University, New York, 1982. C. 2. Traducido por Julia Córdova González y revisado por el autor. Agradecemos a Rolena Adorno su autorización para publicar en Chungará esta versión en español.

<sup>1</sup>Los cuatro son, en probable orden cronológico de acuerdo a la fecha de redacción del manuscrito: *Relación de la Conquista del Perú* de Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui 1570; el manuscrito sin título, anónimo y sin fecha, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, conocido por su *incipit Runa yndio niscap*, que ha sido editado bajo varios títulos por, entre otros, Arguedas y Duviols (1966), Taylor (1980) y Urioste (1983); y dos trabajos terminados alrededor de 1613, la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, y, la *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú* de Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

de aquel tiempo. Los cuatro tratan de crear una narrativa diacrónica del período de la conquista que fuera totalmente inteligible para los españoles contemporáneos pero, al mismo tiempo, estuviera hecha con auténticos materiales andinos, ajenos a la diacronía europea. Hay contradicción de términos en la base de sus trabajos. Su legado es una literatura de lo imposible: si se eliminara la contradicción de términos y los obstáculos de la obra desaparecieran, desaparecería también la obra misma.

En las páginas que siguen examinaremos las *relaciones* de Titu Cusi y Pachacuti Yamqui y, el manuscrito de Huarochirí, buscando en cada uno de ellos su enfoque característico del problema. Todos comienzan en un punto de partida único, es decir, el dilema de combinar dos puntos de vista drásticamente diferentes en cuanto a la naturaleza y utilidad del pasado. Nuestra primera tarea es prospectar este incómodo terreno común.

La raíz del conflicto que obra en las crónicas de los indígenas es la divergencia entre las concepciones andina y europea de la relación entre lo histórico y lo atemporal. Para los europeos, escribe Marc Bloch "es en el tiempo, y por consiguiente en la historia, que se desenvuelve el gran drama del Pecado y la Redención, eje central de todo el pensamiento cristiano" ([1941] 1953: 5). Este drama solamente se desarrolla una vez. En esta secuencia singular, los sucesos son pasos únicos, cada uno de los cuales genera otro paso adelante, igualmente único, en la senda que conecta la eternidad de la inocencia con la de la salvación. Bajo este punto de vista el orden de los sucesos se hace tremendamente significativo; no hay dos momentos de importancia equivalente, aun cuando las superficies parezcan iguales. La historiografía del mundo andino en lengua española durante el primer siglo de sometimiento, empleó varios géneros narrativos, considerados en esa época adecuados para extraer un contenido sagrado, del flujo de los sucesos profanos. Estos diferían en el alcance con el que contemplaban el drama, pero todos estaban inspirados por él. En la *relación*, el menos formal y más personal, los autores dieron testimonio de sucesos específicos, observando microscópicamente en pasos cuya pretendida importancia en la gran escala, a menudo quedó implícita. Las *crónicas* aspiraban a un objetivo más amplio en tiempo y espacio, centrándose en la clarificación de la secuencia temporal y proporcionando, de este modo, un instrumento para el análisis de causa y efecto. En las *historias*, la causa y efecto, a su vez, llegó a ser el antecedente para un compromiso todavía más importante: el lienzo se expandía hasta abarcar los siglos y el esfuerzo explicatorio aspiraba a mostrar el significado de los eventos temporales en relación con lo eterno<sup>2</sup>. Es curioso que los escritores de lo andino, aunque involucrados con lo grandioso, fueron minimistas en cuanto a títulos. Titu Cusi y Pachacuti Yamqui llamaron *relación* a sus escritos; Guamán Poma dio a su trabajo enciclopédico de mil páginas el modesto título de *crónica*; si el autor-editor del manuscrito de Huarochirí le puso algún título a su obra, no se sabe. Es como si, al entrar al escenario de la historiografía europea, estos autores se hubieran escindido entre la necesidad de escribir a una escala apropiada a la magnitud del tema y la necesidad de legitimar sus escritos, recordando a los lectores su cercanía a los hechos, más que haber pretendido una legitimidad académica. El término *relación*, que connota inmediatez y aún participación, y *crónica*, que sugería una narración copiosa de noticias relevantes a los sucesos recientes, fueron quizás las elecciones más convenientes entre varias posibilidades inapropiadas. No es de extrañarse que los productos a menudo no se ajusten a sus etiquetas.

Todos eran inapropiados ya que "el sentido andino de la historia" demanda no una cadena de sucesos sino un patrón de sucesos (ver Delrán 1974; Ossio, 1973). Que era, y todavía es, cíclica ha quedado bien establecido. Algunos estudios recientes sugieren que las edades imperiales, solares, centrípetas, se hicieron sentir para alternar con las edades oceánicas, centrífugas, antipolíticas, en una sucesión interrumpida por cataclismos (Earls y Silverblatt, 1978; Urbano, 1974; Gow y Gow, 1975). Cualesquiera de estos sistemas tienen la propiedad del "eterno retorno" (Eliade, 1959): el sentido es que *sub specie aeternitatis* los eventos similares se experimentaban subjetivamente como observaciones renovadas de los puntos constantes. Puesto que tales sucesos tienen una relación fija entre sí, relación que se mantiene constante más allá del flujo de la experiencia, la duración en sí misma se sospecha ilusoria. El mundo andino no conocía una vara absoluta para medir el tiempo a partir de una fecha convencional. La dilucidación de esta

<sup>2</sup>Deseo agradecer a Richard Preto-Rodas por sus valiosos comentarios sobre estos géneros.

diferencia ha hecho mucho en cuanto a eliminar las antiguas interpretaciones erróneas de la tradición dinástica de los incas, como si se tratara de una historia en sentido corriente (Zuidema, 1977). Sin embargo no hay que precipitarse a la conclusión que la historicidad es un elemento disturbador para los estudios de los incas. Debe ser posible comprender la actividad histórica andina como un intento de crear un tiempo estructurado, un ícono tallado en la inmanejable sustancia del conflicto humano. De no mirar tales posibilidades quedaríamos perplejos ante el enigma de una sociedad que despliega un estupendo dinamismo histórico pero es declaradamente insensible a la transformación humana del mundo. Efectivamente, podría sorprendernos la preocupación de los andinos por su pasado.

En España, los historiadores leyeron las crónicas y los cronistas parecen haber leído las relaciones. Para los andinos, las fuentes del conocimiento diacrónico eran completamente diferentes y nunca estuvieron organizadas sobre los principios de la cronología absoluta, causa-y-efecto, o escatología. El pasado útil estuvo centrado en la tradición oral dinástica, el registro anudado en khipus, la constelación de las momias reales y el calendario espacio-ritual, estructurado alrededor del sistema de santuarios que rodeaban la capital incaica (Zuidema, 1964). La intención de reformular ese conocimiento con el fin de escribir la historia de la posconquista, involucraba compromisos drásticos en un grado que implicaba una obra no solamente de transposición sino de resíntesis o reconceptualización. Pareciera que lo que los escritores andinos intentaban, no era preservar el pensamiento andino del pasado como célula no asimilada, encistada en el cuerpo de las letras hispánicas, sino recrearlo como un sistema totalizante que tenía las mismas dimensiones del pensamiento histórico europeo, ocupaba el mismo espacio y, sin embargo, no entraba en conflicto con él. Es a la luz de los consiguientes problemas metodológicos —problemas insolubles— que examinaremos los textos.

No hay que exagerar los riesgos al leer los testimonios indígenas. A veces los escritores andinos introdujeron en la construcción de sus nuevos edificios, artefactos intactos de la cultura anterior a la conquista. A veces se puede detectar fracturas e innovaciones, justificadas por las condiciones de la vida real, en cuanto a presión política o vigilancia eclesiástica. A veces la evidencia interna nos ayuda a reconstruir un artefacto alterado. Pero cuando se consideran las crónicas indígenas como trabajos indivisibles y no como canteras para extraer trozos de la prístina tradición andina, no hay manera de escapar al problema de la duplicidad cultural. Tanto en el campo de la explicación diacrónica o la expresión religiosa, los escritores andinos estaban obligados a la vez a destacar las diferencias cualitativas entre las voces americanas y europeas, y, al mismo tiempo, a postular algún sistema o imagen de orden superior que los incluyera.

### 1. *Relación de la Conquista del Perú, Titu Cusi Yupanqui*

Titu Cusi Yupanqui fue el segundo y penúltimo monarca del estado sucesor del Tawantinsuyu, que sostuvo durante cuarenta años una resistencia militar y diplomática desde su retiro en Vitcos y la selva baja de Vilcabamba. El todavía esperaba en un momento tan tardío como 1570, que el rey de España le reconociera como legítimo Señor del Perú. Aceptando el nombre bautismal de Diego de Castro dictó lo medular de su *relación* al sacerdote que le sirvió como mediador, diplomático y catequista. En "*Writing as Resistance: Peruvian History and the Relation of Titu Cusi Yupanqui*" Raquel Chang Rodríguez señala que aunque el propósito manifiesto de su relación era demostrar la legitimidad dinástica de los incas de Vilcabamba y, aunque se ajuste al esquema lógico y también a las normas estilísticas de una apología político-legal española, simultáneamente ofrece una transposición de la ideología política incaica a la jerga española. Es superficialmente un artefacto de asimilación, y navega más cerca de cualquiera otra crónica indígena hacia ese punto de disolución en donde la eliminación de los obstáculos al discurso elimina el contenido del discurso mismo. Sin embargo, no llega al punto de disolución. Al mismo tiempo que obedece las evidentes presiones ideológicas españolas, obedece la latente ideología indígena, introduciendo de contrabando normas de legitimidad incaica en el futuro dominado por los españoles.

Al formular su narrativa, Titu Cusi enfrentó el abismo existente entre el ideario andino y el español; su quehacer, fue el crear un puente conceptual entre los dos sistemas. Específicamente, tuvo que establecer los términos mediante los cuales se podrían reconciliar dos dinastías mutuamente opuestas no solamente por la hostilidad, sino también por la incomprensión. Concretamen-

te el problema que él enfrentaba era, en primer lugar, demostrar que la línea de los “señores naturales” peruanos pasaba, no por el linaje de Huáscar y Atagualpa<sup>3</sup> (hermanos de su padre, ambos derrotados durante la invasión), sino más bien, a través de su padre, a él mismo y al aún no derrotado estado neoincaico. Segundo, él necesitaba probar que los señores de Vilcabamba eran aliados y cristianos, no enemigos paganos del Sacro Imperio Romano.

Esta posición requería de una prueba legal que hiciera aparecer la guerra de resistencia al Virreinato, como una campaña de lealtad, a una comprometida alianza entre el verdadero monarca Mango Inca (padre del autor, fundador del estado de Vilcabamba) y los primeros españoles llegados al Cusco. Si los hechos aducidos eran verificables, excede nuestro propósito aquí. Lo que interesa es que este argumento sólo podía formularse luego de una categorización de las acciones incaicas que fuera inteligible en los términos legales españoles. La traducción de la ideología de Mango Inca no habría bastado; los testimonios que se hubieran ofrecido aunque en perfecto español, no habrían tenido la forma adecuada para encajar en la maquinaria de la discusión europea. Lo ineficaz de tal traducción de la ley incaica, se puede observar en los pleitos de Felipe Guaman Poma de Ayala, quien mucho antes de completar su enciclopedia síntesis andina infructuosamente trató de promover ante la justicia colonial su propio título dinástico (Guillén Guillén, 1969). Lo que la discusión política requería era rebanar de nuevo el inventario conceptual andino en unidades que traspasaran el contenido narrativo de la tradición oral a obras de formas apropiadas, ajustándose a la argumentación legal española.

La solución de Titu Cusi Yupanqui (probablemente un compromiso negociado con la cooperación de su traductor y catequista) fue adoptar una clasificación drásticamente simplificada de todas las acciones de los dos bandos en guerra. En las partes iniciales de la relación él hace hincapié en la incomprensión y desajuste cultural, relatando la incapacidad de Atagualpa para aceptar o comprender la naturaleza de la escritura. Después del primer conflicto violento, sin embargo, impresiona la simetría de la acción en ambos lados. Los incas y los españoles hacen esencialmente las mismas cosas, lanzando golpes y contragolpes balanceadamente; hablan de la misma manera, en discursos exhortatorios de estilo arcaico. Más aún, los tipos importantes de oratoria y acción son poco numerosos. Si uno quisiera hacer una tabla de los principales verbos que se refieren a acciones y locuciones, clasificándolos en tres columnas que contengan respectivamente, aquellos atribuidos sólo a los incas, los atribuidos a ambas partes y los atribuidos solamente a los españoles, virtualmente todos los verbos de acciones cardinales caerían en la categoría del medio o común. En campaña, ambos “huelgan” entre las batallas; “dan alcance” persiguen, “se retiran”, etc.; cuando hablan “parlamentan”, “replican”, etc. Difícilmente se puede encontrar una acción característica de un lado que no sea característica también del otro. El inventario de acciones que se suma a la diacronía es escaso y común a ambos bandos.

Un esquema global, muy simple, surge de la totalidad de estas acciones mutuas. Al comienzo los europeos y los incas se encuentran en una relación de desconexión total. No hay un discurso común, como se muestra en el rechazo mutuo de la reciprocidad. Los españoles desprecian la postura característicamente andina de iniciar simbólicamente las relaciones de intercambio. Titu Cusi relata:

...tío Ataguallapa... los rescuió muy bien y dando de beber al vno dellos con un vaso de oro de la bebida que nosotros usamos, el español en rescibiéndolo de su mano lo derramó, de lo qual se enojó mucho mi tío [1570] 1973: 15).

Entonces el inca rechazó la contra iniciativa del español;

... le mostraron al dho. mi tío una carta ó libro, o nó se qué diciendo que aquella era la *quillca* (escritura o dibujo) de Dios y del rrey, é mi tío como se sintió afrentado del derramar la chicha, que así se llama nuestra bebida, tomó la carta, ó lo que era, y arrólo por allí diciendo “que sé yo que me dais ahí; anda vete” ([1570] 1973: 16).

<sup>3</sup>Aquí y en adelante, la ortografía usada para las palabras quechuas es la de la fuente en cuestión. Pareciera preferible tolerar la inconsistencia y la inadecuada grafonómica de las fuentes antes que imponer una estandarización arbitraria.

Después de unas cien páginas de movimientos y contramovimientos militares y diplomáticos, en simetría estrecha, el lector llega al momento contemporáneo del escrito y al establecimiento de la conexión española-incaica. Fray Marcos García recibe pacíficamente la hospitalidad inca y el inca pacíficamente acepta de él los escritos cristianos (el catecismo). Las últimas páginas contienen la orden de Titu Cusi de que su propio testimonio sea escrito por el español "de acuerdo al uso de su tierra" ([1570] 1973: 130-134). En ese momento él se convierte en generador al mismo tiempo que en receptor del escrito. Se pone en marcha la reciprocidad al mismo tiempo que en receptor del escrito. Se pone en marcha la reciprocidad del habla.

Superficialmente el contenido incaico de la Relación de Titu Cusi parece magro. Sin embargo, el reducir la historia militar-diplomática a términos con un comun denominador, probablemente tenga un segundo significado, casi opuesto al obvio: la lucha funciona como un idioma mágico en el diálogo de aquellos que no pueden entenderse de otra manera. La hostilidad obliga la acción simétrica y en el proceso, se origina un conocimiento simétrico de la situación que entonces se convierte en la matriz o prototipo de otras mutualidades. Esta noción prevalece con mucha probabilidad, durante la tradición incaica con relación a la guerra (González Holguín [1608] 1952: 342-343). El *tinkuy*, la confrontación de los oponentes simétricos para crear una unidad, que es también uno de los términos referentes a las batallas rituales (práctica andina ampliamente difundida), puede entenderse no como interrupción de la comunicación sino como el prototipo de la comunicación a través de los límites culturales. Bajo este aspecto pudo ser menos importante la victoria española que la inexorable desritualización de los enfrentamientos (batallas nocturnas y otras prácticas no permitidas para los incas), en el proceso de alienación que al fin imposibilitó el consenso político quechua-español.

El *tinkuy* de las dinastías ofrecía así un modelo simple y completo para proyectar la diacronía inca en el futuro dominado por los españoles, muy generalizable y ampliamente aplicable. En la práctica el proyecto de Titu Cusi fue aniquilado poco después de su muerte, cuando el ejército del Virrey Toledo condujo a su sucesor Tupac Amaru, bajo el hacha del verdugo. Sólo un pálido reflejo de ideologías similares perduraron entre los linajes incaicos sobrevivientes de Quito y Cuzco durante los dos siglos posteriores (Oberem 1976; Temple 1945). Sin embargo, de manera fantasmal, Titu Cusi mantiene su presencia significativa; él está encontrando entre nuestros contemporáneos un auditorio del que careció en su tiempo. El historiador John Hemming, por ejemplo, concede mayor crédito a la casi olvidada Relación que a ninguna otra fuente indígena (1970: 638-639). La aspiración de Hemming de equiparar el trato entre los dos lados del combate, español y andino, unido a su calidad de experto de la historia militar, relativamente principiante en el estudio de la cultura incaica, le da precisamente el tipo de oído al cual Titu Cusi puede hablar efectivamente. Al proponer una manera para que los europeos se acomoden a algunos de los imperativos del pensamiento andino sin asimilarlos, él prefigura la incipiente literatura a través de la cual los activistas indígenas de hoy (tales como Jiménez Flores 1976) tratan de obtener simpatías de los extraños al tema.

## II. *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua

A primera vista pareciera raro que Pachacuti Yamqui haya dado a su narrativa el título de Relación, puesto que carece del enfoque de testimonio vívido que es común a ese género y, en su lugar, se centra en ciertos valores comunes a la *historia*: énfasis en la cronología (incluyendo intentos de correlacionar la cronología precolombina con la del Viejo Mundo), el tratamiento de la diacronía como una cadena de causa y efecto y la predilección por sucesos que revelan el significado supratemporal del cambio temporal. La razón probable es que Pachacuti Yamqui en realidad escribió una relación en sentido estricto, por cuanto él estaba relatando la tradición oral andina que él personalmente había escuchado.

Pero el hecho de que haya presentado esta tradición como teniendo muchas de las propiedades de la historia europea indica que encontró en ella suficientes elementos transponibles al pensamiento diacrónico europeo para justificar un proyecto más ambicioso que el de Titu Cusi. Pachacuti Yamqui, en primer lugar, esperaba erigir un puente ideológico que descansara no en un contacto reciente, factual y, por consiguiente, contingente, entre Europa y los Andes, sino sobre una relación global e inherente a ellos, cuya profundidad fuera la secuencia completa de la

“historia sagrada” de ambos dominios. En segundo lugar, él no estaba tan interesado como Titu Cusi en reorganizar la acción pasada bajo categorías ficticias que sirvieran de común denominador. Aunque se acomodó al lector español al describir la acción militar, en líneas que cualquier europeo podía entender, permaneció renuente a reorganizar los actos rituales en categorías familiares. Con frecuencia no pudo o no quiso proporcionar ni siquiera una traducción aproximada de los términos quechuas para las acciones rituales. Cuando se trataba de términos rituales, insistía con mayor énfasis en la diferencia andina, al extremo de incorporar seis textos rituales sin traducir.

De este modo, él aparece más tenaz que Titu Cusi frente al problema de la síntesis narrativa bicultural, esto es él acepta la tarea en términos más exigentes. Los críticos no estructuralistas<sup>4</sup> tienen en cierto sentido razón cuando condenan la relación como una historia fallida e ininteligible. Los estructuralistas como Zuidema (1977) han arrancado una victoria mitológica del fracaso historiográfico, separando el contenido mítico que hizo inevitable el fracaso. Lo que se propone aquí es un enfoque diferente, destacando más que aludiendo el intento paradójico de Pachacuti Yamqui.

Pachacuti Yamqui no fue como Titu Cusi un soberano inca sino un señor étnico de rango medio, oriundo de una región vecina al Cuzco. Tanto por razones cronológicas (escribió c. 1613, cuando la lucha armada contra España ya se había perdido hacía tiempo) como por razones políticas (los señores étnicos de su tiempo tenían oportunidades de enriquecerse bajo el régimen colonial<sup>5</sup>) él había hecho las paces con el poder español. En ningún sentido se le puede considerar un rebelde del estado secular. Pero su Relación expresa un intento polémico en otro aspecto; él desea reivindicar la posición de los hombres andinos como católicos. En su tiempo la euforia primitiva de los españoles por las posibilidades de que la Iglesia se expandiera en millones de almas, habíase debilitado por el impacto de varias situaciones difíciles. Una fue la creciente conciencia de que la mayoría de las comunidades andinas continuaban sirviendo a sus dioses no cristianos clandestinamente (ver Duviols, 1971). Otra, fue la imposibilidad política de conceder a los indígenas los beneficios codiciados por postulantes españoles más poderosos. Esto creó un estrato de legos subalterno en la iglesia, sin representación en la jerarquía y sólo parcialmente controlado por ella. El resentimiento mutuo entre eclesiásticos e indígenas aumentó. Frente a este resentimiento, Pachacuti Yamqui insistía ostentosamente en sus credenciales católicas y, a través de todo su escrito, quiso demostrar que aunque los andinos en el tiempo de la conquista no tenían el Evangelio, jamás habían carecido de una visión del Dios verdadero ni habían sido olvidados por los apóstoles de la cristiandad original.

La dimensión de la dualidad cultural y el problema de la síntesis narrativa bicultural, por consiguiente, se dan principalmente en el dominio de lo ritual y de la religión. Esto aumenta la complejidad del proyecto de crear una ideología de orden superior a las particularidades étnicas. Describir la devoción en términos generales, implica la necesidad de referirse a dos expresiones cualitativamente diferentes —lo humano y lo sobrehumano— en un texto, sin sumergir la una en la otra. Pachacuti Yamqui, aparentemente, sintió que se trataba del mismo caso en la religión europea y la andina; en ambos, su descripción del discurso religioso enfoca a personas que se dirigen a la divinidad y esperan la respuesta sobrenatural. Para él la oración religiosa en sí misma constituye un diálogo inteligible como experiencia visionaria pero imperfectamente expresable en palabras. Uno de los temas del escrito de Pachacuti Yamqui es la comparación entre las maneras andinas y españolas de lograr ese diálogo. El vindica el discurso “vertical” andino (entre lo humano y lo sobrenatural), encuadrándolo en un relato, historizante del mito americano, cuyo esquema cronológico y causal tan palpablemente se coteja con la historia sagrada del Viejo Mundo, que puede servir como un constructo de conexión de orden superior. La sola existencia de semejante constructo logra el propósito polémico del autor<sup>6</sup>.

Este paralelismo constituye el argumento manifiesto. Su función semeja a la argumentación legal de Titu Cusi. Su punto clave es la leyendaria llegada, en el amanecer de la era incaica, de un hombre extraño, “barbudo mediano de cuerpo y con cabellos largos, y con camisas algo largas”

<sup>4</sup>Esteve Barba 1967: lix-lxi; Means 1928: 453-454; Porras Barrenechea 1962: 434-435.

<sup>5</sup>Spalding, 1974: 61-87.

<sup>6</sup>Este argumento aparece extenso y explícito en Guamán Poma, 1936: 11-78.

que predicaba cariñosamente en todos los idiomas, realizaba milagros, fue atormentado y desapareció en el mar (Pachacuti Yamqui [1613] 1967: 283-284). Su nombre era Tonapa y se le identifica con el apóstol Tomás. (Otros escritores lo identifican como San Bartolomé. Debe hacerse notar que la noción de una evangelización prehispánica debió parecer menos heterodoxa en esa época de lo que es hoy; varios clérigos españoles apoyaban esa idea<sup>7</sup>). A través de toda la "historia" incaica, Tonapa actúa como una deidad mediadora entre los incas y el dios invisible Viracocha, que juega un papel análogo al Dios cristiano. Las deidades andinas restantes figuran como manifestaciones diabólicas, análogas a demonios y herejías y el inca, *Rex Universalis* andino como patrono de una institución religiosa estatal de ideología universalista<sup>8</sup>.

Necesariamente, entonces, Pachacuti Yamqui tenía que presentar el contenido andino de manera que permitiera su integración en un argumento polémico. Pero, a diferencia de Titu Cusi, él no está dispuesto a simplificar drásticamente. Exige que la tradición andina incorporada sirva no solamente su propósito polémico sino también sea una muestra detallada y auténtica del original. La creación de unidades para la comparación tácita con los artefactos culturales europeos, por consiguiente, toma la forma de selección editora y no de reescrito simplificado. Esto se puede rastrear en varias áreas, pero la más interesante es la inclusión de ciertas plegarias incaicas reproducidas íntegramente en quechua.

Con estos ejemplos el lector bilingüe (debe haber habido muchos en la generación de Pachacuti Yamqui, según Porras Barrenechea 1952: xii-xx) tenía la oportunidad de introducirse en un ejemplo aparentemente genuino de la experiencia religiosa incaica. La oración invita al lector a encontrar la matriz del lenguaje común entre los humanos mutuamente extraños no a través de la simetría conductual de Titu Cusi, sino por la dimensión interior de la experiencia. Al tomar este rumbo, Pachacuti Yamqui acepta un riesgo mayor, ya que sólo las consideraciones pragmáticas determinaban qué movimientos diplomáticos o militares eran funcional o formalmente equivalentes, mientras que en principio (esto es según la doctrina católica), ninguna fraseología que careciera de autorización podía ser equivalente a la palabra bíblica o canónica autorizada. Pachacuti Yamqui no pudo evitar exponer a sus lectores más adictos tanto a las rarezas como a las similitudes de la experiencia andina.

En su estudio sobre los "modos del discurso" de Pachacuti Yamqui, Regina Harrison (1982) proporciona una visión muy oportuna en cuanto a estas diferencias, al explorar las categorías del discurso empleadas en las oraciones y elucidar los poderes implícitos en cada una de ellas. Su estudio sugiere los medios no sólo para explicar cualquiera oración sino para discernir las diferencias entre las diversas relaciones y ocasiones sagradas del mundo incaico.

En la más famosa de las oraciones de Pachacuti Yamqui, la oración del Inca fundador a Viracocha, catorce verbos corresponden a las acciones del Inca y su espíritu supremo<sup>9</sup>. Harrison explora la relación entre ellos para demostrar que la secuencia de las acciones del adorador y del numen en sí manifiesta el proceso subjetivo que se desarrolla, o al menos se busca, en la adoración. Efectivamente, si uno sigue la misma estrategia usada al interpretar a Titu Cusi, se hace evidente que ciertas acciones son peculiares a cada una de las partes en contacto, mientras que otras son comunes a ambas. Este ejercicio de ninguna manera sustituye una traducción completa de esta oración extraordinariamente hermosa que será posible solamente cuando se disponga de un texto correctamente transcrito<sup>10</sup>. Pero proporciona una idea de la relación expresada en ella<sup>11</sup>. En las tablas que siguen se da la forma de cada verbo en primera persona

<sup>7</sup>Por ejemplo, Fr. Antonio de Calancha, 1639; Lib. II: 309.

<sup>8</sup>Guamán Poma, también, supuso que la facultad de la intuición religiosa es panhumana. En las secciones que él tituló "Consideraciones" o meditaciones, exhorta a sus lectores a encontrar dentro de ellos mismos una intuición teológica que también pudiera ser el medio para resolver los dilemas de la conquista.

<sup>9</sup>Puesto que la gramática quechua presenta varios medios para adaptar las raíces verbales a uso nominal y viceversa, necesariamente hay algo de ambigüedad al contar los verbos. No es adecuado incluir verbos finitos y excluir los verbos sustantivados, puesto que las palabras de acción importantes en una oración a menudo aparecen en forma sustantivada. En este recuento tanto los verbos finitos como los sustantivados se incluyen.

<sup>10</sup>Una edición crítica está siendo preparada por R. T. Zuidema y Bruce Mannheim.

<sup>11</sup>Pachacuti Yamqui, pp. 287-288.

singular, como la presenta el lexicógrafo Diego González Holguín (1608), contemporáneo de Pachacuti Yamqui. Las glosas resumen las traducciones de González Holguín.

*Verbos atribuidos a:*

Viracocha	Viracocha e Inca	Inca
<i>camani</i> <sup>12</sup>	<i>ricuni</i>	<i>munani</i>
animar / ordenar/	ver / mirar advertir	querer / amar tener voluntad
<i>cani</i>	<i>yachini</i>	<i>hamutani</i>
<i>ser / estar /</i>	<i>saber</i>	trazar / considerar cómo saldrá bien / ordenar
<i>hayñini</i>	<i>unanchani</i>	<i>saycuñi</i>
responder (diciendo) qué quieres	hazer señales / entender / considerar/ Trazar	cansarse
<i>huallpani</i>		<i>huañuni</i>
formar/hacer/ crear		morir/ desmayarse
<i>tupuni</i>		
medir		
<i>apachini</i>		
dejar o hacer llevar		
<i>oyarini</i>		
oír		

Debido a que González Holguín da muchos verbos derivados, además de las raíces recién mencionadas, es posible inferir algunas connotaciones amén de las denotaciones. Cuando se consideran ambas, el grupo de verbos atribuidos a las partes sugiere los poderes y actitudes que el pensamiento inca atribuía a cada una.

Los poderes de Viracocha son los de percibir, crear, organizar y establecer las proporciones. En verdad el mensaje central del texto es que "el sol y la luna, el día y la noche, la estación de cielo nublado y la de cielo despejado, no están ordenadas por casualidad; todas avanzan hacia el signo que está establecido, alcanzan la medida dada". La regularidad de este mundo sensible es en sí *unanchay*, un signo, y el solicitante pide que su conciencia de ello, su deseo de sobrellevar el poder de la supremacía inca en armonía con él, obtendrá una respuesta de su invisible amo. Esta respuesta, *hayñiy*, es una respuesta específica, esto es, aquella que señala diligencia para crear una nueva visión de reciprocidad. La esperanza existe porque el numen invisible y el humano tienen en común el poder de conocer, de poseer conocimiento (en lo concreto: la conciencia de los hechos, saber cómo se hace algo) y de transformar ese conocimiento en un código de señales. El acto único del Inca, *hamutay* o *hamuttay* es como el *hayñiy* de Viracocha un acto de decisión en respuesta a algo percibido. Una palabra compleja, *hamutay*, incluye el escrutinio de datos sensoriales, interpretación de ellos y la decisión de una acción apropiada. Sus significados

<sup>12</sup>Una discusión detallada de esta palabra aparece en Taylor (1974-76); sus conclusiones se aceptan en el presente análisis.



concretos incluyen la adivinación, adjudicación, conjetura, consejo, planificación o toma de decisiones. En el plano que Harrison llama un “nivel complejo de entendimiento”, la capacidad humana para modificar el yo y la acción, constituye un proceso de creación ordenado a pesar del aburrimiento y la mortalidad.

En un plano más general, pareciera que la relación definida en la oración es aquella en que la interacción entre lo humano y lo sobrehumano crea una nueva totalidad con un aumento del orden. El terreno común en la interacción humano-divina es la de recibir nuevos datos, transformándolos en un código simbólico y transmitiéndolos. A través del código, el orden creado en el nivel de lo divino es aprehendido en el nivel de lo humano, ofrecido y reaceptado. El intercambio de significado aumenta tanto la unidad formal como la funcional en el cosmos. Aquí el suplicante se ubica bajo el signo de cambio y creación.

En otra oración, la que el mismo Inca ofrece a Tonapa —divinidad antropomorfa visible, llamada “administrador y siervo del creador de las gentes— encontramos que diferentes tipos de acción, reflejan una relación diferente. Estas se resumen en la tabla que sigue:

### Verbos atribuidos a:

Tonapa	Tonapa e Inca	Inca
<i>huallpani</i> formar/hacer/ criar	<i>cani</i> ser / estar / morar	<i>muzccani</i> <i>cabecear</i> / dormitar
<i>churatamuni</i> salir acompañando al que se va/ponerle en el camino	<i>yuyani</i> acordarse / pensar tener cuidado de algo / tener cargo	<i>cconccani</i> olvidar
<i>rurani</i> Hacer / criar	<i>rikcini</i> conocer a otro	<i>vacra cani</i> ser desamorado
<i>callpachani</i> dar fuerzas o ánimo a otro		<i>huañuni</i> morir / desmayarse
<i>payllani</i> pagar a el jornalero / dar de comer y beber en paga.		<i>yachani</i> saber
<i>manchachini</i> atemorizar o espantar a alguno.		
<i>camani</i> animar / ordenar		
<i>llutani</i> tapar / embarrar		
<i>ricuni</i> ver / mirar / advertir		

También en este texto la base del poder de lo divino es el percibir, crear y organizar y, el trasfondo de la acción humana es igualmente el fracaso y la falibilidad. Pero en ambos lados hay diferencias. Las acciones de Tonapa enfatizan las funciones de conservación. *Rurani*, aproximadamente “hacer”, no significa crear *ex nihilo* sino hacer a partir de un material existente, o criar, refiriéndose a la crianza de niños o ganado. Del mismo modo Tonapa da fuerza a los seres vivos,

les paga y los alimenta como en un vínculo de reciprocidad establecida, y aleja a los demonios amenazantes. La acción humana, por otra parte, se refiere a la mantención del orden y las relaciones establecidas, no a la creación de nuevas. El Inca no teme la pérdida de la fuerza innovadora sino perder la conciencia de los lazos existentes. El conocimiento que aspira no es la síntesis original, *hamutay* sino *yachay*, el tipo de conocimiento concreto, que constituye más bien un estado mental constante y no una actividad mental innovadora. Correspondientemente el campo de la acción común humana-sobrehumana es la de recordar los datos pasados antes que procesar datos nuevos: recuerdo y reconocimiento. Esta área de mutualidad parece más contemplativa que dinámica. La unión de naturalezas disímiles aparece bajo el signo de la constancia, continuidad y protección del significado establecido.

Al presentar las oraciones dentro de la matriz de la tradición dinástica inca, Pachacuti Yamqui aparentemente desea establecer por lo menos dos puntos. Uno es la existencia en el Nuevo Mundo de una historia sagrada, aunque precristiana, similar a la de los precristianos del Viejo Mundo. Según la concepción del Antiguo Testamento de Pachacuti Yamqui, la expansión de la monarquía política se relaciona con la intuición del verdadero Dios. La otra, es la existencia dentro de esta tradición, de un acto de devoción análogo a la oración cristiana. Sin embargo, él también señala lo que considera las diferencias significativas. Por una parte el contraste Tonapa/Viracocha (el creador del orden versus el conservador) no tiene un equivalente simple en la teología europea. Por la otra, la omnipresencia de las interrogantes en las oraciones a Viracocha, de *donde* se puede ver o conocer a la deidad, expresa una preocupación por la incognoscibilidad del lugar sagrado (“¿Donde estás? No te puedo ver en lo alto o en las profundidades o en los espacios circundantes?”<sup>13</sup>). Esto forma un contraste casi retórico con las preocupaciones del Antiguo Testamento por el Nombre Inexpresable. Pachacuti Yamqui subraya el contraste, desplegando un conocimiento ostentoso del paso exacto por la tierra, el infierno y el cielo, del Dios cristiano encarnado. Otra indicación más de su convicción de que la religión inca no podía, finalmente, ser igualada con la cristiana, es su rechazo constante (o inhabilidad) para traducir o siquiera parafrasear la tradición religiosa andina. Más aún, él no duda en incluir una gran cantidad de tradición ritual que evidentemente queda fuera del área de entrecruzamiento en las versiones del diálogo de lo divino-humano de las dos culturas.

Probablemente la Relación de Pachacuti Yamqui haya tenido poco efecto práctico en la mente de los no indígenas de su tiempo. La construcción de sus comparaciones toscas e incompletas pero dinámicas y emocionalmente evocativas entre la númina nativa y colonial, tuvo éxito en reproducir, a nivel de la discusión literaria, el proceso entonces dominante, en el desarrollo de la práctica religiosa folclórica entre los pueblos andinos. Sin embargo la transposición del proceso a un plano altamente intelectual no pudo evadir las estructuras tridentinas contrarias al sincretismo, ni reivindicar la devoción folclórica a los ojos de los españoles.

A pesar del escaso impacto práctico en su propio tiempo, después de siglos de oscuridad de pronto el escrito de Pachacuti Yamqui ha llegado a influir en la percepción europea del pensamiento andino. Los estudiosos modernos han tratado su trabajo como una suerte de sitio arqueológico hecho de palabras. Ha resultado productivo; es probable que una buena cantidad de material prehispánico bien conservado yazga debajo del edificio del siglo diecisiete que hemos examinado. No obstante, la motivación futura para estudiar su texto en el sentido en el que fue concebido, tomando en cuenta su contenido polémico, es probable que venga de otra parte. Después del Concilio Vaticano II, los sacerdotes que trabajan en Perú y Bolivia han reinventado la idea de que, puesto que la experiencia religiosa puede solamente ser incorporada en la cultura de quienes la experimentan, la exploración del culto andino como posible vehículo para una doctrina universalista puede no ser un error diabólico<sup>14</sup>. Si los simpatizantes de esta idea serán capaces de aceptar el tipo de acercamiento conceptual delineado por Pachacuti Yamqui, tenso e inacabado, pero de acuerdo a su criterio suficiente —como reivindicación de la posición andina— queda por verse.

<sup>13</sup>Pachacuti Yamqui (1613) 1967: 287-288. Otros ejemplos aparecen en Guamán Poma (1615) 1936: 50, 51, 54, 78, 255, 302, 908, 923-24 y 1104; Oré 1598 ff: 39V-40R, citado con atribución en Calancha 1639 Lib. II: 411; Molina [1573]. 1959: 82; Quiroga 1922:55; y Murúa [1590-1611] 1946: 62-63.

<sup>14</sup>La idea fue muy discutida, por ejemplo en un encuentro sobre práctica pastoril en Bolivia; ver Rodríguez y Muriel 1972.

### III. *Manuscrito sin título "RUNA YNDIO ÑISCAP..."* (Llamado *Manuscrito de Huarochiri*.)

El arte literario logra la penetración máxima en el pensamiento andino en un manuscrito quechua sin título que comienza "Si los antepasados de los llamados Indios hubieran tenido cronistas...". Paradojalmente el nombre comúnmente asociado con este majestuoso compendio —el único escrito andino que conserva una tradición regional completa en su lengua de origen— es la del enemigo inmisericorde de la tradición, el padre Francisco de Avila. Se conoce a Avila por haber hecho una persecución religiosa andina en el mismo lugar en el que el manuscrito fue compuesto. Además, él escribió una monografía sobre la religión andina llamada "Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios", que contiene mucho del mismo material mítico. Pero la relación entre Avila y el manuscrito está en duda y la interpretación del texto que se puede hacer depende, en parte, de la idea que cada cual tiene de esa relación.

Pierre Duviols, coeditor de la versión quechua-española de 1966, sostiene que fue escrita circa 1597-98 por un escribano, Tomás, quien pudo, además, haber sido el redactor. Este, quienquiera que haya sido, trabajó bajo la supervisión de Avila, arreglando el testimonio de los informantes para presentar una narración coherente. Los informantes, quizás varios, eran andinos leales al cristianismo, pero posiblemente monolingües. El redactor probablemente fue bilingüe, como Pachacuti Yamqui. Bajo esta perspectiva, Avila fue el patrocinante y supervisor del trabajo pero no su autor. El lo usó como fuente de información para su tratado de 1608 sobre "falsos dioses". Si Duviols está en lo correcto, el compilador andino y su patrocinante eclesiástico estaban trabajando con propósitos contradictorios: el primero interesado en usar la escritura como recurso nemotécnico para una tradición que él vio en sí inteligible; y, el segundo convirtiendo la tradición en syllabus de errores, o anti-Biblia, para ser contrastada con la ideología europea.

George Urioste, editor y traductor de una nueva versión quechua-española (1983) sostiene que un redactor, puede que no sea Tomás, compaginó materiales recogidos con anterioridad al preparar el texto actual alrededor de 1606. Le parece (aún con ausencia de pruebas concluyentes) que Avila fue el redactor. Si Urioste estuviera en lo correcto, "el manuscrito... estaría lejos de ser un registro directo de los relatos de informantes". En lugar de ello contiene un retoque "literario" en el cual una naciente tradición criolla de la literatura quechua se apropia y subsume la tradición oral. Urioste cree que este escritor prefirió usar un estilo en prosa extremadamente complejo, no (como se podría pensar) para expresar una dicción "elevada", propia del lenguaje sagrado quechua, sino como una demostración virtuosa de la factibilidad, mediante la escritura, de ramificar el lenguaje más allá de los límites convenientes de la comprensión auditiva. (El primer gramático español dedicado al análisis del quechua, polemicista proandino, había propuesto unas cuatro décadas antes tal virtuosismo, como medio de reivindicar la dignidad de las lenguas andinas a los ojos de los lectores cuya mentalidad renacentista valorizó las formas complejas<sup>15</sup>. Dentro de este punto de vista el texto, salvo dos "apéndices" que pudieron ser trozos sobrevivientes del testimonio del informante sin procesar, expresa los esfuerzos de un escritor leal al lenguaje aunque no a la religión andina. Aunque es necesario, a la luz de esta hipótesis, explicar el hecho de que la mayor parte de la narrativa pareciera estar expresada más bien en términos provinciales intraandinos, el hecho de que Avila en años posteriores escribiera un libro de sermones quechua, indudablemente literarios, sugiere que él pudiera estar interesado en la construcción de un quechua literario.

Gerald Taylor, editor y traductor de una traducción quechua-francés de 1980, sostiene que Avila ni patrocinó ni editó, ni siquiera leyó, el texto que conocemos. El sostiene que un andino bicultural inspirado (o violentado) por el trabajo de Avila, lo escribió a iniciativa propia alrededor de 1608. El compilador del testimonio oral y el editor son en este caso la misma persona; posiblemente, pero no necesariamente, el escribano Tomás. Esta hipótesis convierte al manuscrito en una crónica indígena en el sentido estricto, perteneciendo a una misma categoría con la de Pachacuti Yamqui y Felipe Guamán Poma de Ayala. Como éstos, su autor enfrentó la tarea de introducir el mundo andino en la historia de redención cristiana, mientras que expresa la

<sup>15</sup>Santo Tomás [1560] 1947: 9.

transición en términos míticos andinos inconmensurables con la visión cristiana del mundo, según se le había enseñado a él.

La elección entre estas hipótesis aguarda la solución de intrincados problemas de evidencia interna. Puesto que nosotros no podemos estar seguros cuál punto de vista se expresa en el texto; las siguientes notas se ofrecen solamente a modo especulativo.

Ya hemos observado que los escritores andinos se valieron de conceptos andinos como esquemas de organización para racionalizar la aparente irrupción del caos ejemplificado por la invasión europea. En el trabajo de Titu Cusi, el modelo formal de *tinkuy*, la yuxtaposición de los opuestos simétricos para definir la totalidad, crea una matriz formal, en la cual los elementos incompatibles pueden reunirse dentro de una visión de conjunto. En Pachacuti Yamqui *unanchay* y otros términos que se refieren al simbolismo, sugieren las posibilidades de comunicación entre mentalidades ajenas unas a otras. Estos enfoques suponen que hay un nivel, aunque escondido, en el cual las mismas cosas "realmente" suceden en ambos mundos: extensamente en Titu Cusi, parcialmente en Pachacuti Yamqui. El autor de Huarochirí (o su informante, si se supone una transcripción literal) propuso un enfoque mucho más radical. El sólo postuló una oposición final y drástica. El concepto andino por el cual la oposición se hace históricamente activa es *atiy*, que se traduce literalmente por "victoria" (González Holguín [1608] 1952:37) pero que significa más que eso. La palabra se usa en referencia a confrontaciones, en donde un grupo suplanta, más que complementa (como en el *tinkuy*), al otro. El texto de Huarochirí contiene muchos ejemplos intraandinos. La mayoría son mitos en los que las *huacas*, sobrenaturales immanentes, batallan y en el proceso dan forma a la realidad geográfica y política. En éstas el combate humano siempre tiene un paralelo sobrenatural preciso, homológamente alineado. La relación de la cristiandad con las *huacas* también se concibe como un mito *atiy*.

Es en los capítulos 20 y 21, sobre el visionario combate entre el señor étnico cristiano Cristóbal Choque Casa y las *huacas* de su propio clan checa, donde notamos más claramente la renuncia de la fuente para someter la experiencia de la conquista bajo cualquier esquema de tipo *tinkuy*. La comunidad de don Cristóbal había vacilado entre la lealtad a la *huaca* Llucllay Huancupa y la conversión a "Dios", pero su práctica doble les condujo solamente al desastre. En el sueño de don Cristóbal, Llucllay Huancupa era una aparición que arrojaba oscuridad y luz alternadamente "como una fuente de plata que reflejando la luz del sol le ofuscó los ojos a alguno" (Urioste 1983, t. 2: 161). La aparición hizo zumbir los oídos de Cristóbal, y mostraba una visión "pintada" "semejante a una pintura romana en dos niveles" (Urioste 1983, t. 2: 169). Don Cristóbal, aunque poseído de terror y traspirando profusamente, desafió a *huaca* en el nombre de las deidades cristianas. Se escapó, despertó, y se convirtió en un cristiano proselitista. Este episodio no concluye el conflicto pero ilustra los términos en los cuales se podía concluir. Cristóbal establece un principio para un futuro andino cristiano, al aliarse con deidades cristianas, como sus ancestros se habían aliado con los señores espíritus de las montañas en contra de los de la costa y de sus gentes. En verdad la decisión de transcribir el proceso en letras europeas pudo haber sido parte de un combate social correspondiente al visionario, ya que abría el camino a una supervisión eclesiástica que ponía a las deidades andinas permanentemente a la defensiva.

Este proceso, como aquellos presentados por Titu Cusi y Pachacuti Yamqui, tiene correlaciones a nivel del léxico. Urioste y Taylor identifican más de cien palabras castellanas dentro del texto quecha y Urioste las divide en tres clases: las que denominan cosas o ideas europeas carentes de glosas quechuas (e.g. *cauallo*, "caballo"); aquellas que se entrecruzan en el terreno semántico de una palabra andina pero que carecen de equivalentes quechuas precisos (e.g. *animal* aúna dos términos irreductibles en quechua: "animal salvaje" y "animal doméstico"); y aquellos con equivalentes quechuas (e.g. *doncella* "virgen"). Si la tercera categoría estuviera más llena, podría suponerse que en los años 1600, las dos culturas estaban llegando a ser transmutables: debió haber existido un gran número de categorías mentales compartidas, cuyos respectivos nombres equivaldrían. Pero se podrá más fácilmente comprobar que la tercera categoría, el léxico compartido, estaba casi vacía. De los ejemplos que Urioste sugiere como de "traducción innecesaria", esto es, palabras españolas arbitrariamente introducidas en vez de sus equivalentes quechuas, muchas según la evidencia de la lexicografía del siglo diecisiete, parecieran calzar mejor en la segunda categoría. Por ejemplo González Holguín puede traducir *doncella* al quechua mediante circumloquio ([1608] 1952:483) y hay muchos otros casos de este tipo. Aún los términos españoles más simples y más concretos en el manuscrito desafían la traducción. Por

ejemplo *brazo*, aún dos palabras quechua irreductibles en sus significado “mano y antebrazo” y “brazo y hombro” (*Ibid*: 437). Si en verdad hubiera habido oportunidad para la “traducción innecesaria” la fuente pareciera haberla descartado.

Pero queda sin contestar una pregunta más difícil. Si los universos verbales no habían llegado a ser intertraducibles ¿Por qué los creadores del texto no mantuvieron cada léxico en su propio dominio, aplicando palabras españolas solamente para acciones y objetos españoles? De hecho, las cosas y hechos andinos a menudo reciben nombres españoles que parecen menos precisos que sus casi alternativas quechuas. Por ejemplo, el servidor de Llucllay Huancupa es llamado “sacerdote” aunque en otro lugar del mismo texto se explica latamente la terminología quechua correcta para este rol. El sacrificio es llamado con la palabra española “ofrenda” a pesar de existir los términos andinos apropiados. Usando vocablos españoles se dice que el Inca Tupa Yupanqui había “conquistado” pueblos y “servido” *huacas* antes que los españoles llegaran. La gente prehispánica tenía “ánimas”. Estos ejemplos no pueden ser explicados con intención de dar equivalencia funcional a la religión precristiana con la cristiandad; la polémica del autor de Huarochirí toma el rumbo opuesto. Tampoco está escribiendo para la conveniencia del lector criollo o hispanizado, puesto que las palabras quechuas desplazadas por glosas imprecisas no son generalmente términos difíciles por ser locales o cúlticos —ambos abundan— sino que fáciles y familiares para cualquier quechua-hablante. Todavía menos pudieron ser elegidos para evitar perpetuar palabras cargadas con connotaciones no cristianas, pues éstas también se encuentran en casi todas las páginas.

La interpretación que uno da al fenómeno depende en gran parte del crédito que se dé a las hipótesis de cualquiera de los tres autores. Si Duviols está en lo cierto, y el manuscrito representa un reordenamiento del testimonio oral en un libro de referencia para el “extirpador de idolatrías”, el uso de glosas imprecisas pudiera reflejar imperativos prácticos: el extirpador necesitaba comprender las correlaciones operacionales o de conducta del paganismo, más que los conceptos subyacentes. La imprecisión en el nivel conceptual pudiera haber sido un camino más corto para acercarse a los datos de inteligencia deseados.

Si Urioste estuviera en lo correcto, en la sugerencia de que el manuscrito es recreación literaria de un escritor bicultural, la elección de las glosas imprecisas podía estar dirigida por una norma literaria. La clave podría entonces estar no en la inutilidad de la palabra quechua desplazada, sino en algún valor positivo de la palabra española introducida. ¿Cuál era la peculiaridad estética o la resonancia retórica de “sacerdote”, “ánima”, “servir”, “muchacho”, “fuente”, “brazo”, “vestido”, etc? Es posible que hacia el 1600 las palabras quechua más cercana fueran todavía literalmente claras para los criollos bilingües pero que la carga emocional, o la coloración estética de sus referentes se haya incorporado al vocabulario español de las ciudades, donde la cultura criolla se estaba desarrollando más ricamente. Esto puede compararse quizás con la práctica de los pintores renacentistas, acostumbrados a vestir los personajes míticos antiguos con vestuario moderno, no por ignorancia, sino por efecto estético y quizás también para comunicar la inmediatez.

Si, por otra parte, Taylor tuviera razón y el texto de Huarochirí expresara un intento de preservar la tradición andina para uso andino, más que para extirpar o transculturar con propósitos coloniales, el uso de glosas imprecisas tomaría una tercera implicancia. La persona que dio al texto su forma actual, evidentemente un militante católico (alaba a Avila y a los señores étnicos procristianos), toma una actitud sorprendente hacia lo sobrenatural precristiano. Lo evalúa sólo en su propio contexto mítico, ni universal ni anacrónicamente. A diferencia de Avila, quien consideraba a los *huacas* como engaños diabólicos de la humanidad de todas las edades, el escritor de Huarochirí concede a cada uno legitimidad en su propio contexto. Cada edad tiene una religión que encierra la lógica de las relaciones entre las personas, la naturaleza y el espíritu de los señores propias de ella. Las *huacas* se vuelven malas, como Llucllay Huancupa, no porque sean inherentemente malignas sino porque quedan fuera de la coyuntura en el transcurso del tiempo. El hecho de haber sido conquistados por *atiy* significa subordinación y reclusión en un nuevo orden (es decir en una nueva manifestación del orden). El ser conquistado no elimina el recuerdo. Su memoria se hace partícipe de un nuevo sistema mítico, que pertenece a la época que le sucede, y, por ese mismo hecho, falsifica parcialmente el contexto del cual emergió. A través del texto, la conquista de las *huacas* costeñas por los serranos y la apropiación por los serranos de los cultos costeños, es un motivo recurrente tanto en los mitos provinciales como en los incaicos. Una vez

conquistados, los dioses costeños adquieren importancia como parte de una mitología que no es la suya propia, y que sin duda los describe erróneamente según los estándares de sus cultos anteriores. En forma similar la conquista de las deidades inca y checa por el panteón cristiano crea una manera de hablar que, en principio, reconoce la validez del ordenamiento anterior en sus propios términos y su relevancia etiológica con el actual cambio de edades, pero que sin embargo hace referencia a ellas utilizando términos con significación actual y, no pretérita. En otras palabras, se refiere al contenido de las religiones conquistadas en lenguaje del presente pero no traducidas al lenguaje de la actualidad.

La explicación de las glosas imprecisas, leyendo de esta manera, tomaría una forma extraña; esto es, la presentación de malas traducciones, como fuente positiva de significado. Por ejemplo, el escritor sentía que los roles rituales andinos (*huacasa*, *yanca*) ocupaban, en el plano del mundo checa antiguo, un lugar formalmente análogo al del sacerdote, en la constelación de significados que cubrían el plano de la actualidad circa 1600. Al rotular lo arcaico con el nombre de lo actual, el escritor voluntariamente introduce una distorsión. Pero, al mismo tiempo, al recordarle a los andinos contemporáneos lo que hacían los *huacas* y *yancas*, muestra precisamente aquello que diferencia un rol arcaico de su homólogo actual y así proporciona una clave específica al significado global del cataclismo llamado conquista. Al prescindir de explicaciones de este tipo, es difícil ver cómo un cristiano andino convencido podría encontrar en el recuerdo de cultos antiguos, o la mezcla de terminologías, algo más que fuente de error.

Si el escritor se proponía gestar de nuevo la cristiandad como hija legítima del pensamiento andino, en el evento, los extirpadores como Avila impugnaron el esfuerzo dando usos contrarios al conocimiento de la religión andina. Principalmente a causa de la represión, el recuerdo público de los cultos andinos no llegó a ser ocasión para la creatividad religiosa posterior en los Andes. La clandestinidad iba a ser fuerza poderosa para dar forma a la práctica. Tampoco el éxito literario del texto de Huarochirí llegó a resistir el cambio de marea que, en la última parte del siglo diecisiete, devaluara el concepto de una élite cultural hispano-andina. Sin embargo, por una extraordinaria ironía de la historia, sus autores, que mostraron una noción drásticamente catastrófica de la naturaleza del cambio, desdeñaron las ideas mediadoras, de una unión de los opuestos o de una historia sagrada paralela, compartida por ambos mundos, antiguo y nuevo, y nos dejaron el puente más ancho extendiéndose todavía sobre el golfo del cataclismo histórico.

#### IV. Conclusiones: Escrituras con la Historia

La primera generación de escritores andinos, al apropiarse del lenguaje esotérico de los vencedores —la escritura—, se esforzó por reclamar en el pensamiento lo que se había perdido en la batalla (Wachtel [1971] 1977). Estas pérdidas sobrepasaban la pérdida de millones de vidas, de la soberanía y de la riqueza. Incluían el sentido de un cosmos ordenado, construido durante milenios de pensamiento americano. Polemistas en contra del caos, los escritores andinos eran, para sus propios fines, sobrevivientes del fin del mundo.

Sin embargo, los ejemplos historiográficos a los que fueron expuestos permanecían ciegos, en su mayor parte, a esta catástrofe. Los escritos españoles variaban desde una visión ultra conservadora a una de vanguardia renacentista, pero todos estaban en algunos aspectos cogidos por el drama del mundo según la concepción cristiana, esto es, el impulso teleológico que actuaba en la redención de la humanidad desde el comienzo hasta el fin de los tiempos. Esta visión esencialmente lineal, aunque no careció de una contracorriente milenarista a la cual se asían los andinos<sup>16</sup>, dejaba a los europeos pobremente preparados para apreciar la magnitud de los eventos en América. A ellos les parecía un eslabón de la cadena de sucesos, no un destroz y recristalización del patrón de eventos. Del mismo modo, su victoria política resultó ser una escuela inadecuada para la comprensión de las diferencias culturales porque el vencedor queda libre para ignorar las diferencias. El puede descartar las creencias de los derrotados como erróneas, debido a que no han cambiado sensiblemente su propia vida, como su propia creencia cambia la vida de ellos.

<sup>16</sup>David y Rosalind Gow (1975) han señalado la afinidad andina por el "Joaquimismo", la tendencia a dividir la historia de la redención cristiana en etapas cuya discontinuidad puede ser semejada a los cambios *pachacuti* en el mundo.

La oportunidad de comprender tanto el cambio cataclítico como la extranjería cultural, recayó más bien sobre los pensadores andinos. Formados en una tradición que admitía el concepto sucesión-de-mundos (*pachacuti*) y que concedía a la humanidad orígenes múltiples (*paqarinaku-na*), lo conceptualizaron de manera tan radical que el producto resultó extraordinariamente resistente a la comprensión europea tanto entonces como ahora. En las páginas del principal escritor andino, Felipe Guamán Poma de Ayala, el lector se hace testigo de una mente poderosa esforzada hasta los límites de su equilibrio al tratar de hacer que los protagonistas de la historia comprendan sus propios hechos. El machaca sobre el tema de la escatología cristiana con la vana esperanza de persuadir a sus lectores que el fin del mundo familiar debería considerarse no como distante punto terminal en la historia de la salvación, sino como la situación histórica del momento. Como siempre, el derrotado no se hace entender. Los vencidos necesariamente hablan en parte a través de ideas y mitos ajenos y en parte a través de aquellas que son tan propias que resulta difícil verterlos en lenguaje extraño. A diferencia de cualquier tipo de escrito generado dentro de una tradición cultural íntegra, los escritos de los vencidos tratan de hablar al mismo tiempo a través de dos sistemas de pensamiento cualitativamente diferentes.

El falso amanecer de la literatura andina estaba desde antes condenado no solamente por razones externas —a saber, el hecho de que se estaba formulando un futuro aceptable para la cultura andina solamente mientras se iban perdiendo los medios para ganarlo— sino también por razones internas. Dentro de su propio lugar histórico, luchaba contra los mismos límites del pensamiento coherente.

Esta literatura, por consiguiente, pertenece a una clase *sui generis*, una clase diferente ya sea del mito o de la historia y, de hecho, opuesta a ambos. Los mitos, lo sabemos por el estructuralismo, resuelven en el plano del pensamiento lo que no se puede resolver prácticamente, mientras que la historia escrita infunde inteligibilidad retrospectiva en hechos que resultaron ininteligibles a la gente que les correspondió vivirlos. Sólo los escritores que han sufrido la conquista hacen de la insolubilidad su terreno propio. Su posición es insostenible pero no la cambiarán; y, en su contemplación inamovible, tienen algo que decir a muchos cuya situación, aunque no tan extrema, no es quizás totalmente diferente después de todo.

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Rolena  
1978  
Felipe Guamán Poma de Ayala: An Andean View of the Peru-vian Viceroyalty, 1565-1615. *Journal de la Société des Américanistes* 65: pp. 121-43.
- ANONIMO  
n.d.  
(Manuscrito comienza): *Runa yndio ñiscap* ...Madrid: Biblioteca Nacional. Vol. 3169.
- ARGUEDAS, José María, traductor y  
Pierre DUVIOLS, editor.  
1966  
*Dioses y hombres de Huarochirí. Edición bilingüe. Narración quechua recogida por Francisco de Avila (¿1598?)*. Traducción por José María Arguedas. Estudio biobibliográfico por Pierre Duviols. Lima: Museo Nacional de Historia y Instituto de Estudios Peruanos.
- BLOCH, Marc  
1953  
[1941]  
*The Historian's Craft*. Trans. by Peter Putnam. New York: Vintage Books.
- CALANCHA, Fr. Antonio de  
1639  
*Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*. Barcelona.
- DELRAN, Guido  
1974  
El sentido de la historia. *Allpanchis Phuturinga* 6: pp. 13-28.
- DUVIOLS, Pierre  
1971  
*La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: la extirpation de L'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Paris: Institut Français d'Etudes Andines.
- EARLS, John, and Irene  
SILVERBLATT  
1978  
La realidad física y social en la cosmología andina''. *42º Congrès International des Américanistes, Paris, 1976. Actes*. Vol. 4: pp. 299-326. Paris.
- ELIADE, Mircea  
1959  
*The Myth of the Eternal Return*. New York.
- ESTEVE BARBA, Francisco  
1967  
La historiografía peruana de interés indígena. En *Crónicas peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles. CCIX. Madrid: Atlas, pp. vii-LXXIV.
- GONÇALEZ HOLGUIN, Diego  
1952  
[1608]  
*Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GOW, David and Rosalind GOW  
1975  
El alpaca en el mito y ritual. *Allpanchis Phuturinga* 8: pp. 141-64.
- GUAMAN POMA DE AYALA,  
Felipe  
1936  
[1615]  
*Nueva coronica y buen gobierno. (Codex péruien illustré)*. Paris. Institut d'Ethnologie.
- GUILLEN GUILLEN, Edmundo  
1969  
El cronista don Felipe Guamán Poma de Ayala y los manuscritos hallados en el pueblo de Chiara''. *Amaru, Revista de Artes y Ciencias* 10: pp. 89-92. Lima.
- HEMMING, John  
1970  
*The Conquest of the Incas*. New York: Harcourt, Brace Jovanovich.
- JIMENEZ FLORES, Paz  
1976  
Nosotros, los Aymaras, dentro de la sociedad boliviana. En *Centro de Promoción e Investigación del Campesinado: Los Aymaras dentro de la Sociedad Boliviana*. La Paz: CIPCA (Cuaderno de Investigación CIPCA. N° 12) pp. 73-85.
- MEANS, Philip Ainsworth  
1928  
*Biblioteca Andina. Part One. The Chroniclers*. Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 29: pp. 271-525.
- MOLINA, Cristóbal de  
1959  
[1573]  
*Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Ernesto Morales, Ed. Buenos Aires: Futuro.
- MURUA, Martín de  
1946  
1590-1611  
*Historia General del Perú, origen y descendencia de los Incas*. Ed. Constantino Bayle. Madrid.
- OBEREM, Udo  
1976  
Notas y documentos sobre miembros de la familia del Inca Atahualpa en el siglo XVI. *Estudios Ethnohistóricos del Ecuador*. Guayaquil. N° 1., pp. 9-55.



- 1958  
*Symbolo Catholico Indiano, en el qual se declaran los mysterios de la Fé contenidos en los tres Symbolos Catholicos, apostolico, niceno, y de S. Athanasio.* Lima: Antonio Ricardo.
- OSSIO, Juan  
1973  
*Ideología mesiánica del mundo andino.* Lima: Ignacio Prado Pastor.
- PACHACUTI YAMQUI  
SALCAMAYGUA, Joan de Santacruz  
1967  
[1613]  
*Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú. En Crónicas peruanas de interés indígena.* Biblioteca de Autores Españoles. CCIX. Madrid: Atlas. pp. 281-319.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl  
1952  
*Prólogo (en) Diego González Holguín: Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. i-xliv.  
1962  
*Los cronistas del Perú, 1528-1650.* Lima: Sanmartí.
- QUIROGA, Pedro de  
1922  
[15?]  
*Libro intitulado coloquios de la verdad. Trata de las causas e inconvenientes que impiden la doctrina e conversión de los Indios de los Reinos del Pirú.* Fr. Julián Zarco Cuevas, ed. Sevilla: Centro Oficial de Estudios Americanistas (Biblioteca Colonial Americana T. VII).
- RODRIGUEZ, P., B., y  
A. MURIEL, eds.  
1972  
*Religiones nativas y religión cristiana.* Oruro.
- SANTO TOMAS, Domingo de  
1947  
[1560]  
*Arte de la lengua general del Perú, llamada Quichua.* (en) *La primera gramática Quichua.* Editado por José María Vargas. Quito: Imprenta del Clero.
- SPALDING, Karen  
1974  
*De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TAYLOR, Gerald  
1974-1976  
1980  
*Camac, camay, et camasca dans le Manuscrit Quechua de Huarochirí.* *Journal de la Société des Américaniste* 63: pp. 231-44.  
*Rites et traditions de Huarochirí. Manuscrit quechua du début du 17<sup>e</sup> siècle.* Texte établi, traduit, et commenté par Gerald Taylor, Paris: Editions L'Harmattan.
- TEMPLE, Ella Dunbar  
1945  
1973  
[1570]  
*La descendencia de Huayna Capa.* Lima.  
*Relación de la conquista del Perú.* Lima. Biblioteca Universitaria.
- URBANO, Henrique-Osvaldo  
1974  
*La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta. Allpanchis Phuturinga* 7: pp. 9-48. Cuzco.
- URIOSTE, George  
1983  
*Hijos de Pariya Qaqa: La Tradición oral de Waru Chiri (Mitología, Ritual, y Costumbres).* Syracuse. Maxwell School of Citizenship and Public Affairs. (Latin American Series Nº 6).
- WACHTEL, Nathan  
1977  
[1971]  
*The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru seen through Indian Eyes, 1530-1570.* Translated by Ben and Sián Reynolds. New York: Barnes and Noble.
- ZUIDEMA, R. Tom  
1964  
1977  
*The Ceque System of Cuzco: the Social Organization of the Capital of the Incas.* Leiden: E.J. Brill. (International Archives of Ethnology. Supplement to T.I.).  
*Mito e historia en el antiguo Perú. Allpanchis Phuturinga* 10: pp. 15-52.