

HISTORIA, LENGUAJE Y NARRACIÓN EN EL MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ

HISTORY, LANGUAGE, AND NARRATION IN THE HUAROCHIRÍ MANUSCRIPT

por:

LIC. LAURA LEÓN-LLERENA

Profesora de Literatura Colonial Latinoamericana

Dr.© en Literatura Colonial Latinoamericana, Princeton University (Estados Unidos)

Departamento de Español y Portugués

Princeton University

359 East Pyne Building

Princeton, New Jersey, 08544, Estados Unidos

E-mail: lleon@princeton.edu

RESUMEN

¿Cómo se puede leer un texto quechua que ha generado traducciones que presentan diferencias sustanciales en el sentido de lo narrado? ¿Pueden aquellas diferencias ser elementos articuladores de una narración que sugiere diversos niveles de legibilidad? El Manuscrito de Huarochirí (circa 1608), texto indígena anónimo escrito en quechua, ha sido estudiado desde la antropología y la historia, pero se ha prestado poca atención al modo en que la estructura del manuscrito, su lenguaje y su narración dan cuenta de un momento histórico complejo que fue marcado por procesos como el paso de la lengua quechua oral a la escritura, la imposición de las “reducciones de indios” y la campaña de “extirpación de idolatrías”. En ese contexto surge una narración que propone una variedad de legibilidades y que, en este acto, se opone a que la escritura dé un sentido único al encuentro entre cultura indígena y cultura europea. En este estudio inicial del problema presento un análisis paralelo de los capítulos cinco y veintiuno del manuscrito para mostrar ciertas resonancias que considero centrales para ingresar en el problema de la narración, de la estructura narrativa, y de la lengua en relación a una particular dinámica colonial. Como se verá, estos capítulos resaltan situaciones en las que las formas de reconocimiento de las divinidades y las posibilidades de establecer una identidad de grupo, se ven atravesadas y desestabilizadas por los límites mismos de la narración.

Palabras clave: Historia, lenguaje, Huarochirí.

ABSTRACT

How should a quechua text which has generated translations which exhibit substantial differences in the sense of what has been narrated be read? Can these differences be taken as articulating elements of a narration which suggests diverse levels of legibility? The Huarochirí Manuscript (circa 1608), an anonymous indigenous quechua writing has been studied from anthropology and history, but little attention has been paid to the way in which the structure of the manuscript, its language, and its narration report on (shed light on ??) a complex historical moment, which was marked by some processes such as the change from the oral quechua language into its written form, the imposition on “Indian reductions”, and the “idolatry eradication campaign”. In this context, a narration which proposes a variety of legibilities arises, but it objects that the written form may give a unique sense to the encounter between indigenous and European cultures. In this initial study, I present a parallel analysis of chapters five and twenty-one of the Manuscript, to show certain resonances which I consider central to go into the problem of narration, narrative structure, and language, in relation to a particular colonial dynamics. As it will be seen, these chapters emphasize situations in which the ways of recognizing divinities, and the possibilities to establish a group identity are lying across and destabilized by the limits of the narration.

Key words: History, language, Huarochirí.

INTRODUCCIÓN

El ensayo que presento aquí tiene como objeto central de estudio al manuscrito anónimo de cincuenta folios conocido como el *Manuscrito de Huarochirí* (de aquí en adelante lo denominaremos MH), escrito casi en su totalidad en quechua, que data de inicios del siglo XVII y que se produjo en la provincia de Huarochirí, ubicada en la sierra occidental del virreinato peruano en el contexto de la campaña de extirpación de idolatrías iniciada por el vicario Francisco de Ávila¹. El análisis paleográfico realizado por investigadores que se han interesado en el texto ha permitido confirmar que el MH no fue escrito por Ávila. Además, un análisis de la obra de Ávila, particularmente de sus sermones y de un tratado sobre idolatrías permite afirmar que tampoco estaría dentro de sus intereses producir una narración como la que se presenta en el MH.

La única copia existente del manuscrito fue encontrada a finales del siglo XIX por Jiménez de la Espada en la Biblioteca Nacional de Madrid, donde estaba archivada junto con otros documentos que pertenecieron a Ávila. Debo decir que si bien el MH nunca fue impreso, aparentemente le debe su sobrevivencia a Ávila. La incorporación del MH al campo de estudios de la historia y la antropología ocurrió plenamente mucho más tarde, se podría decir que en 1966 con la primera edición bilingüe quechua-español². Se trataba de un trabajo conjunto del novelista y antropólogo peruano José María Arguedas que hizo la traducción del manuscrito quechua y del historiador francés Pierre Duviols quien presentó en esa edición un trabajo histórico bio-bibliográfico sobre Francisco de Ávila.

Existe un volumen importante de estudios del MH desde el campo de la historia y la antropología (y en este campo incluyo los estudios etnolingüísticos). Sin embargo, mi apuesta por volver a leer el manuscrito tiene que ver con mi interés en lo que considero una narración sorprendente a la que no se le ha prestado suficiente atención. Sorprendente en tanto da cuenta del carácter complejo de un momento histórico que incluye el proceso del paso de la lengua quechua oral a la escritura. No se trata de un texto ininteligible –como podría inicialmente pensarse al ver las discrepancias en las distintas traducciones

¹ El manuscrito no tiene título, pero se le conoce como el *Manuscrito de Huarochirí* y también, erróneamente, como el *Manuscrito de Ávila*. José María Arguedas, traductor de la primera versión al español, lo tituló *Dioses y Hombres de Huarochirí* (1966), Gerald Taylor tituló su traducción al español como *Ritos y tradiciones de Huarochirí: Manuscrito quechua de inicios del siglo XVII* (1987), y George Urioste tituló su edición bilingüe (quechua-español) como *Hijos de Pariya Qaqa: la tradición oral de Waru Chiri* (1983). Sobre la posible fecha de redacción del MH, José María Arguedas y Pierre Duviols proponen en su edición del manuscrito (1966) la fecha probable de 1598. La edición de Gerald Taylor y Antonio Acosta (1987) toma el año de 1608 como una posibilidad más verosímil.

² Por supuesto no hay que olvidar las traducciones y estudios pioneros de Hermann Trimborn (1939) e Hipólito Galante (1942), cuyas ediciones del MH sin embargo no alcanzaron una difusión muy amplia.

del manuscrito—, sino que es un texto que propone una variedad de legibilidades que se opone a que la escritura dé un sentido único al encuentro entre cultura indígena y cultura europea.

El texto que presento aquí surge de mi interés por entender la dinámica colonial que se revela o se oculta en la estructura misma del MH, en su lenguaje y su narración. Mi objetivo de análisis me obliga a presentar detalles del contexto histórico en el cual surge el MH, puesto que me propongo tomar de ese contexto dos prácticas coloniales en particular y pensarlas como conceptos que articulan y al mismo tiempo iluminan la estructuración narrativa del MH. Esos conceptos son los de reducción y extirpación que por supuesto deben ser entendidos dentro de su marco histórico específico.

ORIGEN DEL MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ

El MH fue probablemente escrito cuando habían transcurrido poco más de setenta años de la llegada de los europeos al territorio que sería conocido desde entonces como Perú. En esas siete décadas las distintas órdenes religiosas que llegaron al nuevo territorio colonial habían conseguido bautizar a tres generaciones de indígenas. Pero el bautizo no devino en la “sincera” conversión al cristianismo³ que el discurso evangélico—disociado de la práctica de evangelización por múltiples razones y dificultades—anunciaba⁴. El MH da cuenta de la situación:

[Los indios] confundidos [por el demonio] hacen estas cosas en todas las comunidades aunque ahora ya las olvidan. Es posible que, como sólo pocos años han disfrutado de un buen predicador y maestro como este doctor Francisco de Ávila [todavía], no crean en sus

corazones. A la venida de otro padre, podrían volver a esas [prácticas]. Algunos se hacen cristianos sólo por miedo, pensando que el padre o alguna otra persona podrían enterarse de su mala conducta (Taylor 1987: 185).

La confusión mencionada en el párrafo citado alude a la peligrosa idolatría, concepto que había registrado importantes cambios en las décadas transcurridas desde la llegada de los europeos a América. La idolatría a inicios del siglo VXI, tras varias generaciones de poblaciones nativas evangelizadas, fue entonces asimilada a un acto de rebeldía, no de ingenuidad. Sin embargo, reconocer una capacidad de agencia en los indígenas podía poner en riesgo el poder de jurisdicción y tutelaje de la iglesia sobre las poblaciones nativas. El intento de combatir resurgencias idolátricas recayó entonces sobre las propias prácticas de evangelización, tras el reconocimiento de una primera etapa de prédica insuficiente, de una educación cristiana inacabada e incluso confusa⁵.

El concilio eclesiástico celebrado en Lima entre 1582 y 1583 había concluido que una de las mayores trabas a la evangelización de los indígenas del virreinato peruano era el desconocimiento de los doctrineros de la lengua que la mayoría de los adoctrinados hablaba—el quechua— y, ligado a ello, la falta de uniformidad en los contenidos de la doctrina cristiana que se enseñaba a los “indios”. Ya en 1560 se había impreso en Valladolid la obra de fray Domingo de Santo Tomás *Gramática o arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú*⁶. Sin embargo, el esfuerzo realizado por Santo Tomás fue considerado por el concilio limense como una invitación a la idolatría porque la mayoría de glosas quechuas utilizadas para explicar conceptos cristianos eran demasiado ambiguas y podían permitir al indígena adoctrinado entender sus creencias

³ Pablo José de Arriaga, teórico de la extirpación de idolatrías, afirmaba en su libro *Estirpación de la idolatría del Pirú* (1621) que la dificultad de eliminar los errores de la fe en el Perú tenía como antecedente el bautizo masivo de los moriscos de España que no había logrado una conversión sincera al cristianismo ([1621]1968:195).

⁴ El número de evangelizadores o ‘doctrineros’ en el virreinato del Perú, particularmente en las áreas alejadas de los centros urbanos importantes como Lima o Potosí, era muy inferior a la tarea que tenía por delante, como se puede percibir en las cifras que se exponen en el decreto emitido por el Tercer Consejo Provincial de Lima, en 1583, que determinaba que cada cura o párroco debía servir a 200 o 300 familias de indios (Mills, 1997: 9).

⁵ Juan Carlos Estensoro Fuchs presenta un exhaustivo análisis de las distintas etapas de evangelización indígena en el Perú colonial en *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva Agüero, 2003.

⁶ La denominación de “quechua” a la “lengua general”, la “lengua del Inca” o la “lengua del Cusco” está relacionada con la difusión de la obra de fray Domingo de Santo Tomás. Se sabe que los indígenas (y esto se comprueba en las crónicas anteriores a la obra de Santo Tomás) llamaban a esta lengua como ‘runasimi’ que en quechua quiere decir ‘la lengua de los hombres comunes’.

religiosas en términos cristianos en lugar de dejarle en claro que sólo una de las creencias religiosas –la cristiana– era la verdadera⁷. El ejemplo más evidente era la obligatoria no traducción de la palabra *Dios*, para evitar que en ella los indígenas reconociesen a sus propias deidades. Con esto en mente, el concilio de Lima autoriza en 1584 la impresión de la *Doctrina Christiana y catecismo para instruccion de los Indios*⁸, texto en español acompañado de su respectiva versión al quechua y al aymara, que fija una traducción normatizada de las palabras claves para el adoctrinamiento cristiano.

A esas alturas del siglo XVI, el control de los conceptos traducibles a las lenguas indígenas y la insistencia en que los doctrineros aprendieran, dominaran y predicaran en aquellas lenguas era parte de las principales preocupaciones de una iglesia colonial postridentina que recibía inquietantes denuncias esporádicas de “rebrotos” de prácticas idolátricas entre los indios del virreinato de Nueva España y del Perú. Combatir la idolatría implicaba, como primer paso, entender cómo se difundía y cómo se perpetuaba. Como han señalado Carmen Bernand y Serge Gruzinski, en el proceso de entender los modos de difusión de la idolatría o más bien del “contagio”, ya que la idolatría se describía por lo general como una enfermedad de

dimensiones colectivas y peligrosamente incontrolables, los evangelizadores se vieron frente a la tarea de comprender los mecanismos de la memoria indígena y de la tradición, ambos elementos ligados al lenguaje (1992:139). Este no deja de ser un gesto claramente paradójico, pues los evangelizadores preservaron para la historia y en la escritura muchos elementos de la cultura indígena que hoy son a veces los únicos documentos primarios disponibles para el investigador⁹.

EXTIRPACIÓN, REDUCCIÓN, ESCRITURA

El *Manuscrito de Huarochirí* ha sido calificado de “excepcional” por tratarse del único texto en quechua escrito por un indígena en el siglo XVII que se haya encontrado hasta el momento¹⁰. Aunque no hay certeza sobre la identidad del ‘autor’ del manuscrito, se ha podido determinar que la narración está hecha desde el punto de vista de un indígena de la comunidad de los Checa (una de las comunidades de Huarochirí), una persona que sabía tanto el quechua como el castellano¹¹. ¿Por qué, entonces, escribir

⁷ Véase Taylor, 2003:20. Domingo de Santo Tomás no sólo fue el primero en realizar un trabajo sistemático de análisis de la lengua quechua, sino que argumentó que la complejidad del quechua era una prueba de la avanzada ‘humanidad’ de la cultura andina. Véase Salomon, 1982:26 y el estudio introductorio de Cerrón-Palomino (1995) en su edición de la *Gramática*, de Santo Tomás.

⁸ El título completo es *Doctrina Christiana y catecismo para instruccion de los Indios, y de las demas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé. Con un confessionario, y otras cosas necessarias para los que doctrinan, que se contiene en la pagina siguiente. Compuesto por Auctoridad del Concilio Prouincial, que se celebró en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583. Y por la misma traducida en las dos lenguas generales, de este Reyno, Quichua y Aymara*. Se trata del primer libro impreso en el Perú. Esta edición contiene una “Plática” que toma como ejemplo y corrige “La plática para todos los Indios” contenida en la *Gramática...*, de fray Domingo de Santo Tomás. Al texto de 1584 siguió la impresión en Lima del *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua, y en la lengua española*, de autor anónimo, en 1607 la *Gramatica y arte nueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca* y en 1608 el *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua, o del Inca*, ambas obras del jesuita Diego González de Holguín.

⁹ Sobre esta paradoja, véase, por ejemplo, el estudio introductorio de Alfredo López Austin a la *Historia general de las cosas de nueva España*, de fray Bernardino de Sahún (2000).

¹⁰ En los distintos estudios realizados sobre el *Manuscrito de Huarochirí* no se ha llegado a una conclusión definitiva sobre el tema de la autoría/edición/redacción del manuscrito. Son dos las hipótesis dominantes respecto a este tema. La del historiador Pierre Duviols, quien plantea que quien escribió y editó el texto sería un indígena bilingüe convertido al cristianismo. Ávila habría supervisado parcialmente la producción del manuscrito –lo que quedaría registrado en algunas notas en español hechas al margen del texto– pero no fue su autor, y esto quedaría demostrado en *Tratado...* que el propio Ávila empieza a escribir en 1608. El lingüista Gerald Taylor señala que las notas marginales en español y en quechua que aparecen en el manuscrito indicarían que el compilador de la información oral y editor fueron la misma persona aunque el escriba pudo ser otra persona. Taylor concuerda con Duviols en que Ávila no pudo ser el autor del manuscrito. Es evidente que la factibilidad de cualquiera de estas u otras hipótesis depende en gran medida de la resolución de una serie de problemas técnicos del manuscrito. Con la finalidad de presentar un texto fluido, a partir de este punto nos vamos a referir al ‘redactor’ del manuscrito asumiendo por lo menos –y por lo pronto– que el autor y el redactor son la misma persona.

¹¹ Véase Duviols 1966; y Taylor 1987. Taylor y también Urioste (1983) afirman que en la redacción se detectan también rastros de al menos uno de los dialectos locales, el Aru.

en quechua? ¿Qué indica esta decisión de lenguaje sobre el proyecto de poner en escritura alfabética una lengua que sólo los españoles habían trasladado a la escritura?¹² ¿Qué efecto se plantea en el ejercicio de lectura de un (im) posible lector del manuscrito?

El manuscrito está compuesto de treinta y un capítulos que culminan con la palabra “fin” en español (folio 105r) y dos capítulos que se añadieron posteriormente, con una grafía distinta a la de los capítulos previos, a los que suele llamarse “suplementos”. El modo de narración deja entrever que parte o toda la información contenida en el manuscrito provino de fuentes orales locales (cuestionarios hechos a los pobladores de la provincia) aunque se sabe también que existían –y existen hasta el día de hoy– *kipus* en la región¹³. A lo largo de los treinta y un capítulos se narra el origen de varios *ayllus*¹⁴ que habitaban la provincia de Huarochirí antes y después de la colonia. Entre 1570 y 1580 los pobladores de estos *ayllus* fueron sujetos a una reubicación geográfica en los llamados ‘pueblos de indios’ o reducciones.

La práctica colonial de ‘reducción de indios’ implicaba la reubicación geográfica de los indígenas a pueblos designados y controlados por los colonizadores (sobre todo para fines de evangelización y tributación). La práctica de reducción, sin embargo, también alude al control de conceptos cristianos traducibles a lenguas indígenas para ser utilizados en la evangelización. El control del imaginario a través del control de la lengua quechua (de sus posibilidades de traducibilidad y de su paso a la escritura) sería utilizado como medio de extirpar las supuestas prácticas idolátricas indígenas. En ese sentido, creo que es muy significativo que el *Manuscrito de Huarochirí* empiece y termine iden-

tificando al objeto de la narración imponiendo una primera distancia: “los hombres llamados indios”. Si bien la voz narrativa, a lo largo del texto, intenta construir su identidad incorporándose al presente colonial en frases que empiezan por un “nosotros los cristianos”, al hablar de los “indios” marca una distancia que parece una respuesta en contra de una categoría colonial que intenta ‘reducir’ a grupos étnicos diversos bajo una sola palabra. Una de las características del texto es la descripción detallada del origen de los diferentes *ayllus* en la provincia de Huarochirí, y la explicación de cómo la identidad de cada uno de estos grupos está ligada a sus deidades, a sus rituales y a la geografía en la que se instalaron para habitar desde tiempos ancestrales. El reconocimiento de las diferentes versiones sobre un mismo mito lleva a la siguiente conclusión: “las versiones difieren de *ayllu* en *ayllu*... así que no se puede afirmar nada” (Taylor, 1987: 241).

El manuscrito parece insinuar que la reducción colonial implicaría no sólo el confinamiento físico a un espacio geográfico determinado. También el quechua, lengua oral hasta la llegada de los españoles, parece entrar en esa lógica de un espacio controlado. En esa línea hay que resaltar que Francisco de Ávila hace uso de *reducción* en el sentido de un traslado espacial de la voz a la escritura, lugar donde es posible el control colonial, en la narración sobre su primer encuentro con el arzobispo Lobo Guerrero en el que le expuso la situación de las “idolatrías” en Huarochirí. Según Ávila, el arzobispo le pidió que “dixesse lo que convendría hazerse para el remedio: Dixe algo de lo que sentia: mandome lo *reduxesse* a escrito, y se lo diesse.” (Acosta, 1987, 589, énfasis mío) Lo dicho por Ávila concuerda con el concilio evangélico de Lima y las medidas tomadas para corregir la *Gramática*, de Santo Tomás. El control de la voz, de lo que se debía decir y oír (en los sermones para ‘indios’ se insiste en que no se debe hablar a las *huacas* ya que estas *no pueden* contestar¹⁵), también permitía a la Iglesia el control de las prácticas culturales indígenas consideradas idolátricas¹⁶. La reducción de la lengua sería en-

¹² Nos referimos al trabajo de fray Domingo de Santo Tomás anteriormente mencionado.

¹³ El manuscrito da cuenta de la existencia de los *kipus* en dos pasajes (Salomon y Urioste, 1991: 112, 242) pero el ‘redactor’ no afirma en ningún momento que hayan servido como fuente de información para el texto. La subsistencia de los *kipus* de Huarochirí hasta nuestros días resulta sorprendente sobre todo si tomamos en cuenta que a partir de la feroz campaña de extirpación de idolatrías emprendida por Ávila en la provincia había la orden expresa de quemar los *kipus* por considerárseles medios de continuación de las idolatrías.

¹⁴ La palabra quechua *ayllu* se refiere a la unidad política y productiva básica en la sociedad andina, pero también hace referencia a la unidad social, ritual y territorial. Usualmente se utiliza la palabra “comunidad” como equivalente a *ayllu*.

¹⁵ Véase, por ejemplo el “sermón XVIII” del *Tercero Catecismo y exposición de la Doctrina Cristiana por sermones* (Los Reyes, 1585).

¹⁶ Las prácticas culturales indígenas a las que nos referimos incluyen los rituales religiosos pero también sociales como el primer corte de pelo de un niño, la actividad comunal de limpieza de acequias, el ayuno al que debían someterse los padres de niños gemelos, etc.

tonces un primer paso para la extirpación de las idolatrías. En ese contexto y concepto de reducciones y extirpaciones coloniales, ¿cómo se asume en el manuscrito el uso de la escritura alfabética en la tarea de definir identidades colectivas? ¿Cómo se entiende la extirpación? La palabra *extirpación* no aparece nunca en el manuscrito, hecho interesante si consideramos que la narración quechua incorpora algunas voces castellanas que tienen equivalentes problemáticos y no problemáticos en quechua¹⁷. En cambio, en el MH sí aparece la práctica asociada a la palabra *extirpación*: se habla de romper objetos sagrados, de la destrucción de lugares relacionados a las divinidades indígenas.

Es pertinente aquí recordar el concepto de *extirpar* que se ofrece en el *Tesoro de la lengua castellana*, de Sebastián de Covarrubias (1611:869): *extirpar* se define allí como “arrancar de raíz y de cuajo todas las plantas y hierbas” y se especifica que *extirpar herejías* “es arrancar de raíz todo lo que las puede causar o fomentar”. Además señala que la raíz de la palabra *extirpar* es *estirpe* que “comúnmente llamamos la decendencia [sic] de cada uno y su origen...” Es decir, la reducción del cuerpo y la lengua a espacios y prácticas determinadas por el poder colonial son un primer paso en ese ejercicio de “arrancar de raíz” todo aquello que daba un sentido y permitía la continuidad de una *estirpe*. Me atrevo a afirmar que el MH dramatiza el proyecto colonial al convertir la narración en el lugar donde se muestran las posibilidades y límites de la escritura en el marco de las prácticas de reducción y extirpación.

Para ser más clara respecto del objetivo de este ensayo, voy a llamar la atención sobre dos capítulos del MH que considero centrales para ingresar en el análisis de la narración, de la estructura narrativa, y de la lengua en relación a una particular dinámica colonial. Pero antes de dar ese paso, es necesario, aunque sea muy rápidamente por ahora, referirme al tema de las traducciones del MH. Este ensayo tiene como eje referencial a los trabajos realizados por George Urioste (1982, 1983), Gerald Taylor (1987, 2000) y Frank Salomon y George Urioste (1991) en el campo de la lingüística sobre el texto del MH. Estos trabajos fundamentales han buscado

restituir y estabilizar una legibilidad textual que obedecería al paradigma de objetividad científica de la antropología. Sin embargo, sus respectivas traducciones presentan discrepancias significativas. Las incontables notas a pie de página, paratextos, suplementos que cada traducción abriga en su órbita, son testigos de los límites de traducibilidad, de las inevitables vacilaciones y deslizamientos de sentido cuyo análisis considero de mayor relevancia. En la problematización léxico-semántica que las traducciones buscan atenuar, se encuentran los particulares históricos y del lenguaje más valiosos para la tarea hermenéutica. En la primera página del MH la traducción de la palabra quechua *quillcacta* como *escritura* (“escritura” en Taylor, “writing” en Salomon y Urioste, “escribir” en la traducción de Arguedas) ya se presenta como una primera obstrucción, incapaz de no generar el suplemento de una nota explicativa que cambia substancialmente su sentido: *quillcacta* se deriva de un verbo cuyo significado prehispánico, según González Holguín, era *pintar* u *ornamentar* (Salomon y Urioste 40). Este ejemplo ya nos advierte de la importancia de los problemas de traducción que señalan el carácter histórico complejo del pasaje de la lengua quechua oral a la escritura.

Lejos de pensar que las discrepancias entre estas traducciones son obstáculos insalvables, pienso que precisamente los problemas que esas discrepancias plantean pueden enriquecer las posibilidades de ingresar en la narración del MH. Esta es la razón por la cual en las siguientes páginas presento tres versiones de traducción de pasajes del MH.

Recordemos ahora algunos puntos de los capítulos 20 y 21. Se trata de un relato que, a mi parecer, concentra los problemas principales de la narración del MH. Es la historia de Cristóbal Choquecaxa, indígena de Huarochirí convertido al cristianismo que relata su victoria ante la tentación de retornar a la idolatría. Dos detalles importantes: la victoria es el resultado de un enfrentamiento con una antigua deidad local conocida como Llocllayhuancupa¹⁸. El otro detalle es que se trata de una batalla ritual que ocurre repetidas veces en el espacio de un sueño¹⁹. El título del capítulo 21 se nos presenta de las siguientes maneras:

¹⁷ La palabra *sacerdote*, por ejemplo, es una voz castellana con un equivalente problemático en quechua, mientras que la palabra *enemigo* equivalente exactamente a la palabra *awaqa* en quechua (Urioste, 1982:106-108).

¹⁸ Se trata de una deidad cuyo poder es la producción de lluvia y de inundaciones (llocllay=lluvia, no hay una traducción clara para la palabra huancupa).

¹⁹ Frank Salomon ha trabajado en un breve pero interesante ensayo el relato de este sueño en el *Manuscrito de Huarochirí*.

“Kaymantam mana muquyyupay kaptinpas chay mana alli supaypa manchachisqanta rimasum, imanam, don xpistobal atiparqan, chaytawanpas”

(*Manuscrito de Huarochirí*, folio 87v)

“Aquí, aunque no haya modo de narrar un sueño, hemos de hablar de cómo ese perverso demonio espantó a don Cristóbal, y también de cómo fue vencido.” (Arguedas 1966:121).

“Aquí vamos a contar [cómo], sin que le pareciera [a don Cristóbal] ser un sueño, ese demonio malo le atemorizó y cómo don Cristóbal lo venció.” (Taylor 1987: 315).

“Although a dream is not valid, we shall speak about that demon’s frightful deeds and also about the way in which don Cristóbal defeated him”. (Salomon, Urioste:1991: 107).

Lo que he subrayado en las citas anteriores indica un primer problema, el de la aparente imposibilidad de narración. La primera explicación estaría referida a que a partir del tercer concilio eclesiástico de Lima, a finales del siglo XVI, los discursos y prácticas de evangelización insisten en la invalidez de los sueños. En el *Tercero Catecismo* de 1585, uno de los sermones que debía ser leído a los indígenas señala lo siguiente: “No deben contar sus sueños y preguntar lo que anuncian, los sueños no tienen valor”²⁰. Sin embargo, no sólo se trata de una invalidez decretada por la Iglesia. El título en quechua de este capítulo es complejo. En la frase “mana musquyyupai”, “mana” es la negación en quechua, “muscoy” significa sueño y “yupai” según, el diccionario quechua de González Holguín (1560), tiene una raíz que puede significar “carecer de valor” (inválido), pero también significa “relato”. Por tanto, la frase puede entenderse también como “no puede relatarse un sueño”²¹. Pensemos en lo que implica que la narración de la victoria de un indígena converso sobre la idolatría empiece afirmando que esa narración no es posible.

chirí. Nightmare victory: the meanings of conversion among Peruvian Indians (Huarochirí, 1608?). College Park, Md: Dpt. Of Spanish and Portuguese, University of Maryland at College Park. Lecture series working papers; no. 7, 1990.

²⁰ Citado en Taylor, 2003.

²¹ Véase el estudio introductorio de Frank Salomon en *The Huarochirí Manuscript...*(1991).

¿Qué pasa entonces con el lugar y la autoridad de enunciación de don Cristóbal? También surge una pregunta más evidente: ¿por qué una historia que aparentemente quiere presentarnos a un héroe converso se relata en el marco de un sueño? Esta pregunta se complica con el segundo juego de citas que presento a continuación:

“[Don Cristóbal] entró a la casa, y despertó. Desde ese día hasta hoy, vencía a los otros *huacas*²² en sus sueños (...) Y a todas las gentes les relataba sus hazañas y les decía: “Estos son el demonio”. La verdad de que ese demonio es perverso, la sabemos porque don Cristóbal contó los triunfos que hemos relatado.” (Arguedas, 1966:123).

“Fue entonces cuando despertó. Desde esa época hasta hoy [don Cristóbal] continuó venciendo a los demás *huacas*, de la misma manera en sus sueños (...) Y a la gente le seguía diciendo que éstos [las *huacas*] eran demonios. Esto es todo lo que sabemos de este demonio malo y las luchas victoriosas que tuvo don Cristóbal con él.” (Taylor, 1987:325).

“Then he woke up. From that exact time on, right up to the present, he defeated various *huacas* in his dreams the same way (...) telling the people all about this evil demon’s existence and about don Cristobal’s victory.” (Salomon, Urioste: 1991 110).

Don Cristóbal despierta y cuenta su sueño una y otra vez. Por supuesto para intentar responder a esa pregunta debe hacerse un estudio detenido de las funciones del sueño en la cultura de Huarochirí –para no decir la cultura andina– y relacionarla con las funciones que se le da al sueño en los relatos bíblicos y en la cultura renacentista europea.

Si entramos en el relato mismo del sueño, encontramos en primera instancia otro elemento interesante: la enunciación del “nosotros los cristianos” que aparece en varias ocasiones en la voz narrativa, en este episodio señala que aquel ‘nosotros’ ampara también a otras identidades no necesariamente

²² *Huaca* es la palabra quechua que se refiere a un ente sagrado. Este ente sagrado puede ser un objeto (animales, plantas, piedras, momias, etc.) o un lugar.

cristianas²³. En el sueño, otro personaje se acerca a don Cristóbal y le dice “nuestro padre te está llamando”, refiriéndose a Llocllayhuancupa, deidad local que es padre y ahora demonio. El combate entre Choquecaxa y ese demonio familiar se centra en un imposible diálogo. Imposible en tanto se presentan distintas prácticas de comunicación que no parecen poder entrar en contacto. Llocllayhuancupa quiere hacerle saber a don Cristóbal que está molesto porque éste ha dejado de adorarlo, y manifiesta su enojo con acciones: haciendo temblar la tierra, emitiendo luces brillantes que acosan al cristiano, etc. Choquecaxa decide ir a enfrentar al demonio en su propio espacio ritual. Allí encuentra a un hombre que cumple la función de sacerdote de la religión indígena que está haciendo ofrendas y dialogando con la deidad. Don Cristóbal, sin embargo, entiende sólo lo que dice el sacerdote y oye ruidos incomprensibles emitidos por la deidad. La victoria de don Cristóbal, parece consistir en no poder ya entender e incluso no poder oír la voz, o ruidos, que siguen a las exhortaciones que el cristiano hace al demonio. Una vez más me pregunto, ¿es esta una victoria? Choquecaxa parece estar en el lugar de un héroe ambivalente, cuya narración alude a la cuestionada eficacia de la evangelización. Un proceso incompleto que tiene que repetirse, como las batallas oníricas de don Cristóbal.

La figura de Choquecaxa ha sido analizada como elemento histórico –sobre todo por su rol en el ‘descubrimiento’ que Ávila hizo de ídolos–, pero no se ha prestado suficiente atención a la función o funciones que tiene la inclusión de esta figura en la narración del MH. Si bien puede pensarse en esa historia como una “retórica de la conversión”, creo que puesta en el contexto de las otras narraciones del MH, se abre la posibilidad de una lectura que debe ir más allá, o más acá, de aquella retórica. Para ahondar en la reflexión sobre la función narrativa del personaje de Choquecaxa quiero llamar la atención al modo como la relación entre sueño y narración aparece en otro capítulo del manuscrito. Se trata del capítulo 5, en el que la narración presenta como

personajes centrales a dos hombres: uno llamado Tamtañamca, rico y poderoso que engaña a las personas haciéndose adorar como un dios, pero que ha caído enfermo. El otro hombre es Huatyacuri, un pobre y huérfano que llega al pueblo donde vive Tamtañamca para revelar el origen y la cura de la enfermedad del fingido dios, descubriendo también la identidad real de aquel.

“En aquel tiempo, el tal llamado Huatyacuri, vivía comiendo miserablemente (...) En la misma época vivía un muy poderoso, grande y rico jefe: se llamaba Tamtañamca (...) Este hombre, viendo que su vida era regalada, hizo venir gente de los pueblos de todas partes [para que lo adoraran]; y entonces mostrándose como si fuera un sabio, engañando con su poco entendimiento a muchísimos hombres, vivió. Así pudo hacerse considerar como un verdadero sabio, como un dios, este llamado Tamtañamca; así fue hasta que una horrible enfermedad lo atacó (...) Y tal como los huiracochas (los españoles) hacen llamar a los sabios (Amautas) y a los doctores, también él hizo llamar a los que conocían bien de todo, a los sabios. Pero ninguno pudo descubrir la causa de su enfermedad.

Entonces ese Huatyacuri, caminando de Uracocha hacia Cieneguilla (...) se quedó a dormir (...) Mientras allí dormía, vino un zorro de la parte alta y vino también otro zorro de la parte baja; ambos se encontraron. El que vino de abajo preguntó al otro: “¿Cómo están los de arriba?” “Lo que debe estar bien, está bien –contestó el zorro– sólo un poderoso que vive en Anchicocha, y que es también un sacro hombre que sabe de la verdad, que hace como si fuera dios, está muy enfermo. Todos los amautas han ido a descubrir la causa de la enfermedad, pero ninguno ha podido hacerlo. La causa de la enfermedad es ésta...” (Arguedas 1966: 35, 37).

Como se puede ver en las líneas citadas y en la parte subrayada, son dos zorros quienes revelan a Huatyacuri los pormenores de la enfermedad y el fingimiento de Tamtañamca. Pero claro, los zorros hablan junto al cuerpo dormido de Huatyacuri. La narración presenta allí una situación de contigüidad interesante entre sueño y revelación. Interesante

²³ Me permito citar dos pasajes para ilustrar lo afirmado: “Nosotros los cristianos consideramos que este relato se refiere al tiempo del diluvio. Ellos atribuyen su salvación a [la divinidad local] *Huillcacoto*” (Taylor 1987: 79) “Nosotros los cristianos consideramos que se trata de la obscuridad que acompañó la muerte de nuestro señor Jesucristo. Estos [se refiere a los informantes poco cristianos o no cristianos] dicen que lo creen también posible” (Taylor 1987: 81).

en tanto esta estrategia narrativa lidia de un modo sutil con los problemas que surgen en torno a las posibilidades narrativas del sueño en el Perú colonial del siglo XVII.

Cuando dije antes que Huatyacuri era un huérfano me refería al término quechua “huaccho” que alude a las personas que por diversas razones quedan desconectadas de las relaciones sociales y económicas propias del ayllu, que en el mundo andino prehispánico definía y aún hoy define la identidad del sujeto²⁴. Sin embargo, la narración parece sugerir que esa situación de orfandad social le permite una movilidad particular que pienso que lo coloca en el rol del “trickster”. Huatyacuri promete curar a Tamtañamca si éste le entrega a su hija como esposa y lo acoge como un hijo dentro de su ayllu. Pero después de lograda la curación Huatyacuri se ve obligado a pasar una serie de pruebas antes de ser incorporado al ayllu de Tamtañamca. Se trata de pruebas de danza, de canto, de resistencia a beber chicha, etc. Huatyacuri logra vencer en todas las pruebas gracias a una serie de trucos que le son facilitados por Pariacaca, a quien reconoce como su padre. Pariacaca, la deidad principal de la región de Huarochirí, irritado con la actitud de un hombre que quiso hacerse adorar como dios, decide arrasarse con el pueblo de Tamtañamca y todos sus habitantes.

CONCLUSIÓN

Mi intención al presentar las historias de Choquecaxa y Huatyacuri en un paralelo es destacar la posible relación de las figuras del ‘trickster’ y del converso. La historia de Huatyacuri se sitúa, según la misma narración, en tiempos “muy antiguos” y Huatyacuri aparece como un personaje simbólico.

²⁴ Para precisar el término ‘huaccho’ acudo a un estudio realizado por el antropólogo José María Arguedas, quien indica que la ‘orfandad’ en el mundo andino es una categoría social relacionada a la carencia de tierras y no tanto a la carencia de padres. “La protección, la seguridad económica y social no está basada –escribe Arguedas– en el amparo de los parientes sino en el amparo de la tierra”. En ese mismo estudio, Arguedas afirma que “la posesión de la tierra le da [al indio] no solamente seguridad económica y social sino la categoría plena de ser humano.” En: *La posesión de la tierra, los mitos de origen y la visión del universo en la población monolingüe quechua*. Pp1. Agradezco a Luis Millones por haberme proporcionado el acceso a este documento.

La historia de Choquecaxa en cambio presenta una cercanía entre el tiempo de la enunciación y el tiempo de lo enunciado. Y, como dije antes, Choquecaxa es un personaje que existió y cuya conversión al cristianismo fue contemporánea a la creación del MH. La relación entre converso y trickster me permite plantear una serie de problemas, como el de la ambivalencia de las formas de reconocimiento de las deidades. Además la narración de las dos historias presenta al sueño como punto de partida y en ese punto de partida, como ya expliqué, se plantean los límites de la traducibilidad, de la conversión y de la narración. Choquecaxa y Huatyacuri son ejes fundamentales para la construcción de narraciones pero ambos son también portadores de destrucción: el paso de Huatyacuri por el pueblo de Tamtañamca tiene como resultado el arrasamiento del pueblo. La conversión de Choquecaxa es, según Francisco de Ávila, el punto de partida de la campaña de extirpación de idolatrías en Huarochirí²⁵.

BIBLIOGRAFÍA

I. Primaria

Runa yndio niscap Ff. 64v-114v. Manuscrito 3169, Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Dioses y Hombres de Huarochirí; narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?). Edición bilingüe. Traducción: José María Arguedas. Estudio bibliográfico: Pierre Duviols. Lima: Museo Nacional de Historia y el Instituto de Estudios Peruanos, 1966.

Hijos de Pariya Qaqa: la tradición oral de Waru Chiri (mitología, ritual y costumbres). Edición, traducción y notas por George L. Urioste. Syracuse, N.Y.: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs. Two volumes. Latin American Series, Syracuse University, Foreign and Comparative Studies Program; no.6, 1983

Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano: Gerald Taylor; Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila: Antonio Acosta. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987, 2000.

The Huarochirí Manuscript: a testament of ancient and Colonial Andean religion. Translation from the Quechua by

²⁵ Cfr. Salomon y Urioste 1991:26.

Frank Salomon and George L. Urioste. Austin: University of Texas Press, 1991.

Arriaga, P. Pablo José de. “Estirpación de la idolatría del Piru”. En: *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, tomo duocentésimonoveno, pp. 191, 278. 1968 [1621].

Ávila, Francisco de. *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huarocheri, Mama y Chaclla y hoy también viven con gran perdición de sus almas*. 1608. Ff 115-129. Manuscrito 3169, Biblioteca Nacional de España, Madrid.

II. Secundaria

Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Estensoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva Agüero, 2003.

Mills, Kenneth. *Idolatry and its enemies. Colonial Andean religion and extirpation. 1640-1750*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

Salomon, Frank. *Nightmare victory: the meanings of conversion among Peruvian Indians (Huarochirí, 1608?)*. College Park, Md: Dpt. Of Spanish and Portuguese, University of Maryland at College Park. Lecture series working papers; no. 7, 1990.

_____. *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham: Duke University Press, 2004.

Taylor, Gerald. *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, 2003.

Urioste, George L. *The editing of oral tradition in the Huarochirí manuscript*. In: *From oral to written expression: Native Andean chronicles of the early colonial period*. Edited by Rolena Adorno. New York: Syracuse University, 1982.