
Nueva lectura del libro de las huacas: la edición del manuscrito de Huarochirí de Gerald Taylor (1987)

Frank Salomon

Taylor, Gerald (editor y traductor) y Acosta, Antonio. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, (Historia Andina, no. 12) Lima, 1987.

El manuscrito de Huarochirí, único ejemplar en la literatura colonial en que se describe una tradición religiosa no cristiana en una lengua andina, es un libro notable. En sus 31 capítulos y dos suplementos se mencionan unos 135 lugares y a más de treinta personajes más o menos identificables, así como los nombres de unas cien huacas. Arguedas, Murra, Schaedel, Rostworowski y Zuidema son solamente algunos de los que lo señalan como el monumento escrito más importante de la cultura histórica andina.

Sin embargo, la lectura atenta del libro de Huarochirí parece superar los límites que suele fijarse el público que lee y escribe libros. Al cabo de cincuenta y un años de la aparición de la primera versión traducida(1), transcurridos cuarenta y ocho años desde la primera versión en español(2), y tras casi veinticinco años de aparecida la venerada traducción de Arguedas(3), el único elemento del libro de Huarochirí que se ha filtrado en la cultura escrita general es el fragmento del capítulo

cinco que Arguedas popularizó al titular su novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Incluso las investigaciones más eruditas sobre los Andes que utilizan seriamente el libro de Huarochirí son poco numerosas. Estas se oponen a los esfuerzos de quienes acuden a esta cantera en pos de lo pintoresco o de presuntas tradiciones precolombinas.

¿Acaso la importante edición de 1987 preparada por Taylor y Acosta logrará abrir los ojos y oídos de un público más vasto? La acogida internacional de *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII* fue menos atenta de lo que se hubiera esperado, considerando la importancia intrínseca de la obra y el movimiento que en los países privilegiados aboga por redefiniciones multiculturales de los estudios literarios. En los tres años transcurridos desde la aparición de la edición conjunta del Instituto de Estudios Peruanos y el Instituto Francés de Estudios Andinos, las fuentes que catalogan las reseñas de libros aparecidas en las publicaciones periódicas de mayor importancia(4) consignan tan solo dos comentarios críticos. Aun si admitimos la debilidad de los circuitos comerciales a cargo de la distribución de libros peruanos y una cobertura insuficiente de las publicaciones de referencia en lo que a América Latina concierne, el resultado es francamente malo.

La nueva traducción al español de Taylor es el fruto de diecinueve años de trabajo. Contiene la transcripción paleográfica, el aparato crítico, la investigación del contexto, los comentarios interpretativos y el estudio biobibliográfico (este último por Antonio Acosta) más detallados que jamás se hayan publicado. Como una edición de estudio, supera a las nueve publicadas(5) y será difícil que la emulen en mucho tiempo. El Instituto de Estudios Peruanos y el Instituto Francés de Estudios Andinos juzgaron con acierto la importancia del libro como herramienta de investigación de uso frecuente al presentar un libro cuya encuadernación promete ser durable. También eligieron un diseño tipográfico lo suficientemente pródigo en espacio como para facilitar la lectura del aparato crítico.

Taylor, quien suele definir sus estudios como filológicos y dialectológicos, es autor de una edición francés-quechua del texto de Huarochirí que vio la luz en 1980(6) (la que no tiene parangón con la que aquí comentamos) y de muchos artículos relacionados con el manuscrito de Huarochirí y fuentes anexas. El formato que ha elegido en esta ocasión es complejo, pero su uso como versión bilingüe es más sencillo que cualquier otra edición publicada anteriormente. El texto quechua aparece en las páginas de la izquierda y su correspondiente traducción al español figura en las páginas de la derecha. El texto original, que carece de puntuación o contiene incoherencias de esta índole, se ha dividido en partes numeradas (*enunciados*) la mayoría de las cuales coinciden con oraciones. La referencia obedece al modelo de la cita bíblica: p. ej., 5:11 indica el undécimo enunciado del capítulo 5. Los *enunciados* están separados por espacios en blanco. Las páginas de la izquierda contienen una reproducción excepcionalmente escrupulosa del original, que incluye la réplica de numerosas anotaciones diminutas cuyo significado (si acaso existe alguno) se desconoce. Se detallan además con mucho cuidado las enmendaduras, tachaduras, anotaciones entre líneas y al margen. Cada enunciado de la página izquierda aparece seguido por su *reconstitución fonológica*, establecida por cáno-

nes publica
esta nueva
tecas a la
marginales
con la tran

Er
puntuación
"pasajes o
el original
notas a pi
proporcio
parte una
como can
que impli
analogías
para esta
curiosam
grinación
Bonavia
concluye

J
inéditas.
hispanis
y perso
descubri
. El ensa
compre

un traba
superfic
vano se
crítico
Huaroc

interpre
includil
voces i
¿Deber
acaso e
contra
¿Puede
creenc

realida

nes publicados por Taylor en esta revista en 1985(7) pero que no son explicados en esta nueva edición (lo que resulta frustrante para quienes no tienen buenas bibliotecas a la mano). Las notas a pie de página del texto quechua se refieren a notas marginales, problemas de legibilidad del manuscrito y otros aspectos relacionados con la transcripción paleográfica.

En las páginas de la derecha, el enunciado numerado se ha traducido con una puntuación especial para señalar las frases añadidas, probables *lapsus* en el original, "pasajes oscuros traducidos 'literalmente'", palabras quechuas que no aparecen en el original pero cuya inclusión está justificada por el contexto, e hispanismos. Las notas a pie de página de la versión en español aclaran o justifican la traducción y proporcionan información sobre el contexto. La introducción de Taylor, en gran parte una argumentación semántica de la traducción de ciertos términos clave tales como *camay*, *casca*, *huacha* y *causay*, entre otros que entrañan dificultad debido a que implican premisas culturales o filosóficas que difieren de sus imperfectas analogías europeas. El mapa planimétrico que aparece en la página 39 es muy útil para establecer la relación entre la toponimia mítica y la cartografía moderna, pero curiosamente omite la ubicación de Pariacaca, la montaña cuyo culto y peregrinación constituye el tema más destacado del texto. No se cita el artículo de Bonavia publicado en 1984 en el que el autor localiza Pariacaca de manera casi concluyente(8).

La traducción aparece seguida de bibliografías de fuentes publicadas e inéditas. Existen también índices separados de términos quechuas no traducidos, hispanismos, topónimos, nombres de *huacas*, *huillcas*, *héroes*, festividades y ritos, y *personajes históricos* (un proyecto algo difícil en tanto no siempre se puede descubrir a cuáles de estas categorías superpuestas se les atribuiría nombre propio). El ensayo biográfico de Acosta "Francisco de Avila Cusco 1573(?) - Lima 1647" comprende las sesenta y tres páginas finales del volumen de seiscientas dieciséis.

La impresión global que deja una lectura atenta es que nos encontramos ante un trabajo de sólida y profunda erudición en el que se advierte el afán por pulir la superficie de un todo que revela compleja estructuración e impresión prolija. No en vano se trata del fruto de diecinueve años de trabajo. La transcripción y el aparato crítico forman un tejido contextual e interpretativo que incluso los expertos en Huarochiri ponderarán reiteradamente con placer cada vez mayor.

Tal vez movido por la modestia, Taylor ha velado en parte sus esfuerzos de interpretación. La introducción no aborda de manera directa algunas cuestiones ineludibles de interpretación que antes intimidaron a los lectores noveles. ¿Cuántas voces individuales cobran aquí expresión? ¿Cuándo se trata de un yo colectivo? ¿Debemos entender que los mitos y ritos pertenecen a un sistema armónico o reúne acaso este libro un conjunto de cultos cuyas respectivas tradiciones no hacen sino contradecirse? ¿Qué partes debemos atribuir al redactor o editor desconocido? ¿Puede nuestra lectura trascenderlo para percibir las rupturas de tiempo, voz y creencia a partir de las cuales modeló el autor la unidad de su texto?

Las respuestas importantes a las preguntas fundamentales se encuentran en realidad en el texto, o por lo menos entre líneas. El volumen contiene, en efecto,

incluidos en su mayoría en las notas al pie de las páginas en español los principales componentes de una lectura mucho más abarcadora que aquella que Taylor hace explícita en la introducción. En realidad hubiese sido imposible que Taylor o cualquier otro compilador se planteara siquiera la organización de referencias cruzadas entre los cientos de huacas, lugares y cultos si no hubiese desarrollado de antemano hipótesis tanto amplias como restringidas sobre la intrincada relación que traban entre sí los elementos culturales. Las hipótesis interpretativas a las que Taylor recurre son gratificantes y a menudo originales. Familiarizarse con ellas supone, sin embargo, leer con mucha atención las notas y confrontar una y otra vez las referencias.

En el aparato crítico, Taylor acompaña al lector de la misma manera que un buen guía acompaña al viajero, mostrándole paulatinamente lo que la asiduidad le permite reconocer a medida que se descubre el paisaje. La cautela de la que Taylor hace gala se adecua al incipiente estado de nuestros conocimientos sobre la fuente. En el mundo académico la virtud de la cautela suele ser su propia recompensa y no deja de obrar con justicia. Taylor ha diseñado una publicación que le brinda a cada lector una satisfacción proporcional a la atención que le dedica.

Cabe sintetizar la concepción que Taylor se formula a partir de la constelación religiosa de Huarochiri como una heterogeneidad sin límites fijos pero estructurada. Taylor percibe la diversidad irreductible del origen y el significado de los cultos a sus huacas y la falta de armonía total, a pesar del esfuerzo editorial -y ritual tal vez- en pos de semejante armonización. El autor anónimo del pasaje inaugural prometía a los lectores que el estudio de los cultos asociados con Pariacaca les proporcionaría una comprensión de 'la fe que observan', una tradición esencialmente unitaria. Las subculturas y cultos se vieron unificados en parte de manera sincrónica por una ideología vinculada con las relaciones entre los grupos humanos -serranos, incluidos los yauyos, yungas costefios y en alguna medida los incas, huamantangas, huancas y viracochas españoles. Los portavoces de los serranos que más aparecen en el texto, los checa y concha de San Damián, tendían a referirse a sus ancestros-héroes-huacas momificados (especialmente a Tutayquiri) como los hijos de Pariacaca y a describir estos cultos como parte de un complejo esquema en el cual los personajes masculinos como Tutayquiri figuran como parte de una familia unificada de huacas. Los varones que representan a los grupos serranos triunfantes son presentados de manera complementaria a un grupo similar de huacas femeninas asociadas con Chaupinamca y la costa de Lima.

Pero la inagotable multiplicidad de las huacas hizo que el redactor o editor deseara recurrir a atajos eurocéntricos. En un sentido, la compleja tradición oral hizo que se rindiese el proyecto investigativo que intentó interrogarla. Taylor se vale de las contradicciones que se advierten al comparar los testimonios y de la diversidad de relaciones entre huacas regionales y locales para indicar que este esquema es una racionalización *ex post facto* de una historia religiosa que distaba mucho de la unificación y de una sociedad parcialmente conflictiva. Según Taylor, la figura de Pariacaca, al igual que la de Chaupinamca, es anterior al surgimiento de los checa; la gran montaña (masculino) y el gran valle (femenino) eran ambas deidades yunca.

Integración
cialmente
panteón
que ha
tiempo
manifiesto
fundación
cancelación
versión
de lo
realidad
política

red fi
criba
porm
se ha
religi
éste
cristi
ment

Huan
arqu
plan
límit
conv
cuan
infor
diseñ
cons
de l
cont
a la
disc
lada

que
Aun
refe
infl
Aco
com
colc

No.

Integraban la sociedad checa invasores que dominaron a las sociedades parcialmente yunca y vincularon -o los convencieron de que debían vincular- sus panteones familiares (¿clánicos? ¿de linaje?) con los prestigiosos cultos regionales que hallaron en el lugar donde se establecieron. La fusión no se completó. Al mismo tiempo que los checa redefinían ritualmente a sus héroes fundacionales como manifestaciones de Pariacaca, se referían a cultos bajo los cuales estos dioses fundadores tenían sus propios lugares sagrados de origen, Yaurillancha y Huichicancha, con rituales separados e historias sobre sus orígenes que contradecían a las versiones que admitían un origen común en Pariacaca. De manera similar, las huacas de los checa, que éstos consideraban como componentes de Chaupifamca, en realidad la antecedían y fueron añadidas a ella como resultado de un acomodo político(9).

Aunque no todos se verán convencidos de cada una de las propuestas de la red final de relaciones que se ha reconstruido, el resultado global es coherente. La criba y la puesta a prueba de las ideas específicas de Taylor exigen discusiones pormenorizadas que atiendan a los detalles textuales y contextuales que apenas si se han iniciado. Pero no supone adelantar juicios la comprobación de que el conflicto religioso y el sincretismo no se inició con la llegada de los sacerdotes españoles. Era éste el estado normal de los asuntos relativos al culto en medio del cual irrumpió el cristianismo. Las formas andinas de manejar estos conflictos influyeron probablemente en las modalidades que cobró el cristianismo.

A la luz de estos hechos, resulta en verdad sorprendente que el libro de Huarochiri sea en efecto un libro, en el sentido de que posee unidad temática y una arquitectura europea convencional de capítulos, argumentación, etc. Lo anterior plantea un problema adicional que Taylor aborda con cautela y que a menudo se limita a implicar. ¿Quién propuso un reacomodo tal que aquel centenar de huacas se convirtieron en una "fe", entidad que los españoles reconocen como religión aun cuando la juzguen falsa? ¿Acaso los que salieron en busca de prácticas nativas para informar a Avila encontraron un ordenado sistema de panteones complementarios diseñado por sacerdotes *yanca* precolombinos tal como el texto parece sugerir? ¿No constituye acaso la concepción de la diversidad andina en tanto que *fe* un artefacto de la era colonial, un producto del revisionismo religioso andino evocado por el contexto apologético dentro del cual el cristianismo y las escrituras habían ubicado a las huacas? ¿Responde acaso esta unidad a un análisis hecho desde fuera del discurso mismo de las huacas, a una hipótesis etnológica (o demonológica) formulada por los nativos cuya conversión los había distanciado de su herencia religiosa?

Preguntas como ésta -que se refieren a cuán colonial debería ser la lectura que hiciésemos del texto de Huarochiri- afectan el significado total del manuscrito. Aunque todavía es común -incluso en las reseñas de este libro aparecidas en 1989- referirse al manuscrito de Huarochiri en tanto que fuente relativamente libre de influencia española, la edición de 1987, y especialmente el ensayo biográfico de Acosta, se añaden a las razones de peso que ya existen para concebir el documento como íntimamente ligado a las presiones y acontecimientos propios del contexto colonial.

El volumen contiene dos instrumentos de la mayor importancia para estudiar la relación de los textos con las circunstancias coloniales. El primero es el cuerpo de notas que vincula muchos enunciados con algunas fuentes españolas. Tal cuerpo, en mi opinión, constituye el mayor mérito del volumen. En 1966, Duvols construyó un apéndice al libro *Dioses y hombres* compuesto por 11 fuentes anexas, en su mayoría informes de destrucciones de huacas redactados por los jesuitas. Las once fuentes resultan claves para el trabajo de Taylor y guardan una estrecha correspondencia con algunas huacas y ritos específicos. Estas forman sin embargo sólo una parte del contexto documental. El mismo Taylor es el editor de documentos hallados recientemente o de versiones más completas de fuentes anexas importantes(10), y ha examinado con mucho cuidado las fuentes impresas de interés para Huarochiri(11), particularmente los escritos de Rodrigo Hernández Príncipe. Algunas de las fuentes inéditas consultadas por él poseen gran importancia por diversos motivos, en especial un juicio por las aguas del Yansacocha llevado a cabo a inicios del siglo XVII, que transpone una porción del contenido del capítulo 31 a una modalidad no religiosa.

Sin embargo, las notas más interesantes se refieren a fragmentos de información dispersa que cobran notable interés cuando se reinsertan en lugares apropiados. Un buen ejemplo de lo anterior lo constituye una nota aparentemente inescrutable en la característica letra de Avila que sobrevivió fuera de contexto, debido a que fue escrita en el dorso de una hoja que Avila usó después como cubierta de uno de los documentos que adujo en su defensa. La nota de Avila es un memorando redactado apresuradamente que reza:

chupayacu. es el q(ue) (que)mamos de la sepolt(ur)a de los sullpachcas sin puerta/ canlli - es una capilla q(ue) está en el cerro encima de S(an) Damian q(ue) es ydolo del ayllu sullpachca a Anchipoma -es el que mudaron el (...) antes q(ue) llegasse el vissitador. /yurinaya - el q(ue) dijo q(ue) lo q(ue) lo q(ue) ha de mostrar: y llamanle aguero de satpascas./ .yr a las casas y cerro de Tambosica - y uerlo q(ue) ay

Taylor percibió que la relación coincide notablemente con el enunciado 24:8 del manuscrito:

Entonces Cofiasancha de los allauca, Yurinaya de los satpasca, Chupayacu de los sullcpachca, Pacomasa de los yasapa y Chaucachimpita de los muxica establecieron comunidades [aquí].

Al restablecer esta conexión queda claro que cuando los narradores refirieron que los héroes-fundadores de los grupos checa *llactachacorcan* -"establecieron comunidades"- de estos nombres querían dar a entender que las colectividades mencionadas gozaban de derechos sobre el lugar puesto que allí adoraban a antepasados convertidos en huacas vinculadas a ese espacio. Esta observación genera lecturas relevantes de los otros casos en que aparece en el manuscrito el verbo *llactachay*.

se podrá
Espinosa
valle de
fuentes
equivoc

cánones
de Avila
de Avila
designa
nombran
de San I
Acosta
de Acos
en el ce
demues
feligres
vorazm
pueblo,
cachorra

señala c
dioses f
recogida
a partir
que de
determi
específi
no revel
Lo que
que la c
para ha

investig
puntos
Avila q
defecto.
Después
confunc
recuerd
locales
saturad
persona

El aparato crítico adolece de algunas imperfecciones menores. En las notas se podría haber recurrido a una fuente ancilar que publicó parcialmente Waldemar Espinoza Soriano(12), rica en datos tempranos relevantes para la zona media del valle del Rímac que cartografía el manuscrito. Hay algunos errores en las citas de fuentes inéditas, de los cuales el único que reviste cierta importancia es el fechado equivocado de la revisita de 1571. La fecha correcta es 1751(13).

El otro instrumento de importancia que favorece una lectura de acuerdo con cánones coloniales es el estudio biográfico firmado por Antonio Acosta "Francisco de Avila Cusco 1573 (?)- Lima 1647". Si bien el ensayo abarca la totalidad de la vida de Avila, el estudio se centra principalmente en el período comprendido entre la designación de Avila al beneficio de San Damián (1597) y el momento en que el nombramiento del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero le llevó a vencer a los indios de San Damián que lo habían denunciado por abusos. La principal contribución de Acosta consiste en una cuidadosa lectura crítica del juicio contra Avila(14). La tesis de Acosta es que los reclamos *ex post facto* del cura contra la "idolatría" amparados en el celo religioso no eran sino una cortina de humo. En realidad, tal como lo demuestra Acosta, Avila jamás objetó la "idolatría" hasta que a algunos de sus feligreses se les ocurrió denunciar las prácticas del clérigo. No sólo explotaba Avila vorazmente la mano de obra indígena, sino que también humillaba a la gente del pueblo, obligando por ejemplo a las mujeres a amamantar de su pecho a los cachorros de sus perros de caza.

Si Acosta está en lo cierto -cosa que parece más que probable- cuando señala que la información para el texto de Huarochirí y su *Tratado de los falsos dioses* fue compilada por órdenes de Avila en 1607 ó 1608 en vez de haber sido recogida durante el apacible inicio de su curato, hacia 1598 -como juzgó Duviols a partir de la versión de Arguedas(15)-, debemos entonces verificar con más cuidado que de costumbre los efectos producidos por la situación colonial. No se puede determinar si la investigación de Avila se sesgó con el fin de incriminar a sectores específicos dentro de San Damián y los pueblos cercanos; los documentos del juicio no revelan una pauta tan simple como la animosidad contra un ayllu en particular. Lo que sí queda suficientemente claro es que la información fue recogida luego de que la crisis suscitada por Avila había perturbado lo suficiente a la localidad como para hacer más lejana la posibilidad de una actitud imparcial frente a su cultura.

El ensayo biográfico de Acosta se basa en un magnífico trabajo de investigación y está sustentado con mucha solidez y perspicacia. Establece nuevos puntos de referencia para el manuscrito quechua de Huarochirí y para los escritos de Avila que apenas si pueden objetarse fácilmente. Si acaso se le puede encontrar un defecto, éste tal vez sea el tono indesmayable de acusación que elige Acosta. Después de todo, aun si Avila murió en olor de santidad, no hay hoy nadie que lo confunda con un santo. (La maldición de Guamán Poma ceñirá por siempre su recuerdo). Acosta describe a Avila como un individuo motivado por los rencores locales y especialmente por una feroz ambición por ascender en una arquidiócesis saturada de pretendientes. Pero el retrato no refleja parte de lo que hace a Avila un personaje fascinante aunque inspire repugnancia: la coexistencia en él del cinismo

y un propósito intelectual al parecer sincero y tal vez innovador. Las ambiciones eruditas del *Tratado de los falsos dioses* e incluso del manuscrito de Huarochirí son supererogatorias, aunque estas obras fueran concebidas solamente con el propósito de acusar a los indios y conseguir el apoyo de una facción de los limeños. Todavía está por esclarecerse la influencia que ejerció Avila sobre la forma que tomó el manuscrito de Huarochirí. Entre otras cosas, es necesario un estudio más profundo del clima intelectual que Avila (y otros clérigos que llegaron a Huarochirí 35 años antes en misión evangelizadora, empezando por los jesuitas(16)) introdujo en los vástagos de las familias de kurakas que aprendieron a leer y escribir.

Las ideas sobre la génesis del texto repercuten también sobre la traducción a la que se ha de recurrir. No se sabe exactamente cómo surgió el manuscrito de los acontecimientos de 1607-1608, ni en qué forma la tradición oral fue vertida en prosa. Taylor considera el texto como una síntesis escrita derivada de una fuente matriz, probablemente un conjunto de notas tomadas de los interrogatorios que les hicieron a quienes eran sospechosos de "idolatría". Gracias a sus importantes aclaraciones sobre el elemento no-quechua presente en la fuente, Taylor logra demostrar que la persona que le dio forma al manuscrito (aún no identificada, pero ciertamente no se trata de Cristóbal Choquecasa), fue un hablante nativo de aru, lengua originaria de Huarochirí emparentada con el aymara. El autor del libro también conocía el quechua chinchaysuyu a la perfección, y manejaba el español con dificultad. Tal vez se trataba de alguien que actuó como traductor *al* quechua (¿para Avila?). Taylor no afirma conocer cuánto o qué partes del manuscrito fueron traducidas así. Si el proceso de traducción y la sombra que proyecta sobre la oralidad del texto nos apartan por desgracia del original oral, descubrir el elemento aru supone cierta recompensa si lo sometemos a exégesis. Por ejemplo, Taylor sugiere que la interferencia del aru podría haber determinado que el término *yumac* ('el que engendra') fuese intercambiable con *yomca* (el por lo demás oscuro nombre de una efigie ceremonial masculina) y *huachac* ('parturienta') con *huasca* (nombre igualmente poco claro de una figura ceremonial femenina)(17). Si fuera así, puede esclarecerse aun más el significado de las efigies ceremoniales y su relación con las ideologías de género y la descendencia.

El multilingüismo subyacente es sólo uno de diversos factores que pueden haber condicionado la elección hecha por Taylor de ciertas normas de traducción. Desafortunadamente, no las explica de manera sistemática. En lugar de hacerlo, Taylor remite al lector (p.20) a un artículo publicado en 1982 que consigna los principios de la traducción francesa de 1980(18). En lo que queda de esta discusión nos referiremos, por consiguiente, a algunas inferencias -ninguna infalible- sobre los criterios y objetivos de Taylor.

La moderación en tanto que principio parece ser la máxima fundamental que Taylor elige al traducir. Mientras que por un lado repudia -con razón- la traducción "literal" por considerarla un absurdo conceptual, renuncia a la paráfrasis libre o a la licencia poética que permitirían apreciar en la versión el brillo y la intensidad del relato quechua. Reproducimos enseguida un pasaje familiar que no resulta particularmente difícil ni especialmente sencillo para el traductor: el fragmento en el que

se refiere la confrontación de don Cristóbal Choquecasa y la huaca Llocllayhuancupa. Ofrecemos la traducción de Taylor seguida de las otras versiones basadas en el texto quechua:

- 20:43 /Según lo que contó,/ una noche don Cristóbal fue a la casa de este Llocllayhuancupa donde moraba su enamorada; ya había abandonado [el culto de] este huaca y ni se acordaba de él.
- 20:44 Así, cuando llegó a la casa [de su enamorada], como tenía ganas de orinar, entró en la casita en ruinas [que había sido el santuario del huaca (?)].
- 20:45 Entonces, desde el interior de ese sitio, donde ahora han puesto una *cruz*, ((el demonio hizo aparecer ante sus ojos [una luz deslumbrante] semejante al reflejo de un *plato* de plata, que tocado por los rayos del sol, ciega los ojos humanos)).
- 20:46 Viéndola [Don Cristóbal] casi cayó al suelo.
- 20:47 Entonces, rezando el Padre Nuestro y el Ave María huyó hacia el pequeño *aposeno* donde vivía la mujer.
- 20:48 Nuevamente, [Llocllayhuancupa] hizo brillar [esta luz deslumbrante] tres veces mientras [Don Cristóbal] estaba a medio camino [entre la casa en ruinas y la casa de la mujer].
- 20:49 Al llegar [Don Cristóbal] al *aposeno* [de la mujer], de nuevo [Llocllayhuancupa hizo brillar la misma luz] tres veces y también [cuando Don Cristóbal ya estaba en el interior la hizo brillar] de nuevo tres veces delante de [la casa(?)].
- 20:50 En total, hizo brillar esta luz nueve veces.
- 20:51 Muy grande fue su miedo al ver a este demonio hacer brillar tantas veces [esa luz deslumbrante]; llegó al sitio donde dormía la mujer y enseguida la hizo levantar.
- 20:52 Había dos niños que dormían allí.
- 20:53 Como [el demonio(?)] silbaba muy fuerte, los niños decían: "Se parece a nuestro padre" y tenían mucho miedo.
- 20:54 /Se dice que/estos niños y la muchacha también eran hijos del *sacerdote* de este demonio.

Según la versión que José María Arguedas publicó en 1966(19) :

Dice, *don Cristóbal*, que una noche fue a la casa de Llocllayhuancu, porque

allí estaba una joven suya (sipasnin). El había dejado de creer ya en el huaca y ni se acordaba de que existía. Cuando estaba ya en la casa, entró a un pequeño cuarto derruido, para orinar. Y en el sitio donde ahora se ha puesto una cruz vió aparecer una fuente de plata que brilló como si se hubiera convertido en el sol del día; esa luz cegó los ojos del hombre, como cuando repentinamente se hace la noche. Ese demonio (el huaca) hizo aparecer (al resplandor) ante el hombre. *Don Cristóbal* cayó al suelo; luego, rezando el *Padre Nuestro* y el *Ave María*, se arrastró hasta llegar al aposento de la mujer. Y tres veces apareció la luz cegadora, durante las tres veces que el hombre salió afuera. Como había relampagueado tres veces, antes de que él llegara al aposento de la mujer, y otras, mientras estuvo escondido, la luz se mostró nueve veces en la noche. Aterrado, el hombre llegó a la habitación en que la mujer dormía e hizo que se levantara. Dos niños dormían con la mujer, y como los niños lloraron mucho: "Es nuestro padre, así es él", dijo (la mujer) para asustarlos. Los niños eran hijos de la mujer que era *sacerdotisa* del demonio.

Según la versión publicada en 1983 por George L. Urioste(20) :

249. Se dice que una noche don Cristóbal había ido a la casa de Lluqllay Wankupa ya que se encontraba allí su amante, después de haber abandonado el culto a ese *waqa* y cuando ya no le prestaba ninguna atención. Ya llegado a la casa, entró para orinar a un cuarto pequeño.
250. Se dice que desde el sitio donde han puesto una cruz, desde dentro, el demonio le mostró a los ojos algo así como una fuente de plata que reflejando la luz del sol le ofusca los ojos a alguno. Cuando él vio esto, casi se cayó al suelo. Rezando el *Padrenuestro* y el *Ave María*, se escapó al pequeño aposento donde vivía la mujer.
251. A medio camino, el demonio lo deslumbró por tres veces. Cuando llegó al cuarto, otras tres y antes también lo había hecho por tres veces. Así sabemos que en total lo deslumbró por nueve veces. Cuando vio al demonio que lo había deslumbrado tantas veces, se asustó mucho y se fue a donde dormía la mujer, haciéndola levantar de inmediato.
252. Resulta que allí también estaban durmiendo dos niños. Los niños, ya que él llegó jadeando mucho, se asustaron, diciendo, "Es nuestro papá que está haciendo eso". Dicen que estos niños y la joven eran hijos del sacerdote del *waqa*.

La versión de Taylor resulta, con mucho, la más explícita en lo que a revelar el proceso de inferencias que guía al traductor se refiere, también lo es en cuanto a consignar vocablos quechua cuando lo halla justificado y en darle a entender al lector qué fragmentos permanecen oscuros en el original así como en esbozar interpretaciones de su significado. Aun cuando proporcionar frases explícitas supone

abultar e
general l
como res
virtudes
quechua

concienc
puesto q
"el idio
interpret
resuelto
La tradu
mejor ec

en síntes
espaldas
muchos
de los di
favor de
discursc
aportes
paso del
al conce
ción car
y la trac

el signi
perfecti
existidc
consecu
antiguo
su culto
traductu

en el pa
oració
tiempo
no se c
permitt
o como
parece

abultar el texto, tal técnica libra al traductor de incurrir en perífrasis vagas y por lo general le permite ceñirse a las divisiones sintagmáticas del quechua modificando, como resulta necesario hacerlo, el orden de tales combinaciones. En cuanto a las virtudes estéticas del nuevo texto, el lector juzga que son los hablantes nativos de quechua y castellano los que deben pronunciarse.

Vista en su conjunto, la versión de Taylor que comentamos es la que más conciencia dialectológica revela de todas las traducciones al español publicadas, puesto que la inspira un ánimo vigilante ante el peligro que suponía el hecho de que "el idioma en que se redactó el documento no es idéntico al que se quería interpretar" (p.20). Valiéndose fundamentalmente del análisis gramatical, Taylor ha resuelto completamente muchos de los problemas que se le plantearon a Arguedas. La traducción considerada con su aparato crítico se yergue claramente como la mejor edición de consulta y estudio.

La traducción de Taylor encarna una aproximación que puede describirse en síntesis como una que se abre a la investigación semántica pero que se vuelve de espaldas prácticamente a la etnopoética. En lo que respecta a la semántica, hace muchos años que Taylor se ha opuesto enfáticamente al traslado mecánico de glosas de los diccionarios coloniales elaborados por los doctrineros y se ha pronunciado a favor de exégesis que definan los campos semánticos en los que se inscribe el discurso específico en cuyo contexto aparece determinada palabra. Algunos de los aportes de Taylor en este terreno son brillantes y no han disminuido en valor con el paso del tiempo. Tal es el caso del tan citado artículo que apareció en 1974 en torno al concepto andino de forma y fuerza específicas al que corresponde la denominación *camay* (21). La nueva Introducción proporciona varios argumentos de este tipo y la traducción recurre a ellos con frecuencia.

Por ejemplo, Taylor sostiene a partir de ejemplos provenientes del texto que el significado que cobra en el manuscrito Huarochirí el término *casca*, "deverbal perfectivo" del verbo que significa "ser", implica mucho más que 'lo que ha existido'; significa "una situación que resulta de un acto realizado pero cuyas consecuencias siguen funcionando" (p.28). Por lo tanto, el *casca* de una *huaca* es su antiguo ser en la medida en que su efecto perdura; esto es, para fines de la traducción, su culto. De aquí que con respecto a un pasaje conocido (2:16) Taylor difiera de otros traductores. El pasaje es el siguiente:

yhaca cay cunirayap *cascan*racmi fiahca viracochap *cascan*man tincon

Arguedas, enfatizando la duración en el pasado (una acción que se completó en el pasado) como el contenido de *casca*, pensó que el pasaje formaba parte de una oración interrogativa indirecta en la que se inquiría si 'Cuniraya ...existió al mismo tiempo o junto con Viracocha' (este es uno de los muchos pasajes en que Arguedas no se ciñe a la sintaxis original) (22). Urioste, al traducir *tincon* como 'coincidir', permite que el lector comprenda el término *casca* ya sea como 'esencia, naturaleza' o como duración cronológica en el pasado: 'Pero la personalidad de Quni Raya parece coincidir con la de Wira Qucha' (23). La versión por la que Taylor opta es la

siguiente: 'Sin embargo,/sabemos que/su culto [i.e. de Cuniraya -FS] está estrechamente asociado con el de Huiracocha". Taylor reconoce que no utiliza consistentemente la interpretación de 'culto' (24). Si el análisis establece en efecto este uso, parece razonable manifestarlo de manera más consistente ya que el sentido se altera de manera que resulta significativa para la lectura etnológica. El empleo de 'culto' hace que el texto parezca más centrado en el ritual colectivo, o que se privilegie el momento de la escritura en lugar de insistir en el recuerdo privado de lo que las *huacas* habían significado antiguamente. Por ejemplo, si se hubiera guardado mayor coherencia, el enunciado 30:27 que se refiere a Anchicara y sus hijos, se habría traducido como 'Estas pocas informaciones concluyen [lo que sabemos] de su culto' y no '[lo que sabemos] de ellos'. En el enunciado 21:46 no se traduce en absoluto un uso relevante (*casCantahuanpas*, 'con su culto').

En un comentario crítico publicado en 1981(25), Roswith Hartmann expresó su descontento con los argumentos semánticos de Taylor. Les aconsejaba entonces a los traductores "emplear las correspondencias literales al respecto y, al darse el caso, aclarar su supuesto trasfondo semántico o en una nota al pie...o registrarlo en un glosario adjunto". Sin embargo, el ancla firme de lo "literal" apenas si acude en nuestra ayuda. Los significados "básicos" a los que uno apela cuando lo inquieta una interpretación que aparentemente parece alejarse del sentido original son a veces tan sólo los significados habituales que proponen la moderna etnografía o la bibliografía secundaria. En otras ocasiones la sencillez aparente del significado de una "raíz" proviene del hecho de que los lexicógrafos coloniales echaban mano del componente más compatible con el español o del que resultase menos ofensivo desde el punto de vista religioso entre aquellos elementos que convergían hacia 1600 en campos semánticos bastante más complejos. Vale la pena recordar que aun los más notables lexicógrafos practicaban una lingüística prescriptiva y no una descriptiva. Debemos acercarnos también con cautela a las lecturas "literales" cuya credibilidad procede del prejuicio que considera que el discurso campesino tiende a ser simple y concreto. (Y aun si lo fuera, cabe preguntarse cuán campesinos eran los autores del manuscrito). Taylor sortea tales obstáculos con seguridad y refinamiento. Su método lexicológico no sólo es admisible sino que resulta casi inevitable una vez que se cuestionan las prédicas en favor de la "literalidad" que se inspiran en el sentido común. Ninguna de sus propuestas semánticas puede descartarse fácilmente. Ante cada caso, al lector sólo le queda juzgar la intensidad con que el matiz de significado detectado por Taylor colorea la elocución. Y los lectores discreparán en cuanto a la intensidad que finalmente le atribuyan a tales matices.

Mientras que Taylor se muestra innovador al enfrentar los problemas semánticos de traducción, las posturas que adopta en lo que respecta a los asuntos de composición son conservadoras. No hace alusión a las discusiones que se refieren al tratamiento que exigen las huellas de oralidad en la prosa colonial(26). Parece haber dividido los capítulos en unidades casi versales para facilitar la consulta y no con el fin de reconstruir una estructura versificada subyacente tal como lo prescriben los traductores de tendencia etno poética(27). Taylor se propone abstenerse en efecto de todo lo que pudiera "introducir en nuestra versión un elemento poético quizá

ajeno al d
document
enfáticam
en la mec
dicción se
obligació
en tales c

H
el sonido
tragó. En
deja de h
que la tra
libresco c
antiguos
cautela. E
es casi c
múltiples
forzados,
adecuado
la traducc
ni comill
un forma
y los estil
ción exce
sino que t
al modo
que dejan
aquellos
testimon

totalidad
conserva
que son c
casos, u
suelen de
la narrat
producc
propone
(por ejer
narrativa
retóricas
señalado
complet

ajeno al documento original" (p.36).

¿Acaso las cualidades orales y poéticas resultan en verdad "ajenas al documento original"? Los lingüistas de orientación etnopoética sostienen enfáticamente que la prosa es un epifenómeno específico de la cultura escrita, y que, en la medida en que el testimonio fue originalmente oral, es casi seguro que la dicción se sometiese a cánones de metro y ritmo que los traductores estarían en la obligación de reconstruir. La oposición entre cultura oral y cultura escrita coloca en tales casos al traductor entre la espada y la pared.

Hay un pasaje de la obra de Prokofiev "Pedro y el lobo" en el que se imita el sonido que produce un pato que sigue graznando en el vientre del lobo que se lo tragó. En el manuscrito de Huarochiri podemos oír la voz de la tradición oral que no deja de hablar en el vientre de la versión escrita que la ha engullido. ¿Cómo lograr que la traducción reproduzca tanto la versión oral engullida como el depredador libresco que se la contiene? Sería maravilloso hacer que despertara a las voces de los antiguos huarochiranos, si tan sólo pudiéramos hacerlo. Pero es mejor actuar con cautela. El lobo nos muestra sus afilados colmillos. El texto que ha llegado a nosotros es casi con seguridad el producto de procesos que desfiguran a la oralidad en múltiples niveles. Entre estos procesos cabe señalar que se trata de testimonios forzados, en lugar de tratarse de ejecuciones enmarcadas en el contexto cultural adecuado del que provienen las pautas sociales y prosódicas. Cabe señalar igualmente la traducción (del aru), la transcripción (sin puntuación, sin separaciones de líneas ni comillas y posiblemente con pausas que resultan poco naturales), y la edición (en un formato que imita las unidades del discurso bibliográfico tales como los capítulos y los estilos de argumentación característicos de la cultura escrita). Una reconstrucción excesivamente libre de la oralidad no solamente pecaría de exactitud espuria, sino que traicionaría al texto que tenemos delante. Y es que el texto es un monumento al modo en que la cultura escrita cercó y subsumió a la cultura oral. Una traducción que dejara de mostrar lo anterior pecaría de un indigenismo ingenuo análogo al de aquellos trabajos que ya han conducido a tantas lecturas desacertadas de los testimonios andinos.

Sin embargo, no es necesario conceder que el texto colonial sea prosa en su totalidad. La tradición oral revela un vigor que no es fácil acallar. Taylor ha conservado en efecto lo que puede ser un rasgo prosódico. Al aislar los *enunciados* que son oraciones gramaticales, Taylor ha distinguido también, en la mayoría de los casos, unidades que comienzan con aquel tipo de marcadores del discurso⁽²⁸⁾ que suelen delimitar las estrofas del americano nativo y los giros del habla medida que la narrativa americana distingue, de modo tal que, intencionalmente o no, ha producido páginas que evocan el relato oral más que los sólidos bloques en prosa que proponen Arguedas o Trimbom, por ejemplo. Cada oración que se inicia con *chaysi* (por ejemplo) puede ser un segmento de nivel bajo a mediano de la prosodia de la narrativa. ¿Cuán legítimo resulta, entonces, el esfuerzo de plantear divisiones retóricas más breves o extensas que el enunciado? Por razones que ya se han señalado, optar por una versión totalmente etnopoética que postulase una jerarquía completa de unidades de discurso oral supondría apartarse del aspecto literario del

manuscrito. Pero por lo menos en tres otros puntos el manuscrito de Huarochiri parece conservar en efecto más retórica oral que la que Taylor eligió destacar.

Primero, una serie de pasajes; que suelen ser invocaciones a las *huacas* u otras formas de discurso ceremonial, se presentan al parecer en parejas semánticas, una forma de verso común a muchas de las tradiciones orales que han existido. Estas parejas pierden relieve en la edición en prosa hecha hacia 1607-8. El enunciado 13:30 contiene un ruego a dos de las *huacas* de Chaupiflamca:

A. llacsahuato mirauato cammi runacamac canque camtacmi huchayta chaupinamucactapas yallispa yachanqui villallahuay ymamantam huncuchicuni yma huchaymantam fiacarispera causani...

La traducción de Taylor es:

Ah, Llacsahuato, Mirahuato, sois vosotras quienes animáis a los seres humanos; mejor que Chaupiflamca sabéis en qué consiste mi falta; decidme: ¿Cómo provoqué la enfermedad que me aflige? ¿A causa de qué falta vivo padeciendo?

Si se divide el original de forma tal que pueda mostrarse el aparejamiento semántico y el paralelismo sintáctico, se encuentran parejas muy elaboradas:

A llacsahuato mirauato

cammi runacamac canque
camtacmi huchayta chaupinamucactapas yallispa yachanqui

villallahuay

ymamantam huncuchicuni
yma huchaymantam fiacarispera causani...

Si se vuelve a dividir la versión de Taylor con miras a reflejar el aparejamiento y el paralelismo sin alterarla de otra manera, tenemos como resultado dos dísticos suficientemente definidos:

¡Ah, Llacsahuato, Mirahuato!
Sois vosotras quienes animáis a los seres humanos;
Mejor que Chaupiflamca sabéis en qué consiste mi falta.

¡Decidme!
¿Cómo provoqué la enfermedad que me aflige?
¿A causa de qué falta vivo padeciendo?

El ejemplo está lejos de ser el único. Otras partes del texto muestran que la

edición e
conmover
Taylor p
técnica d
los prime
Cristóbal

original
la narrac
repeticio
lazos en
historia
moderna
suprimir
alguna. (t
tiempo".
caso, la t
la que se
de una v

2:60-61:

4:2-3:

edición en prosa opacó la versificación en grados distintos. Creo que la larga y conmovedora invocación que hace Cristóbal Choquecasa a la Virgen (20:58), y que Taylor publica como un bloque en prosa, contiene un poema construido según la técnica de parejas de verso que se remonta tal vez a un género parecido al himno que los primeros jesuitas de Huarochirí escucharon en la época de juventud de Don Cristóbal.

En este año de 1570...con gracioso tono cantaron algunas canciones en su lengua, en loor del Sanctísimo Sacramento...en la letra dezían epítetos muy buenos a Nuestro Señor. Y preguntando de donde lo sacaban, dezían que los mismos que antiguamente daban al sol y a su Rey, éstos conbertían en loor de Jesuchristo tomando matheria de lo que ofan predicar(29).

En segundo lugar, como todos los traductores de material que ha sido originalmente oral, Taylor ha tenido que decidir qué hacer con las repeticiones. En la narración oral, la repetición cumple funciones de importancia fundamental. Las repeticiones marcan los límites entre segmentos y crean al mismo tiempo fuertes lazos entre éstos. Crean series de frases que se superponen, de modo tal que la historia narrada parece avanzar en oleadas. Sin embargo, las normas de la prosa moderna desalientan la repetición y éste es tal vez el motivo que lleva a Taylor a suprimirla. En su traducción algunas repeticiones desaparecen sin dejar huella alguna. Otras son reemplazadas por frases no específicas tales como "al mismo tiempo". En los ejemplos siguientes, se indican las repeticiones en negrita. En cada caso, la traducción de Taylor suprime o sugiere la repetición de manera muy elíptica, la que se muestra en caracteres en negrita y subrayados. Acompañamos cada caso de una versión alternativa.

2:60-61: *chaysi husallayquicta husascayque cuni ñispas husarcan chaysi ña husaspa pay cayllapi huc aton cacacta viñarichircan...*

[traducción de Taylor:] "Sólo quiero quitarte las pulgas, Cuni", le dijo y empezó a espulgarlo. Al mismo tiempo, hizo crecer una gran peña...

[traducción que refleja la repetición:] "Sólo quiero quitarte las pulgas, Cuni", le dijo y empezó a espulgarlo. Mientras le espulgaba, hizo crecer una gran peña...

4:2-3: *ñaupa pachas [ponchao] <ynte> huañurcan chaysi chay huañuscañ<manta> pihca punchao tutayarcán*

[traducción de Taylor:] /Se dice que/en los tiempos antiguos, murió el sol. La obscuridad duró cinco días.

[traducción que refleja la repetición:] Se dice que en los tiempos antiguos, murió el sol. Desde [o: a causa de] su muerte la obscuridad duró cinco días.

5:56-57 ...chay huncuc runaca alliyarcan ña *allipuptinsi* chay huatyacuri ñiscaca ponchaoninpi huc mita condorcotoman rircan

[traducción de Taylor:]...el enfermo sanó. Entonces {una vez}, el día señalado, Huatiacuri fue a Condorcoto.

[traducción que refleja la repetición:] ...el enfermo sanó. Entonces cuando se sanó, en el día señalado, Huatiacuri fue a Condorcoto.

8:29-30 yacucta...arcamorcan ña *arcaycomuptinsi* chay yaCuca cocha ña tucomurca

[traducción de Taylor:] ...la detuvo [i.e. agua -FS]. Entonces esta agua formó una laguna.

[traducción que refleja la repetición:] '...la detuvo. Entonces cuando la detuvo, esta agua formó una laguna.

16:11-13 chaysi huc orco caquiyoca, sutioc orcoman yaicorcan cay [cacas] orcos ancha atun caca cay cacaman *yaicuspas* huallallo caruincho pacacorcan

[traducción de Taylor:] Luego entró en un cerro llamado Caquiyoca./Se dice que/este cerro [era] una peña enorme. Huallallo Carhuicho se escondió allí.

[traducción que refleja la repetición:] Luego entró en un cerro llamado Caquiyoca. Se dice que este cerro era una peña enorme. Entrando allí Huallallo Carhuicho se escondió.

16:14: chaymantas canan pariacacaca *yllapayaspa* huaquinin pihcca huauquincunahuan ancha nanacta *yllapaspa* ñahcca cactapas tunichispa ñatac chaymanta miticachirca

[traducción de Taylor:] Entonces, Pariacaca con los demás cinco hermanos, casi arrasaron la peña con sus rayos y de nuevo ahuyentaron a Huallallo Carhuicho.

[traducción que refleja la repetición:] Entonces, Pariacaca relampagueando una y otra vez, relampagueando con los demás cinco hermanos muy violentamente, casi arrasó la peña y de nuevo ahuyentó a Huallallo Carhuicho.

16:22-23 chaysi chaytapas pariacacaca huc ricranta yanca paquirispa chay caquectari rumiman na chirayachispa *yallircantac* ña *yalliptinsi* huallallo caruinchoca mana ña yma callpallanpas captinsi anti ñicman miticarcen.

[traducción de Taylor:] Sin esfuerzo, Pariacaca le quebró un ala y convirtió

al *caque* en piedra; así le venció [a Huallallo]. Como Huallallo Carhuincho quedó completamente sin fuerza alguna, huyó hacia [la región de] los antis.

[traducción que refleja la repetición:] Sin esfuerzo, Pariacaca le quebró un ala y convirtió al *caque* en piedra; así le venció [a Huallallo]. Cuando le venció, por quedar Huallallo Carhuincho completamente sin fuerza alguna, huyó hacia [la región de] los antis.

31:137 huarmicunari ña chayaspas cocanta çapampi churac carcan ashuantari
çapampitac

[traducción de Taylor:] Al llegar las mujeres, cada una depositaba ofrendas de coca y de chicha también.

[traducción que refleja la repetición:] Al llegar las mujeres, cada una depositaba su coca y asimismo cada una su chicha.

El gusto moderno por minimizar la repetición no supone una justificación de peso para disminuir su prominencia en el original. El caso no es análogo al de los marcadores del discurso. Cuando Taylor decidió no traducir de manera global *chaysi* y las demás palabras de semantismo "vacío", compensó tal carencia con un sustituto funcional (la división en *enunciados*) lo que supone una imitación en el texto escrito de las propiedades estructurales que palabras como *chaysi* imparten al discurso destinado a ser oído. Pero en lo que respecta a las repeticiones verbales, se ha eliminado de la percepción del lector del texto en español una propiedad característicamente oral del manuscrito (y algo de su fuerza narrativa). Aunque Taylor no pretende reproducir las huellas de la oralidad, este caso supone algo más que un sacrificio que no merece mayor atención.

En tercer lugar, el uso ocasional que Taylor hace de la cita directa al traducir oraciones con el verbo *ñiy* "decir, querer decir", no convencerá a todos los lectores. Taylor ha discutido ya este asunto con Hartmann en 1981-1982. La fuente del desacuerdo radica en que con respecto al verbo *ñiy* la distinción entre la cita directa e indirecta es artificial, porque el verbo *ñiy* cubre todo el campo que en las lenguas europeas se distribuye entre discurso directo, discurso indirecto y "cita de pensamiento": La expresión *Risaq ñirqa* podría traducirse, en ausencia de contexto, como "Dijo que iba", o "Iré, dijo" o incluso "Iré, pensó".

La aparente preferencia de Taylor por la traducción que recurre al discurso indirecto no se limita, sin embargo, a ejemplos ambiguos. Aun en pasajes donde Taylor reconoce a partir de los vocativos y otros signos contextuales que el texto quechua contiene una cita directa (lo sabemos porque lo refonologiza como tal), opta por silenciar el vocativo en la traducción para producir un discurso indirecto en español. Un claro ejemplo es el enunciado 5:24 (en el conocido pasaje sobre los dos zorros), donde omite traducir el significativo saludo *huauqui* 'hermano de un varón'. Sabemos por el enunciado 6:35, donde una oración con un vocativo similar no

traducido (*yaya* 'anciano') aparece como una cita directa en español, que Taylor no considera que la traducción que respeta las citas constituye violación alguna de la sintaxis española. Así, en el enunciado 5:24 la única razón por la que se omite *huauqui* es que si este vocativo se tradujera la oración siguiente tendría que ser una cita directa.

5:24 :chaysi fiatac huauqui chayca hura villcapi himahinallam runacuna ñispa tapurcan.

[reconstitución fonológica de Taylor:] chaysi fiataq paytari "wawqi, chayqa ura villcapi imahinallam runakuna" ñispa tapurqan

[versión al español de Taylor:] el de arriba le preguntó sobre los hombres de la *huillca* de abajo.

[traducción alternativa:] el de arriba le preguntó "Hermano, ¿cómo están los hombres de la *huillca* de abajo?"

En cada uno de los ejemplos siguientes, la reconstitución fonológica nos muestra aquellos casos en los que Taylor reconoce una cita directa en quechua pero no la traduce como tal.

2:62 chaysi payca...aslla ysmaycocomusac pana ñispalla cay llactacunaman fiatac miticamurcan

[Traducción de Taylor:] Pero Cuniraya...diciéndole que quería retirarse unos momentos para defecar, huyó de nuevo hacia estas tierras.

[Como discurso directo:] Pero Cuniraya...diciéndole "Hermana, quiero retirarme unos momentos para defecar", huyó de nuevo hacia estas tierras.

6:46 ...hucpas hucpas fiocarac fiocarac ñispa fiircancu

[Traducción de Taylor:] ...todos querían asumir esta carga.

[Como discurso directo:] Unos y otros hablaron diciendo "¡ Yo primero!" "¡ No, yo!"

10:20 chaysi manatac pi carillactapas Cayca allim ñispa yupaychaccho carcan [Traducción de Taylor:] Entonces no encontraba ningún varón a su gusto.

[Como discurso directo:] Pero no sabía apreciar a ningún varón diciendo "Este es bueno".

23:37 chaysi miCoy yaya ñispa carachiptin...

término
opción e
cas man
indirecto
la versio

de tradu
normas.
virtualm
propone

ñaupac
capítul
para piñ
chay pa
traducir
oración
24:35 ir
patio lla
razón a
chacra

15:4

la frase
refonol
ñispas
impera
es tu p

[Traducción de Taylor:] Así mandó que se le ofrendara comida...

[Como discurso directo:] Así le ofrendó comida, diciéndole
"Come, padre..."

En resumen, si bien puede admitirse que la peculiaridad semántica del término quechua *ñiy* genera ambigüedades entre la cita directa y la indirecta, la opción en favor de la cita indirecta que opera a expensas de las características retóricas manifiestas en el original, constituye un exceso. Más aun, el recurso a la forma indirecta tiende a sacrificar la energía y la fuerza dramática del relato original sin que la versión gane nada por ello.

Los asuntos señalados anteriormente son materia de debate sobre las normas de traducción apropiadas y no críticas sobre cómo la nueva versión aplica sus propias normas. Taylor ha puesto suficiente cuidado en la traducción como para hacer que virtualmente todo detalle resulte inteligible, a la luz del razonamiento particular que propone, ya sea que estemos de acuerdo con éste o no.

Los errores manifiestos son pocos, pero existen. El enunciado 5:2 dice *ñaupac tahua capitulopi* pero la traducción en español dice 'en los primeros capítulos', omitiendo *tahua*, 'cuatro'. El enunciado 5:41 no tiene una interpretación para *piñacucpa* (que significa aproximadamente 'del enojado'. En el enunciado 6:65 *chay pachapas* ('aquel tiempo') no ha sido traducido. Esta frase que permanece sin traducir puede servir para indicar que el nombre Vincompa, especificado por la oración, era obsoleto al momento de ser escrito. El texto quechua del enunciado 24:35 indica que un gato montés que se convirtió en una piel sagrada apareció en un patio llamado Yauricallinca, pero el nombre Yauricallinca desaparece sin que exista razón aparente en la versión en español. En el enunciado 15:4 se omite traducir *chacracunactapas*:

15:4 payracssi orcocunactapas sachactapas mayoctapas yma ayca animalconactapas camarcán chacracunactapas runap causancampac

[Traducción de Taylor:] Fue él quien primero creó los cerros, los árboles, los ríos y todas las clases de animales para que el hombre pudiese vivir.

[Traducción alternativa:] Fue él quien primero creó los cerros, los árboles, los ríos, y todas las clases de animales, y también las sementeras para que el hombre pudiese vivir.

Esta omisión puede conducir a que el lector malinterprete cómo el autor de la frase interpreta a Cuniraya Huiracocha. En el enunciado 31:29, dada una refonologización que muestra que Taylor interpreta *ri* en *ri campac suyoiquim ñispas* como verbo imperativo, es extraño que la traducción no contenga ningún imperativo. Arguedas expresó el imperativo con gran resonancia: "Anda (les decía), es tu parte"(30). El texto y el aparato crítico han sido corregidos cuidadosamente.

Desafortunadamente, los índices contienen suficientes errores como para que la búsqueda del lector se vea ocasionalmente frustrada(31).

¿Cómo podría finalmente juzgarse esta nueva edición? El margen de errores es muy pequeño; el logro como obra de erudición es grande y perdurará; el margen para el debate sobre la metodología e interpretación es aún muy amplio y probablemente continuará siendo un tema de discusión. A pesar de las cuestiones metodológicas planteadas líneas arriba y de aquellas de orden estético que he dejado pendientes, la nueva edición destaca sobre todo como uno de los logros más sustanciales, reveladores e indispensables en la biblioteca de investigación andina. Incorpora innumerables soluciones creativas tanto para problemas gramaticales como contextuales y proporciona una neta mejora en lo que a inteligibilidad se refiere si se compara con ediciones anteriores en los idiomas que conozco. No se podrá emprender en el futuro ningún trabajo relacionado de alguna manera con la religión andina histórica sin su estudio. A nadie se le ocurriría escribir sobre el quechua colonial sin antes realizar un examen meticuloso de la nueva transcripción y del aparato crítico correspondiente. Afirmar que se trata de una edición decisiva destinada a la investigación mucho más allá de los límites habituales sólo supone subrayar lo evidente.

Sólo podemos esperar que los maestros, escritores, quienes preparan antologías y los artistas contribuyan a asegurarle a esta edición el lugar que le corresponde en el mundo de las letras. Sería un gran descrédito que, al cabo de 1992, la próxima generación de americanistas y estudiantes siguiera ignorando este importante monumento literario de Sudamérica indígena como lo suele ignorar la actual generación (fuera del Perú). Afortunadamente, pese a todos los problemas técnicos que dificultan la lectura moderna, el texto de Huarochirí, tomado como obra de arte narrativo, no es de ninguna manera esotérico ni opaco. Por el contrario, debido a que la edición de Taylor y Acosta se abre a un mundo sonoro y brillante en el que reverberan la colorida panoplia ritual, la risa, orgullo, reverencia y sobre todo la elocuencia de los pueblos de Huarochirí, aun a los lectores que no hayan trabado familiaridad con los Andes les resultará fácil reconocer en este volumen a una de las obras fundamentales de la literatura americana.

University of Wisconsin
 Department of Anthropology
 5240 Social Science Building
 1180 Observatory Drive
 Madison, WI 53706
 EE. UU.

- (1) Trim
reisch
graph
- (2) Exist
Hipó
Instit
- (3) Argu
ción
Andi
- (4) Hast
tions
Scie
Cita
Cele
- (5) Dos
Adel
opge
Ams
Szen
Wyd

NOTAS

- (1) Trimborn, Hermann, editor y traductor. *Francisco de Avila: Dämonen und Zauber im Inka-reich*. Leipzig: K. F. Koehler Verlag, 1939. (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und Völkerkunde, vol.4).
- (2) Existe una traducción al español por Ricardo Espinosa M. hecha a partir de la versión latina de Hipólito Galante, *Francisco de Avila de priscorum Huaruchiriensium origine et institutis*. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid 1942.
- (3) Arguedas, José María (trad.), y Pierre Duviols (ed.). *Dioses y hombres de Huarochirí: Narración quechua recogida por Francisco de Avila [¿1598?]*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1966.
- (4) Hasta fines de noviembre de 1990, revisamos *Hispanic American Periodical Index*, *Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur aus allen Gebieten des Wissens*, *Social Science Index*, *Humanities Index*, *Social Sciences Citation Index*, *Arts and Humanities Citation Index*, y *Book Review Index*. Reseñaron el texto en *Annales* 44:597, 1989, Olinda Celestino, y en *Hispanic American Historical Review*, 68(4):832, 1988, David Block.
- (5) Dos de las cuales son posteriores a la relación que Taylor incluye en la página 19, a saber: Adelaar, Willem F.H. *Het boek van Huarochirí: Mythen en riten van het oude Peru zoals opgetekend in de zestiende eeuw voor Francisco de Avila, bestrijder van afgoderij*. Amsterdam: Meulenhoff, 1988. Szeminski, Jan (editor y traductor), *Bogowie i ludzie z Huarochirí*. Cracovia/Varsovia: / Wydawnictwo Literackie, 1985.

- Una undécima versión, traducida al inglés por mí y por George L. Urioste, aparecerá en 1991 la publica la Universidad de Texas y lleva el título *The Huarochirí Manuscript, a Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*.
- (6) *Rites et traditions de Huarochirí: Manuscrit quechua du début du 17ème siècle. Série Ethnolinguistique Amérindienne*. París: Editions l'Harmattan, 1980.
 - (7) "Un documento quechua de Huarochirí - 1607". *Revista Andina* 3(1):157-186, 1985. Ver también "Nota sobre 'un documento quechua de Huarochirí -1607' (sic)". *Revista Andina* 4(1):211-212, 1986.
 - (8) Bonavia, Duccio; Fabiola León Velarde; Carlos Monge C.; María Inés Sánchez-Griñán y José Whitterbury: "Tras las huellas de Acosta 300 años después: Consideraciones sobre su descripción del 'mal de altura'". *Histórica* 8(1):1-31, 1984.
 - (9) Ver notas en las pp. 163, 217, 233 y 367.
 - (10) "Un documento quechua de Huarochirí-1607". *Revista Andina* 3(1):157-185, 1985; "Nota sobre 'Un documento quechua de Huarochirí - 1607' [sic]". *Revista Andina* 4(1):211-212, 1986; "Cultos y fiestas de la comunidad de San Damián (Huarochirí) según la Carta Anua de 1609". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 16 (3-4):85-96, 1987.
 - (11) En un caso, no obstante, Taylor parece haber perdido de vista una utilísima referencia de Hernández Príncipe. En la nota 53 de la página 503, sobre el significado de *huañuynin rantim* 'reemplazaba la muerte [de sus padres]' se interpreta que el nacimiento de mellizos se produjo como advertencia de la huaca a los pecadores, admonición que sustituyó al castigo de la muerte. Sin embargo, Hernández Príncipe explica que el nacimiento de un niño de más se interpretaba como la restitución hecha por la deidad del rayo a una familia alguno de cuyos antepasados había muerto fulminado por el rayo ([1613]) "Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos". *Revista Histórica* 6:180-197, 1919 p.188.
 - (12) "Los señoríos de Yaucha y Picoy en el abra del medio y alto Rímac. El testimonio de la etnohistoria". *Revista Histórica* 34:157-279, 1983-1984.
 - (13) Página 187, nota 94 y la página 525. Los otros que he advertido son: (1) El juicio sobre Yansacocha no se cita correctamente en varios lugares: en la nota 2 de la página 401 como Biblioteca Nacional ms. CI483, en la nota 1 de la página 441, en la nota 19 de la página 445 y en la página 475, nota 118 es citado como C1483 y en la página 511, nota 79 se cita como M1483. La referencia correcta es BNL B-1483. (2) En las páginas 452-453 la nota 45 remite a un enunciado que no existe (24:148), en vez del correcto, 31:148. (3) En la página 582, se omite en la nota 72 de Acosta "Archivo General de la Nación (Lima), Protocolos 468, f.1092" el nombre del notario, Antonio Fernández de la Cruz.
 - (14) Archivo Arzobispal de Lima, Capítulos, Leg.1, exp. 9, 1607-1609.
 - (15) *Dioses y hombres...*, p. 220
 - (16) Un anónimo cronista jesuita de 1600 escribió que el joven seminarista Blas Valera les acompañó. ¿Es posible que hacia 1570-1580, la elite de kuracas de Huarochirí haya compartido en alguna medida el mismo fermento intelectual que dio lugar a la aparición de los "cronistas indios" del que es contemporáneo el manuscrito de Huarochirí? Ver Fernando Mateos, *Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*. T.1, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid 1944, pp.58-59.
 - (17) Enunciado 24:95-96; ver también las notas de la página 381.
 - (18) "Las ediciones del manuscrito quechua de Huarochirí. Respuesta a Roswith Hartman" [i.e. Hartmann]. *Histórica* 6(2):255-278, 1982.

- (19) Dioses
- (20) Hijos de
vols. 8
1983.(1)
- (21) "Cama
des An
- (22) Dioses
- (23) Hijos de
- (24) p.28
- (25) "El teo
Histór
- (26) Ver po
in Ame
can Et
Tedloc
Work
- (27) Pueder
of And
editad
el trab
literatu
- (28) Nos re
similar
'mient
de ellas
ganizar
inicio c
posició
- (29) Dioses
- (30) Dioses
- (31) Citamc
mente
referen
541 la
rencia
equivoc
amente
Surco e
de Suq
Suquia

- (19) Dioses y hombres de Huarochiri (IEP, Lima 1966), p.117.
- (20) Hijos de Pariya Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri (mitología, ritual y costumbres). 2 vols. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1983. (Foreign and Comparative Studies, Latin American Series, no. 6). Vol.2, pp.161, 163.
- (21) "Camay, camac, et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri". Journal de la Société des Américanistes 63: 231-243, 1974-1976.
- (22) Dioses y hombres..., p.21.
- (23) Hijos de Pariya Qaqa..., vol.1, p.5.
- (24) p.28
- (25) "El texto quechua de Huarochiri. Una evaluación crítica de las ediciones a disposición". Histórica 5(2):167-208, 1981.
- (26) Ver por ejemplo: Dell H. Hymes [1977] "Discovering Oral Performance and Measured Verse in American Indian Narrative". En: "In Vain I Tried to Tell You": Essays in Native American Ethnopoetics. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1981, pp.309-341, y Dennis Tedlock [1971] "On the Translation of Style in Oral Narrative". En: The Spoken Word and the Work of Interpretation. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983, pp.31-61.
- (27) Pueden encontrarse ejemplos andinos recientes en el trabajo de Bruce Mannheim: "A Semiotic of Andean Dreams". En: Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations, editado por Barbara Tedlock, Cambridge University Press, New York, 1987, pp.132-153, y en el trabajo de Margot Beyersdorff: "La tradición oral quechua vista desde la perspectiva de la literatura". Revista Andina 4(1):213-236, 1986.
- (28) Nos referimos a frases tales como *chaysi*, *chaymantas*, *chay pachas*, *yna captinsi* y otras similares. Estas palabras tienden a poseer leve sentido literal -'así', 'entonces', 'en ese tiempo', 'mientras así ocurría' - y los traductores, Taylor incluido, se abstienen de dar cuenta de la mayoría de ellas. En un texto escrito estas frases son monótonas y confunden. En el discurso hablado, organizan las elocuciones en segmentos más o menos rítmicos y sujetos a medida. Su presencia al inicio de la mayoría de las frases del manuscrito de Huarochiri es un probable vestigio de composición oral (¿Se trata acaso de transcripciones de testimonios recogidos en entrevistas?)
- (29) Dioses y hombres..., p.243.
- (30) Dioses y hombres..., pp.180-181.
- (31) Citamos por ejemplo: en la página 535, la referencia correspondiente a *dios*, remite erróneamente al enunciado 22:8,32, debiendo remitir al enunciado 21:28, 32; en la página 539, la referencia a Aparhuayqui en el enunciado 24:96 debería indicar al enunciado 31:96; en la página 541 la referencia a Mama debería ser al capítulo 13 y no al 31; en la página 540, la tercera referencia a Carhuayllo (24:15) debería remitir al enunciado 25:15; En la página 540, Caringa está equivocadamente ubicada antes que Carhuayllo; en la página 542, Pariacha precede erróneamente a Pariacaca; en la página 542, San Pedro está antes de San Lorenzo; en la página 542, Surco está incorrectamente consignado antes que Suquiachanca; en la página 546, la referencia de Suquiahuilca al enunciado 21:42 es equivocada; en la página 546, la referencia de Suquiahuilca al enunciado 22:17 debería remitir al enunciado 22:16.