

LA RELACION DE ANTIGUEDADES DESTE REYNO DEL PIRU DE
SANTACRUZ PACHACUTI Y LA FORMACION DE UN PALIMPSESTO CULTURAL

Alicia Chibán
Universidad Nacional de Salta

Un texto puede recuperar la historia pero, al construirse, él mismo se inserta en ella, se hace historia. De allí que nos propongamos perseguir la trayectoria de la Relación de antigüedades deste reyno del Pirú escrita por D. Joan de Santacruz Pachacuti alrededor de 1613, para demostrar que tanto su textualidad como los avatares de los distintos discursos que se le fueron superponiendo a través del tiempo, emblematican la problemática de nuestra trayectoria cultural.

Titular "relación" a este escrito, implica inscribirlo dentro de la "formación discursiva historiográfica"¹, si bien no retiene todas las características de las "relaciones" canónicas, las que en el siglo XVI instauran un novedoso modelo escritural, forjado por la exigencia de responder a los cuestionarios elaborados en la Península, acerca de las realidades de estas tierras².

Ya en el siglo XVII, Santacruz Pachacuti, indígena puro de origen colla, responde a otro tipo de "mandato": el del "visitador eclesiástico", en este caso Francisco de Avila, que recaba la información necesaria para conocer y extirpar las "idolatrías"³; y esta situación determina las peculiaridades de su discurso: En primer lugar, es lógico que de la multiplicidad de tópicos señalados en los cuestionarios del XVI, se haya privilegiado lo religioso. Por otra parte, desde su situación de indio bautizado, Pachacuti debe rescatar la memoria cultural de sus ancestros, y recontextualizarla dentro del cristianismo. Es lo que debe hacer y lo que

realiza en el plano más superficial de su discurso: las advocaciones -a Jesús y a la Virgen- de apertura y cierre, ofician de marco que pretende asegurar el registro cristiano del texto. Y en el mismo sentido actúa la muy explícita axiología desde la cual va enjuiciando a los sucesivos Incas por su mayor o menor aproximación a las enseñanzas cristianas⁴.

Según veremos, el texto del yamqui en gran parte consiste en la retrasmisión de testimonios ajenos. Sin embargo, frecuentemente, breves enunciados comentativos interrumpen el relato para que el propio narrador reafirme su cristianismo o declare su confianza en la Providencia divina. En general, en su profesión de fe cristiana y en la constante repulsa de las "idolatrías", asume toda la responsabilidad enunciativa, y hasta la refrenda, retornando el discurso hacia la propia instancia que la produce:

Como digo... en compañía del Santo Evangelio de
Jesucristo Nuestro Señor, entraron ... (280)

Inversa es la estrategia que pone en juego para dar a conocer el mundo religioso indígena: La Relación... es un vasto escenario por donde desfilan los antiguos peruanos con sus creencias en el poder de guacas y laycas, con sus rituales de conjuro y sus fiestas ceremoniales. Toda esa información es la que recoge Pachacuti de relatos orales, para convertirla en escritura; y le interesa sobremanera marcar esa situación suya de mero mediador, con el profusamente reiterado "dizen" -marca de un discurso indirecto por el que delega a sus informantes la responsabilidad no sólo del narrar sino, sobre todo, del creer⁵. De este modo manifiesta su postura de cristiano y la intensifica cuando axiologiza negativamente la religiosidad de sus antepasados y más aún cuando desde las notas impone -polémicamente- sobre la voz indígena citada, su exclamación cristiana:

... topó con los guacas... Jesucristo Dios
mi libre... (239)

Lo explícito es, pues, la afirmación de lo cristiano y la descalificación de lo indígena. Pero en la profundidad del texto se juega otra verdad: la de la ligazón del yamqui con su origen y, en definitiva, su condición de mestizo religioso y cultural. Su no renuncia a lo indígena se manifiesta, en primer lugar, por un afán de recontextualizarlo dentro del cristianismo, como cuando introduce al Tauantinsuyo en el esquema bíblico, equipara los "hapiñños" con el demonio o demuestra la pre-disposición cristiana de los antiguos peruanos. Pero sobre todo nos interesa detectar los implícitos de su texto, las instancias en las que aflora lo reprimido -la modelización del mundo a la manera indígena- para hibridar su declarado cristianismo. Por ejemplo, en la "ortodoxa" exposición de su credo, coincidente con el de la "santa madre Iglesia de Roma", se filtran elementos claramente extractados de su cosmogonía tradicional:

... creo en Dios trino y uno... que crió... el sol y luna, estrellas, luzeros, rrayos, rrelámpagos y truenos... (209)

Y este mismo efecto resulta de su sistema metaforizador, en cuanto pone en juego los contenidos del horizonte cultural propio. Así, se refiere a un demonio que "salió dando gritos como truenos y rayos" (230), o al describir un conglomerado de pueblos que, en pie de guerra, entonaban cantos al unísono, afirma que "estava para hundirse la tierra" (274)⁶.

Pero aún más notables son, a los efectos que venimos estudiando, los dibujos que traza Pachacuti y a los que debe el Ms. en gran medida su originalidad. Es cierto que muchas relaciones y crónicas de los siglos XVI y XVII incluyen mapas e ilustraciones, y que ya la "Instrucción y Memoria de las relaciones que se han de

hacer para la descripción de las Indias", de 1577, solicita "la traza y designio, en pintura, de las calles y plazas y otros lugares..." (cit. por Mignolo, 1987: 481). Pero los dibujos del yamqui, no figurativos, son formas esquemáticas de alto contenido simbólico, correspondientes al pensamiento mítico que Imbelloni (1979) tipificó como "templario" por categorizar el mundo según la división cuaterna. Esta rige la concepción del tiempo y del espacio y por ella se privilegian las expresiones mandálicas -en que las cuatro partes se equilibran alrededor de un centro. Y Pachacuti, para representar al Dios, a los antepasados o a una ciudad, traza un círculo, un ovoide o perfectos mandalas: ya cuadriláteros que se inscriben unos dentro de otros, ya una espiral perfectamente centrada, para simbolizar un estatuto de equilibrio y de enraizamiento en la eternidad o en la tradición⁷.

En síntesis, la Relación... nos descubre la co-presencia de dos sistemas modelizadores del mundo, los mismos que en sus modos -convergentes o conflictivos- de interrelacionarse, caracterizan nuestra historicidad. Este proceso también puede constatarse en el itinerario seguido por el Ms.: su origen, su tardía edición y los problemas planteados por su bilingüismo, determinaron que alrededor del texto primigenio se fuera construyendo un entorno paratextual⁸ que completa la recepción que podemos efectuar en la actualidad.

El primer discurso que se superpone al de Pachacuti y que le es contemporáneo, corresponde a las notas que le inserta Francisco de Avila. Este sacerdote cuzqueño, nombrado en 1610 "visitador de idolatrías" en la Provincia de Huarochirí, fue el gestor de la política eclesiástica de exterminio de las "herejías" llevada a cabo en el Perú del siglo XVII. Como parte de su método aprendió -y recomendó aprender a los predicadores- la lengua de los feligreses y recogió de sus informantes un nutrido -y hoy valioso- mate

rial sobre las creencias y rituales, que le proporcionó los conocimientos imprescindibles para su empresa.

El códice que le perteneció -y que hoy se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid- contiene reproducciones, traducciones y paráfrasis de aquellos textos orales o de otras crónicas, junto con la Relación... de Pachacuti⁹. Todas estas circunstancias hacen suponer, según decíamos, que el yamqui respondió con su escrito a la búsqueda inquisitorial de Avila. Y éste se habría considerado en su derecho -y aún con el deber- de anotar lo, como ya lo hiciera en el caso del otro material por él recogido¹⁰.

En cuanto al Ms. de Pachacuti, teniendo en cuenta la acomodación que éste hizo de su discurso a los designios del visitador, se comprende que las notas no asuman, de ningún modo, un tenor refutativo o polémico con respecto al texto¹¹, sino que, como un eco de la misma voz, completen o reafirmen la información aportada por el yamqui, en su registro superficial¹². Es decir que Avila, quien no vaciló en modificar lo narrado por los varios informantes del Ms. de Huarochirí -de lo que dan prueba sus marcas textuales-¹³, respetó la autoría de Pachacuti y aprobó su Relación..., tal como éste se la presentaba.

El Ms. original sólo fue retomado en 1879 por Marcos Jiménez de la Espada, para editarlo en un volumen donde lo pone a dialogar con otras crónicas¹⁴ y con una carta suya, además de superponerle nuevas anotaciones, surgidas de su lectura. Esta es efectuada desde su horizonte histórico que ya puede -y está interesado en ello- evaluar lo acontecido y escrito con dos siglos de anterioridad. En efecto, Jiménez de la Espada abre su volumen con la carta-prólogo dirigida al Ministro de Fomento (a quien solicita la edición), y en ella declara su intento de atemperar los juicios más severos acerca de la conquista española. Así, partiendo de un

reconocimiento de los atropellos consumados, expone sus razones de contrapeso y justificación: lo mismo que los españoles, habrían hecho "...el monarca y los soldados del país más culto de la Europa de entonces en análogas circunstancias", y así también habían obrado los mismos pueblos indígenas invadiéndose entre sí. Pero el argumento más sólido del editor se refiere a la conservación de la memoria cultural indígena gracias a la gran cantidad de crónicas escritas o impulsadas por los españoles, que él repasa con minuciosidad. Aún la acción de las visitas eclesiásticas (incluso las de Avila), aceptadas como "un estrago, una desolación donde quedaron para siempre destruidos con los ídolos y adoratorios indianos... infinidad de monumentos interesantísimos..." (26), se reivindican por lo salvado a través de la escritura¹⁵. La Relación..., entonces, adquiere en su nuevo contexto una también nueva funcionalidad: la de acreditar estas argumentaciones de de la Espada. La carta-prólogo contiene también el primer juicio interpretativo sobre la obra de Pachacuti: considera que obtiene "su...originalidad y mérito" de "la sangre y la naturaleza del autor, indio por todos cuatro costados..." (31) y ya advierte que éste "quiere mostrarse católico cristiano a toda costa...(31)

En cuanto a las nuevas notas, sobreimpuestas a las del propio yamqui y a las de Avila, continúan el esfuerzo de éstas por acercar más términos quechuas al castellano, y ampliar la información. Pero en este último caso, las estrategias empleadas producen una apertura del horizonte del texto, mucho mayor: En primer lugar, de la Espada, acudiendo al cotejo bibliográfico, va citando datos tomados de diversas fuentes (como las crónicas de Agustín de Zárate o del Inca Garcilaso), para poner en duda, completar, refutar o dar la razón a lo dicho por Pachacuti. Y logra proyectar sus sentidos estableciendo analogías con lo próximo o lo distante¹⁶.

Hasta aquí nuestra consideración del texto publicado en

1879. Sus reediciones¹⁷ incorporan otro elemento paratextual: las traducciones de las plegarias de los Incas, que, significativamente, el Ms. conservó en quechua¹⁸. Sin detenernos en esta cuestión, nos interesa solamente deducir de la no coincidencia de estos traslados lingüísticos, que cada uno de ellos supone un ejercicio de transcodificación cultural y, por tanto, una etapa más en la historia de la Relación peruana.

De las varias relecturas efectuadas en el horizonte actual y concretadas en ensayos y estudios críticos¹⁹, elegimos la interesante exégesis de Rodolfo Kusch, para atender a su método, a las características discursivas de su interpretación y a las proyecciones de ésta, ya que desemboca en una teoría del pensar americano en general. Kusch -que analiza el esquema del altar del templo de Coricancha y los himnos quechuas en su América profunda- emite su discurso desde el descreimiento en la total cristianización de Pachacuti, atento a lo que éste dice o dibuja, pero también a lo que calla o, más aún, niega. La consulta de una copiosa bibliografía le permitió confrontar el Ms. con otras versiones, a veces para completarlo²⁰; y no dejó de objetar y enmendar algunas interpretaciones²¹, desde un empeño fenomenológico de aproximación a la mentalidad indígena, a su alteridad. ¿Cómo interpreta Kusch el Ms.²², el discurso del "otro"? Se trata de comprenderlo a par partir de los signos -en este caso, textuales- que llevan al exterior su experiencia íntima. Es visible en Kusch la dialéctica entre el reconocimiento de la alteridad y el intento de anulación de la distancia temporal y cultural por la reconstrucción imaginativa del "otro", en este nuevo texto. En el nivel discursivo, este empeño, sus dificultades y sus vaivenes, se manifiestan en la constante alternancia entre los enunciados aseverativos, refrendados por varias estrategias de verificación²³, y los modalizados aléticamente como posibles. En la presentación que hace de Pachacuti y en el

relato del origen del Ms., estos enunciados se intensifican hasta alcanzar el registro de la ficcionalidad:

... el yanqui debió ser un indio silencioso y tímido. A veces tomaría su chicha, cuando el cura hacía la fiesta del santo. Así debió haber conocido a Avila... (22)

Es decir que, en el esfuerzo por desentrañar los contenidos mentales del que es otro y es pasado, el relato asume un valor metafórico que logra "poner ante los ojos" (Ricoeur, 1985) un equivalente analógico de lo que "pudo haber sido". Este momento ficcional de América profunda emblematiza, así, todo intento hermenéutico: sus posibilidades cognoscitivas y sus limitaciones.

Entiende Kusch que la "oscuridad" de la Relación no tiene que ver sólo con la hibridez de su lenguaje sino que proviene, por un lado, del miedo que le causaban a Pachacuti, el Padre Avila y la Inquisición, y, por otro, de la convicción de que la verdad estaba en las "creencias inconfesables" que había recogido de sus antepasados. Por eso en su lectura, parte de la base de que el dibujo no es una reproducción del altar sino un trasunto de la modelización del mundo según "la lógica especial del indígena": Acorde al pensar templario, instaura un espacio cualitativo en el que se cruzan dos pares de opuestos: el mundo de arriba, del orden, de lo diáfano y de la unidad, está separado del mundo de abajo, de lo oscuro y del caos, que drásticamente el yamqui metaforiza como "hervidero espantoso". El otro par distribuye, a la izquierda y a la derecha, respectivamente: sol-luna, tierra-agua, etc. La humanidad, representada por una pareja, se halla comprometida con las dos direcciones: la vertical, que va desde el símbolo de Viracocha hasta el "collpata" (granero), significa el pasaje de la condición al fruto, la creación de la vida. Y en el plano horizontal, el hombre y la mujer están sitiados por los cuatro elementos. Como resumen de este entrecruzamiento, el yamqui traza una "chacana"

(cruz) y en dos de sus extremos opuestos coloca las etiquetas verbales: "coramanca" (olla de maleza) y "saramanca" (olla de maíz) para significar el azar fundamental de la vida, que oscila entre la escasez y la abundancia. De allí la necesidad de la conjuración, para torcer la suerte hacia el lado del maíz y no de la maleza. Ya se entiende por qué Kusch descubre una fuerza "dramática" en la distribución de las figuras, a la que atribuye un dinamismo pautado por un ritmo binario: el descendente, de la marcha del dios sobre el mundo, y aquel otro, de sentido inverso, el de la respuesta del hombre al caos²⁴.

Esta interpretación del dibujo se refrenda con la de los himnos a los que, espigados de distintos lugares del texto, Kusch considera unitariamente como "una especie de rosario, de tal modo que cada uno representa un momento determinado de un proceso de incorporación del dios" (78)²⁵. Advirtiendo, entonces, estos ritmos, llega a concluir que "todo el obrar y el sentir indígena parece seguir esta inmersión de lo seminal en una totalidad antagónica. De ahí las conjuraciones mágicas... que apuntan a que lo seminal se convierta en fruto..." (88).

Desde esta comprensión del universo mental indígena, proyectó su teoría acerca de un estilo de pensar y de vivir el hombre en América (Kusch, 1973; 1975; 1975a). El texto de Pachacuti le permitió el acceso a la zona del inconsciente social, a "ese margen donde fermentan las antiguas raíces de la religión y se incubaba una ética, una doctrina o una teología" (22): instalado en el "hervidero espantoso", el indígena vive la perpetua amenaza de la adversidad y del "vuelco", pero no responde con su acción sino "adaptándose" al ambiente. Como la pareja del dibujo del altar, se siente instalado en un centro germinativo, y su vida se resuelve en un "mero estar", en el sentido de "estar aquí", aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la

naturaleza.

Kusch elabora así su teoría del "estar", partiendo de la cultura quechua²⁶, claramente diferenciada de una cultura del "ser" ("ser alguien"), propia del occidental. Este, frente a la hostilidad del entorno, acude a la ciencia y a la técnica, en pos de soluciones. El mundo del "estar", por el contrario, busca la salvación, realizando el paradigma que instaura míticamente Viracocha, ordenador del caos. "Cultura de la conjuración", la llama Kusch, por asentarse en el ámbito del ritual y la plegaria. Se trata de equilibrar los opuestos para lograr el maíz y no la maleza, para arribar al fruto, porque el mundo se vive como crecimiento, como lo que es orgánico y no un puro mecanismo.

De su lectura del Ms. extrae Kusch, entonces, el estilo de pensamiento que considera tipificador de la cultura quechua, pero que no le es exclusivo: junto con su opuesto (el pensar occidental o ciudadano), constituyen dos vectores de la experiencia de vivir, cada una de las cuales aflora o se sumerge según los pueblos, según los tiempos. Ese pensar "seminal" que el indígena lleva a flor de piel es el que Europa ha reprimido; pero la Europa de los siglos XVI en adelante²⁷, la Europa agresiva y masculina de la máquina, de la tensión hacia el exterior y hacia los objetos, la Europa preanunciada ya por el mercader del siglo XV.

¿Y qué pasa con América? Es aquí donde la historia posibilitó el encuentro de los dos estilos culturales, los que, al enfrentarse, generaron tantas escisiones que nos caracterizan (campo-ciudad, sierra-costa, etc.). Pero, en realidad -advierte Kusch- el pensamiento de la seminalidad, cuya matriz se halla en el pasado indígena, no desaparece nunca sino que en la actualidad se encubre más o menos profundamente y de diversas maneras:

El indio simplemente lo apaga con el silencio, el mestizo lo reviste de modales y recelos y el blanco lo supera con altanería. (219)

En el fondo de nuestras ciudades modernas, bajo su dinamismo, su pulcritud, su progresismo, no deja de pulsar el miedo a lo nefasto²⁸, el "hedor" (metáfora clave de América en la interpretación de Kusch), en suma, el "mero estar", porque es éste -de los dos polos- el fundante y generador. Esta jerarquía ontológica determina el fenómeno que Kusch denomina "fagocitación", dado en el plano de los imponderables, de lo inconsciente: el estar, el puro vivir, absorbe al ser, y esto es lo que, en América, "nos impide ser totalmente occidentales, aunque nos lo propongamos" (159). Y como en esa fagocitación puede -y debe- lograrse el equilibrio de lo humano en estas tierras, Kusch advierte la necesidad de rescatar -conscientemente- la cultura del "estar", las viejas raíces vitales, para ganar la integridad y la salud²⁹. Esta es la lección que nuestro tiempo puede recibir del antiguo texto:

Es preciso intentarlo. Y lo haremos casi como si lo hiciese el viejo yamqui, suponiendo que hubiese ido a la universidad y estuviera entre nosotros y que, escandalizado de tanta soberbia, hubiese volcado su sentimiento americano en los moldes técnicos y objetivos que manejamos hoy... y haría muy bien, porque sólo así volveríamos a tomar esa antigua savia de la que nos han querido separar. (194)

Completamos así nuestra reconstrucción del diálogo que, a través del tiempo, suscitara la Relación... de Santacruz Pachacuti. Los sucesivos y diferentes discursos que se le fueron superponiendo, adensaron su significación y condicionan hoy nuestra lectura: el viejo Ms. nos llega transformado en un palimpsesto emblemático de nuestra trayectoria cultural: del esfuerzo por homogeneizar nuestros componentes fundacionales y del interés permanente por desentrañar nuestra identidad.

Notas

1

Empleamos este concepto en el sentido que le da Mignolo (1981), partiendo de Michel Foucault: familias de enunciados que corresponden a una disciplina como la historiografía, la literatura, etc.

2

"Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer" y "Memoria de las cosas que se han de responder" (Cfr. Mignolo, 1980; 1982; 1987).

3

Si bien no hay pruebas de que Pachacuti actuó como informante de Avila, ésta es la hipótesis más aceptada (Chang-Rodríguez, 1982; Kusch, 1975).

4

Maytacapac, por ejemplo, es ensalzado por su intuición mono-teísta y por "pronosticar la venida del Evangelio" (224-225).

5

Es notable que los pasajes sobre las creencias más alejadas del cristianismo le exigen una mayor acumulación de estos "conmutadores de escucha" (Barthes, 1972). Hay que señalar también que el mismo efecto de distanciación de lo enunciado se logra por algunas instancias de discurso directo (las plegarias en quechua, por ejemplo), no propias de la historiografía, en sentido estricto.

6

Es fácil relacionar esta construcción metafórica con la concepción indígena del tiempo como ciclos jalonados por cataclismos.

7

Con las figuras circulares representa la divinidad y con las mandálicas a los antepasados; junto a éstas dibuja árboles -también "ejes del mundo"- cuyas raíces están fuertemente trazadas.

8

Entendemos lo paratextual en el sentido que le da Genette (1987), y abarcamos las dos instancias por él estudiadas: el "peritexto" (los discursos que integran un libro, como títulos, notas, etc.) y el "epitexto" (los discursos que circulan alrededor del texto, "desde los del editor hasta las entrevistas y confidencias del autor").

9

El códice contiene, además del texto de Pachacuti, una "Relación" de Cristóbal de Molina, una copia incompleta de un tratado de Polo de Ondegardo y una transcripción de parte de los Comentarios... de Garcilaso de la Vega, junto a lo que más nos interesa: un texto en quechua publicado posteriormente con sus palabras iniciales como título -Dioses y hombres de Huarochirí- y un "Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huara Cheri, Mama y Chaclla y oy también viven engañados...", al parecer una traducción libre e incompleta del anterior.

- 10 En este sentido, la presentación del "Tratado y relación..." (Véase nota 9) nos acerca su propia concepción de las notas:
- ... será nuestro Señor servido que el dicho Doctor (Avila) la ilustre y adorne con declaraciones y notas que serán agradables... (Dioses..., 1966: 199)
- 11 Si Avila discute en las notas, lo hace con otros cronistas o informantes ("Y este inga no se llama Huascar, como algunos dicen, por esta cadena, sino porque nació en Huascarpata" 266).
- 12 Avila agrega en una nota, por ejemplo, el origen del nombre de Maytacapac (224), apoyando la concepción de Pachacuti acerca de la búsqueda monoteísta del Inca. O llena lagunas del Ms. ("Y viene a tomar otra mujer muy hermosísima... 259), para lo que, por sus conocimientos, estaba capacitado.
- 13 Aceptamos la hipótesis desarrollada por Urioste (1982). Para la discusión acerca de este aspecto del Ms., véase Salomón (1982).
- 14 Una "Relación" del Lic. Fernando de Santillán (ca.1572) y otra, considerada anónima por J. de Espada, y de Blas Valera, por Raúl Porras Barrenechea. De la Espada declara haber seleccionado estos Mss. inéditos por su calidad y por ofrecer "más novedad y más palpable prueba de que cabe, y quizá urge, fundar la antigua historia del Perú sobre otras bases que los Comentarios del Inca Garcilaso" (28).
- 15 "Si el objeto desaparecía, quedaba su historia, como quedaban también las declaraciones de los curacas y sacerdotes en documentos que para el caso se escribían..." (26).
- 16 Así, cuando el texto describe la fiesta de coronación del décimo Inca, el editor da cuenta de la perduración y transformación del ritual en la Lima de los virreyes (257) y cuando se menciona una campana de piedra, la nota pretende anular su extrañeza estableciendo su semejanza con las "piedras musicales de los chinos" (241).
- 17 Hay dos reediciones del texto de 1879, además de la que estamos utilizando: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, con anotaciones de Horacio H. Urteaga, notas de Marcos Jiménez de la Espada y la traducción al castellano de los himnos quechuas. Lima: Sanmarti y Cía., 1927, y Crónicas peruanas de interés indígena, ed. y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba. Madrid: Gráficas Norte, 1968.
- 18 Vimos que en el nivel léxico, la traducción -requerida por el bilingüismo del texto- fue ampliándose en las sucesivas anotaciones. Pero desde fines del siglo XIX, se trata de acceder al sentido de estos segmentos discursivos en quechua. El P. Mossi tradujo algunos de ellos cuidadosamente, previa enmienda del original (era necesario, por ejemplo, "poder distribuir las letras cada cual a su correspondiente palabra"). Pero, consciente

de la provisoriedad de su trabajo, lo ofreció a su colaborador, Lafone Quevedo, con esta recomendación:

Yo hice lo que me parecía bien en esta traducción... pero si Ud. hallase otra que le sugieran sus conocimientos puede adoptarla sin perjuicio de la ciencia... (Lafone Quevedo, 1950)

En efecto, éste propuso variantes y tradujo los demás himnos, ejercicio que sería después retomado por José María Arguedas y Rodolfo Kusch, entre varios otros.

19

En general, las diversas relecturas que se han venido proponiendo hasta hoy, fueron aportando nuevas consideraciones sobre la sinceridad o el grado de cristianización del yamqui, sobre los modos de presencia de lo indígena en su discurso, o sobre algunos tópicos problemáticos como el de la identificación de Tonapa con Santo Tomás. Véanse: Chang-Rodríguez (1982; 1987); Harrison (1982); Pease (1988); Salomón (1982).

20

Esto hace, por ejemplo, cuando extrae de las pinturas de la iglesia de Carabuco -cristianización agustina del mito de Tonapa- el episodio del entierro y desentierro de la cruz, ausente en el Ms., o cuando, refiriéndose a "los ojos de Imaymana", que aparecen en el dibujo, añade:

Indudablemente se trata de Imaymana Viracocha de la leyenda traída por Cristóbal de Molina y que parece vincularse a las Pléyades...(54)

21

Previno, por ejemplo, contra "el excesivo celo católico de Cristóbal de Molina" (31) o "el criterio exageradamente positivista de Lehman" (34).

22

Kusch trabaja con los originales: en el caso del dibujo, reproduce toda la hoja del Ms., lo que no hace la edición de 1879; y el partir directamente de la versión quechua de los himnos, lo autoriza a corregir a veces la traducción de Mossi, convencido de que "el excesivo afán por encontrar una lógica en el texto quichua ha llevado a falsear su sentido" (79).

23

A veces arrima pruebas como la vigencia en el mestizo actual de algunos de los rasgos indígenas que él señala (68), y que ha constatado en trabajos de campo, o como ciertas particularidades de la gramática quechua (Véase nota 26).

24

El primero, no sólo es interpretado a través del dibujo sino, sobre todo, del texto en quechua que, a modo de "relevo" verbal (Barthes, 1974), ingresa dentro de la línea que delimita el altar, a ambos lados del óvalo central y superior, para transcribir los "unanchan" o signos de Viracocha: es el maestro, la riqueza, el mundo, la dualidad y el círculo creador. Estos signos están expuestos -para Kusch- según una fórmula ritual de cinco momentos, como pasos del acercamiento de Viracocha al mundo. El dios, unidad perfecta y rica, para "salvar la vida", para que el mundo no sea un "hervidero espantoso", se acerca a éste, mediado por Tonapa quien enfrenta al caos y logra el equi

librio y el orden. Su enseñanza consiste en "una conjuración de las fuerzas del cosmos para obtener el fruto y el alimento para la comunidad" (76).

25

Así, desde el "¿maipin canqui?" (¿dónde estás?) -dirigido al dios- del primer himno, prefacio de una búsqueda mística que se inicia en el segundo, se llega, en el siguiente, a la revelación, para indicar, en el último, la "adquisición de un poderío espiritual" (87).

26

La gramática quechua vendría a confirmar esta concepción: el verbo copulativo "cay" es el equivalente del "ser" y, con más fuerza, del "estar" castellanos. A la vez, es un demostrativo. Esta lengua no tiene conjugación propiamente dicha, como abstracción del movimiento sino que ella se construye adjudicando cualidades a un sustantivo. Así también, el sujeto de esa cultura está dispuesto a recibir pasivamente las cualidades de su entorno.

27

Kusch analiza la presencia de una cultura del "estar" no sólo en la Europa pre-moderna sino también en el siglo XX, en los suburbios de sus ciudades (145).

28

"... aun en la ciudad, subsiste el mismo miedo que el indio tiene el granizo, pero esta vez disfrazado bajo el miedo de perder el empleo, el miedo al robo o a que lo lleven preso injustificadamente" (202).

29

"Si no se hace así, el antiguo mundo continuará siendo autónomo y, por tanto, será una fuente de traumas para nuestra vida psíquica y social" ("Exordio").

Bibliografía

- Barthes, Roland
1972 "El discurso de la historia", en VV.AA., Estructuralismo y literatura. Buenos Aires: Nueva Visión.
- 1974 "Retórica de la imagen", en Comunicaciones. La Semiología. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Chang-Rodríguez, Raquel
1982 "Sobre los cronistas indígenas del Perú y los comienzos de una escritura hispanoamericana", en Revista Iberoamericana, 120-121, pp. 533-548.
- 1987 "Santo Tomás de los Andes", en Revista Iberoamericana, 140, pp. 559-567.
- Dioses y hombres de Huarochiri
1966
(¿1598?) Narración quechua recogida por Francisco de Avila. Trad. de José María Arguedas. Estudio bibliográfico de Pierre Duviols. Lima: Instituto de estudios peruanos.
- Eco, Umberto
1989 "En torno del texto está el paratexto", en La Nación, Buenos Aires, 13 de agosto.
- Genette, Gerard
1982 Palimpsestes. París: Du Seuil.
- 1987 Seuils. París: Du Seuil.
- Harrison, Regina
1982 "Modes of Discourse: The Relación de antigüedades deste reyno del Pirú by Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua", en From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period. Ed. Rolena Adorno. Syracuse: Syracuse University, pp. 65-100.
- Imbelloni, José
1979 Religiosidad indígena americana. Buenos Aires: Castañeda.
- Jiménez de la Espada, Marcos
1950
(1879) "Carta al Excmo. Sr. D. Francisco de Borja Queipo de Llano, Conde de Toreno", en Tres relaciones...
- Kusch, Rodolfo
1975
(1962) América profunda. Buenos Aires: Bonum.
- 1975a La negación en el pensamiento popular. Buenos Aires: Cimarrón.
- 1973
(1970) El pensamiento indígena y popular en América. Buenos Aires: ICA.

- Lafone Quevedo, Samuel
1950
(1892) "El culto de Tonapa-Los himnos sagrados de los Reyes del Cuzco según el yamqui Pachacuti", en Tres relaciones..., pp. 285-353.
- Mignolo, Walter
1980 "Texto y contexto discursivo: el problema de las crónicas indianas", en Memoria del XIX Congreso. Madrid: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- 1981 "El metatexto historiográfico y la historiografía indiana", en Modern Languages Notes, 96, pp. 358-402.
- 1982 "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y de la conquista", en Historia de la literatura hispanoamericana (Epoca colonial), ed. Luis Iñigo Madrigal. Madrid: Cátedra.
- 1987 "El mandato y la ofrenda: La Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, de Diego Muñoz Camargo, y las relaciones de Indias", en Nueva Revista de Filología Hispánica, XXXV, 2, pp. 451-484.
- Pachacuti Yamqui Salcamayhua,
Joan de Santacruz
1950
(1613) "Relación de antigüedades deste reyno del Pirú", en Tres relaciones de antigüedades peruanas. Ed. Marcos Jimenéz de la Espada. Asunción del Paraguay: Guaranía, pp. 206-281.
- Pease, Franklin
1988 "Las crónicas y los Andes", en Revista de crítica literaria latinoamericana, 28, pp. 117-158.
- Ricoeur, Paul
1985 Temps et récit, III. París: Du Seuil.
- Salomón, Frank
1982 "Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians", en From Oral..., pp. 9-39.
- Urioste, George L.
1982 "The Editing of Oral Tradition in the Huarochirí Manuscript", en From Oral..., pp. 101-108.