

## EL TEXTO QUECHUA DE HUAROCHIRI – UNA EVALUACION CRITICA DE LAS EDICIONES A DISPOSICION

Roswih Hartmann  
*Universidad de Bonn*

Con motivo del XL Congreso Internacional de Americanistas en Roma en 1972 presenté un aporte en relación con las entonces nuevas ediciones bilingües del manuscrito quechua sobre las creencias y costumbres en Huarochiri, según informaciones facilitadas a Francisco de Avila a fines del siglo XVI y principios del XVII respectivamente.

Se trataba, pues, de una comparación entre la edición preparada en Lima en 1966 por el Museo Nacional de Historia y el Instituto de Estudios Peruanos, bajo el título de *Dioses y Hombres de Huarochiri – Narración quechua recogida por Francisco de Avila (¿1598?)*, la que había sido traducida al castellano por José María Arguedas, por un lado y por el otro de la re-edición de los textos quechuas de *Francisco de Avila* con la correspondiente traducción al alemán hecha por Hermann Trimborn. Esta, aumentada por un comentario etnográfico sobre los *Dioses y ritos en Huarochiri* de Antje Kelm, ex-discípula de Trimborn, había sido publicada por el Ibero Amerikanisches Institut de Berlín en 1967; estaba ya en prensa cuando apareció la edición limeña.

Pese al carácter único de esta fuente quechua en más de un aspecto no fue antes de 1966 que se publicó la primera traducción directa y completa del quechua al castellano de los 31 capítulos y los dos suplementos y cabe destacar una vez más “el mérito de José María Arguedas por haberse dejado convencer de que sería importante dedicarse a esta tarea. El, desde luego, debido a que hablaba el quechua como si fuera su lengua materna, lo mismo debido a que como novelista y antropólogo con frecuencia ya se había ocupado de temas y problemas quechuas, era la persona indicada para emprenderla. No obstante, y esto hay que reconocerlo admite con toda franqueza que “la traducción del texto quechua nos pareció una tarea superior a nuestras posibilidades. Tardamos más de cinco años en decidimos a hacerla y encontrar tiempo para realizarla . . . La lengua no me iba a ser siempre tan familiar ni la ortografía tan legible. . .”<sup>1</sup>.

1 Hartmann 1972: 32; Arguedas 1966: 13. Rowe (1979: 45) citando al propio

Prescindiendo de la versión inglesa publicada por Clements Markham en 1873 de lo que Trimbom llama "paráfrasis" (Trimborn 1967: 8 ss.) y Duviols (1966: 236) denomina "ms B", a que también se hace referencia como "Tratado . . . de los falsos dioses" o, simplemente, "Tratado", es decir "una traducción libre al castellano" de los seis primeros capítulos del manuscrito quechua a más del epígrafe del capítulo 72, hecha por Francisco de Avila, hasta 1966 para los estudiosos hispano - hablantes de este material no había a disposición sino la publicación de este texto parafraseado por Carlos Romero en 1918 en Lima, si bien en su idioma original, pero a base de una copia incompleta que se conserva en la Biblioteca Nacional de la capital peruana<sup>3</sup>.

La edición de Lima de 1966 contiene, a más de la transcripción de lo que se llama "narración quechua" y su correspondiente traducción al castellano, entre otras, también la versión paleográfica del manuscrito original de la mencionada paráfrasis o ms B o "Tratado" que, junto con el texto quechua y otros documentos de la temprana época colonial, se encuentran en el volumen No. 3169 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

En contraposición al manuscrito quechua del texto sobre Huarochirí esta paráfrasis va encabezada de un título bastante largo, por no decir pomposo: "Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huarocheri, Mama y Chaclla y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas. Recogido por el Doctor Francisco de Avila presbítero (cura de la doctrina de San Damián de la dicha Provincia de Huarocheri y vicario de las tres arriba dichas) de personas fidedignas y que con particular diligencia procuraron la verdad de todo y aun antes que Dios las alumbrase vivieron en los dichos errores y ejercitaron sus ceremonias. Es materia gustosa y muy digna de ser sabida para que se advierta la grande ceguedad en que andan las almas que no tienen lumbré de fe ni la quieren admitir en sus entendimientos. No se refiere al presente más que la historia; será nuestro Señor servido que el dicho Doctor la illustre y adorne con declaraciones y notas que serán agradables, si dios le diere vida". Ostenta además del nombre del autor también la fecha en que fue redactada, o sea el año de 1608.

Arguedas: "yo aprendí a hablar el castellano con cierta eficiencia después de los ocho años, hasta entonces sólo hablaba quechua", señala que "inclusive a los catorce años, como él reitera, el castellano era "un idioma que no amaba, que casi lo enfurecía".

2 Corresponde al capítulo 8 de la llamada "paráfrasis", debido a que el capítulo 6 había sido subdividido en dos.

3 Esta edición carece del capítulo 10; véase Trimbom 1967: 9. Como indica Duviols (Arguedas 1966: 236) "F. Loayza dio la primera edición completa en 1952".

A fin de completar la enumeración de publicaciones en castellano a raíz de los dos manuscritos mencionados, el texto quechua y la llamada paráfrasis española, a disposición hasta que apareció la edición de Lima en 1966, hay que añadir la antología de Jesús Lara titulada "Leyendas quechuas" de 1960 que "contienen siete extractos del ms. quechua (*Dioses y Hombres de Huarochirí*) traducidos al castellano por el autor"<sup>4</sup>.

En comparación con esto la re-edición, o mejor dicho la nueva edición en alemán del manuscrito quechua sobre Huarochirí publicada por Hermann Trimborn en 1967 ya tiene tradición y en su trayectoria ha experimentado algunas vicisitudes.

Si a continuación me permito referirme de nuevo a algunos detalles al respecto así como a los méritos que esta obra quechuista tiene y sigue teniendo lo hago también a manera de homenaje al científico multifacético, que el 15 de mayo de 1981 cumplió los 80 años de edad y quien como mi profesor y posteriormente director de tesis doctoral me inició en los conocimientos del quechua durante mis estudios en la universidad de Bonn.

Hay que señalar, porque por lo general es poco conocido, que la edición de 1967 está basada en otra que Trimborn había preparado ya en 1939 bajo el título de *Francisco de Avila: Dämonen und Zauber im Inkareich*. Se trataba de la primera edición en general, aunque Trimborn, quien como autodidacta en materia quechua —lo había estudiado valiéndose de la gramática de Ernst W. Middendorf de 1890—, no logró presentarla en forma completa por de pronto, debido al estallido de la Guerra Civil en España no podía seguir acudiendo a la Biblioteca Nacional. Además, Trimborn tenía que darse cuenta de que, al parecer, en el tomo 3169 algunos folios del manuscrito no estaban encuadrados en su debido orden. Otra vez abierto el acceso al manuscrito se apresuró a llenar los vacíos y así, en 1941 en el tomo 73 de la *Zeitschrift für Ethnologie* (1944: 146-162), completó lo publicado en 1939 con "Nachträge zum Ketschuawerk des Francisco de Avila" (= Apéndices a la obra quechua de Francisco de Avila).

Poco tiempo después de que Trimborn, en dos etapas, había sacado del archivo todo el material quechua sobre Huarochirí contenido en el mencionado

4 pp. 13-37; citado por Duviols (Arguedas 1966: 240). Véase también Taylor 1974-76: 231, que la califica de "traduction partielle en espagnol" al lado de la del mismo Avila de principios de siglo XVII "qui constitue un résumé commenté plutôt qu'une traduction".

La 2a. edición de "La literatura de los Quechuas" de Lara de 1969 reproduce en el capítulo IV (pp. 107-116) en resumen algunos mitos del "manuscrito de Francisco de Avila" así como (pp. 267-272) en traducción "Kuniraya y Kawillaka" y "kuniraya y el Inka Wayna Qhapaj"; la antología de "Mitos, leyendas y cuentos de los quechuas" publicada en 1973 incluye igualmente unos "mitos de Waruchiri" (pp. 74-125) más bien en versión libre que traducción.

tomo 3169 de la Biblioteca Nacional de Madrid, en 1942 apareció otra edición del mismo como publicación del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) preparada por Hipólito Galante, un filólogo clásico italiano. Esta reproduce en fotocopia el manuscrito de los 31 capítulos, omite, sin embargo, los dos suplementos. Comprende además una transcripción en forma de reproducción analítica del texto quechua, una traducción al latín y, finalmente, otra al castellano, hecha por Ricardo Espinosa M. de la Universidad Central de Madrid, en base a la versión latina, así como una "Adnotatio critica" y un glosario ("Index radicum et thematum")<sup>5</sup>.

Ha sido Hermann Trimbom quien por primera vez dio a conocer el material quechua sobre Huarochirí, y cabe subrayar que durante un cuarto de siglo las dos publicaciones de él, la de 1939 y la de 1941 (1944), como reconoce también Duviols (1966: 232) "en conjunto, constituyen la única edición completa de los 33 capítulos"<sup>6</sup>.

Las razones que estimulaban a Trimbom a preparar una segunda edición, la que apareció en 1967, se deben a que la mayor parte de la de 1939 se había quemado durante un incendio en la editorial Köhler en Leipzig a principios de la segunda guerra mundial, asimismo a los numerosos defectos y omisiones que contiene la edición de Galante, de los que Trimbom tenía que darse cuenta<sup>7</sup>, además a la inquietud de revisar y mejorar tanto la versión paleográfica del texto original como la traducción alemana y, también, a la oportunidad de añadir un comentario etnográfico, al que se había renunciado al publicarse la primera (Hartmann 1975: 32-33).

La comparación entre las dos ediciones, la de Lima de 1966 y la de Berlín de 1967, que hice con motivo del Congreso de Americanistas de Roma se limitaba principalmente a

- 1o. la manera de presentar el texto quechua y sus correspondiente traducción al castellano y al alemán respectivamente,
- 2o. la versión paleográfica,
- 3o. la traducción y, finalmente,
- 4o. las hipótesis sostenidas acerca de la proveniencia exacta y de la fecha más o

5 Respecto a observaciones críticas véase Trimbom 1967: 14-15.

6 Arguedas (1966: 11, 14-15) en la introducción a "Dioses y Hombres de Huarochirí", menciona el nombre de Trimbom solamente dos veces, primero haciendo referencia a "los dos 'suplementos' que Hermann Trimbom publicó en 1941 y que pretenden ser una continuación de los treinta capítulos del manuscrito editado por Galante y por el mismo Trimbom", y segundo cuando agradece "al estudiante norteamericano Glynn Custred y su esposa alemana Elke por habernos auxiliado a consultar la edición alemana de Trimbom"

7 Según me informó recientemente (2 de julio de 1981) revisó línea por línea la edición de Galante cuando apareció; esta recensión, sin embargo, no se ha publicado nunca.

menos aproximativa de la redacción del manuscrito quechua, así como problemas surgidos a raíz de esto.

Basándome en lo expuesto por mí en 1972 resumo tan sólo mis conclusiones en cuanto a los puntos 2º y 3º, porque el primero y el último tendrán que ser discutidos nuevamente en relación con una nueva edición recientemente aparecida así como algún que otro trabajo posterior a las dos mencionadas.

En cuanto a la transcripción tuve que hacer constar que la ofrecida en la edición de Lima, lamentablemente, peca de numerosos defectos. "el texto de los 'suplementos' ha sido tomado de la versión paleográfica que ofrece Hermann Trimbom"<sup>8</sup>.

La manera de transcripción observada por Trimbom, en cambio, trata de reflejar en lo posible el estado del manuscrito original indicando por distintos tipos de paréntesis lo que aparece en forma abreviada, lo que ha sido tachado al redactar y/o revisar el documento y lo que parece ilegible, pero ha podido ser completado a raíz del contexto. Las notas marginales son intercaladas en *italica*.

Después de una cuidadosa comparación con el manuscrito original no se puede menos de reconocer que la única versión paleográfica exacta del texto quechua sobre Huarochirí, a la que se puede recurrir para estudios lingüísticos o para cualquier fin de interpretación, de la que se dispone hasta ahora —cabe recordar que cito mis palabras de 1972 (Hartmann 1975: 34)— es la presentada por Trimbom en la edición de 1967. Garantiza un máximo grado de autenticidad para quien prefiera no consultar el manuscrito fotocopiado que contiene la edición de Galante y el facsímil de los dos suplementos incluido en la edición de Lima por no estar completa la primera como antes se ha indicado. Coincide con mi juicio años más tarde Taylor (1980: 21) en el "Avant-propos" a su edición del texto quechua publicado en 1980, cuando dice que "... la versión de Trimbom de 1967 . . . ,du point de vue paléographique, est excellente".

Por lo que a la manera de traducción se refiere la diferencia fundamental entre Arguedas y Trimbom consiste en que el último se atiene fielmente al texto quechua, vale decir que no presenta una traducción palabra por palabra; pero, no obstante su constante esfuerzo por vertir el quechua en un estilo agradable de leer, está preocupado por no dejar escapar detalle, obedeciendo siempre al principio de que la exactitud de la traducción es lo que importa ante todo. Renuncia, desde luego, a repetir ciertos términos, tal como el texto quechua lo hace continuamente, como por ejemplo "chaysi", "ñisca", etc., así como el sufijo reportativo -si/-s (Trimbom 1967: 14).

8 Arguedas 1966: 17; no se explica, sin embargo, el uso de los signos convencionales que no es idéntico al de los capítulos que les preceden.

Arguedas, en cambio, maneja el texto con cierta liberalidad, reproduciendo a veces las frases no con todos los detalles y matices que contienen, ampliando o parafraseándolas, lo cual en alguno que otro caso pueda resultar en una modificación de lo que quiere expresar el pasaje en cuestión<sup>9</sup>.

La traducción de Trimborn es también más precisa desde el punto de vista formal, porque pone cuidado en reproducir el texto de acuerdo con la subdivisión por oraciones y la estructura de las mismas.

A ella y a la versión paleográfica tal como Trimborn las ofrece en 1967 cabe calificarlas de obra madura habiéndose preparado su primera publicación durante cuatro años de estudios e investigación, siendo la segunda casi treinta años más tarde fruto de múltiples experiencias y conocimientos acumulados a lo largo de este período. A esto se añaden la escrupulosidad y el grado de compenetración filológica que la distinguen (Hartmann 1975: 35, 36).

Urioste, en su tesis doctoral de 1973 (p. 6), no puede menos de hacer constar que la versión revisada de Trimborn de 1967 "... is the most complete work done to date on the manuscript". Igualmente Mettmann (1980: 85) destaca que es escaso el número de errores que contiene la versión paleográfica de Trimborn; critica, sin embargo, que hubiese utilizado tres tipos de paréntesis para distinguir abreviaturas, conjeturas del editor y correcciones en el manuscrito.

No obstante, y esto debe señalarse como ya lo hice una vez en 1972, no ha sido idea del todo muy feliz hacer la segunda edición al igual que la primera, exclusivamente en alemán, de modo que sigue desconocida o por los menos inutilizable ampliamente en los países a los que debería interesar en primer lugar (Hartmann 1975: 36), y esto tanto más, cuanto que a la primera y desgraciadamente precipitada publicación en castellano<sup>10</sup> hasta ahora no ha seguido otra que resulte satisfactoria para fines científicos, aunque sí en forma de edición popular.

En una segunda edición de la de Lima de 1966, publicada en México en 1975, "se ha conservado, junto con la versión española del manuscrito y de los suplementos, los prólogos de José María Arguedas, con las leves supresiones impuestas por la eliminación del original quechua y de los estudios académicos, y el apéndice del investigador francés Pierre Duviols sobre la vida y la obra de Francisco de Avila que aporta inestimables datos sobre los orígenes del manuscrito quechua que ya ha pasado a ser el de 'Dioses y hombres de Huarochiri'", según explica Angel Rama en una "nota a la presente edición". Extraña, sin embargo, que en la misma se afirme que "editado parcialmente por

9 Hartmann 1975: 34-35 con las notas correspondientes.

10 Véase Murra 1970: 445 quien admite que "its publication was a little premature . . . printed in a great hurry, in only a thousand copies".

Hermann Trimborn (Leipzig 1939) y por Hipólito Galante (Madrid 1942) con traducciones al alemán y al latín (de la cual se hizo una retraducción al español) su edición completa y cuidada fue asegurada definitivamente por el Museo Nacional de Historia y el Instituto de Estudios Peruanos de Lima, en el año 1966. . ." (Arguedas 1975: 7-8); y más que extrañar prueba de manera elocuente lo que acabo de señalar: más arriba, es decir, que la edición de Berlín de 1967 no ha tenido la publicidad que hubiera merecido.

Si ahora, transcurrida casi una década desde 1972, o, para ser exacto, nueve años más tarde, considero indicado hacer de nuevo una evaluación crítica, se debe en primer lugar al hecho que desde la segunda mitad del año pasado, o sea de 1980, está a disposición una nueva edición del manuscrito de Huarochirí bajo el título de *Rites et traditions de Huarochirí: manuscrit quechua de début du 17e siècle* y, según añade el subtítulo, "texte établi, traduit et commenté par Gérald Taylor", aparecida en la "Série ethnolinguistique amérindienne" de Editions L'Harmattan, París.

Aparte de esta edición quechua-francesa, recientemente publicada, cabe mencionar otros estudios relacionados lingüísticamente con el manuscrito a más de una serie de trabajos de diversa índole<sup>11</sup> que documentan el creciente interés en esta fuente desde el punto de vista etnográfico así como etnohistórico.

Volviendo al primer grupo de estudios mencionados, o sea los relacionados con la versión original en quechua, respetando un orden cronológico, cabe citar:

10 Urioste, George L. *Chay Simire Caymi. The Language of the Manuscript of Huarochiri*. Ithaca 1973 (Latin American Studies Program Dissertation Series No. 79, Cornell University).

El objetivo de la tesis doctoral de Urioste —accesible desde hace unos dos años aproximadamente— consiste en presentar un análisis descriptivo del lenguaje del manuscrito de Huarochirí, basado en el modelo tagmémico modificado de Donald F. Solá<sup>12</sup>. Los ejemplos sacados del texto quechua son incluidos en una versión paleográfica original junto con otra "refonologizada" debido a la hipótesis sostenida por Urioste (1973: 12) de que "the underlying language of the manuscript belonged to the Cuzco group" y que los criterios aplicados al respecto ponen de manifiesto "a dialect that differs only slightly from modern Cuzco Quechua". Volveré a hacer referencia a este particular más adelante en relación con la cuestión de la proveniencia del manuscrito y de su autor.

11 Custred 1978, Espinoza Soriano 1971, Ortiz Rescaniere 1973, 1980, Pease 1968-69, Rostworowski de Diez Canseco 1978, Silva Santisteban 1978, Wipf 1980, Zuidema 1976, 1977.

12 "Quechua Language Handbook", Washington: Center for Applied Linguistics, 1973

2º Trimbom, Hermann "Beitrage zum Vorgang der Hispanisierung des Ketschua" (= Aportes al proceso de hispanización del quechua). En: *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*, 34: 401 - 406, Berlín 1975

En este, hasta ahora último trabajo de Trimbom en relación con el manuscrito de Huarochiri<sup>13</sup> el autor pasa revista a los términos españoles intercalados en el texto quechua y los agrupa de acuerdo con su pertenencia a determinadas categorías a fin de demostrar la temprana recepción de lo que llama "extranjerismos", es decir términos que tienen sus equivalencias en quechua, ilustrando de esta manera el fenómeno que ha sido denominado "quchuañol" por Andrés Alencastre, originado en el período de la conquista española y duradero hasta la actualidad (Trimbom 1975: 403 - 404).

3º Taylor, Gérald "Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri". En: *Journal de la Société des Américanistes*, LXIII: 231-244, París 1974-76

que como publicación preliminar a la edición completa de 1980 abarca tres capítulos, al cual se hará referencia más adelante; y, finalmente,

4º Mettmann, Walter "Ausgaben und Übersetzungen der 'Mythen aus Huarochiri' von Francisco de Avila". En: *Ibero-Amerikanisches Archiv*, NF 6/1: 79-87, Berlín 1980

Este artículo del romanista alemán de la Universidad de Münster es, según el resumen en castellano que lo acompaña, una "comparación, a base de un trozo escogido [ es decir del capítulo 1º], de las tres ediciones y cuatro traducciones de los 'Mitos de Huarochiri' publicadas hasta ahora (Trimbom, Galante, Arguedas, Lara)". El autor llega a la conclusión de que "las de Trimbom y Galante tienen cada una, al lado de evidentes desperfectos, grandes méritos. La edición y traducción menos satisfactoria es la de José María Arguedas" (Mettmann 1980: 87)<sup>14</sup>.

Debido a que el estudio comparativo de Mettmann, limitado al capítulo 1º, cuya publicación coincidió con la de la cuarta edición completa de la que

13 Para los que anteceden a la edición de 1967 véase Trimbom 1967: 2.

14 No ha aparecido un análisis lingüístico por parte de Alfredo Torero, anunciado hace mucho por Murra (1962: 206; 1970: 444), ni una adaptación del manuscrito al dialecto cuzqueño por J. Urioste con el fin de ofrecerlo en forma de edición popular tomando en cuenta la extensión regional y numérica de este dialecto así como el hecho de que Avila era oriundo del Cuzco (Comunicación personal de J. Murra de 1971). A raíz de un trabajo de R.T. Zuidema en *Allpanchis*, Cuzco 1976, Taylor (1980: 17) alude "à une traduction du manuscrit, oeuvre d'un Bolivien J. Urioste, apparemment encore inédit".

Las copias fotostáticas de la versión paleográfica de los capítulos 2 y 8 y la traducción al castellano del capítulo 2, que J. Murra me había facilitado amablemente en 1972, muestran que para la proyectada edición Urioste había consultado tanto las ya presentadas por parte de Arguedas y por Trimbom así como el manuscrito original recurriendo a la vez a la transcripción publicada por Galante en 1942.



disponemos hasta ahora, incluyendo la de Galante que sin embargo no contiene los dos suplementos, no la ha podido tomar en cuenta, me he permitido ampliarlo en base de la versión paleográfica y la traducción al francés tal como Taylor (1980: 26-29) acaba de presentarlas en la edición de París (véase apéndice).

A continuación los números 1-17 seguidos de ) se refieren a la numeración del texto del capítulo 10<sup>15</sup>

A fin de evaluar tanto la transcripción como la traducción de Taylor en cuanto a sus méritos y desperfectos, a continuación, me limito casi exclusivamente a la edición de Trimborn, la única que hasta ahora merece ser tomada en consideración como patrón para fines de comparación.

Partiendo del trozo escogido del capítulo 10., prácticamente suficiente para señalar algunos de los rasgos positivos y negativos de la nueva edición, o por lo menos discutibles en mi opinión, haré también referencia a otros capítulos revisados por mí nuevamente, o sea, a más de la introducción, los capítulos 2 y 8 así como los dos suplementos.

En cuanto a la presentación, que lo expuesto en el apéndice no refleja, cabe indicar que Taylor sólo inserta los títulos de capítulos en su lugar debido cuando se trata de títulos en quechua, mientras que los en español o parcialmente en español los menciona al pie de página como "surajouté"<sup>16</sup>, aunque en el manuscrito no aparecen como añadidos sino formando parte del texto seguido.

Al igual que en el caso de la edición de Lima el texto quechua es reproducido en la página izquierda, la traducción en la derecha, sin embargo, sin procurar una correspondencia exacta ni entre párrafos ni entre páginas; v. g. en p. 35 la traducción se adelanta al texto quechua en p. 34. Esta, o sea p. 34, ostenta como último número de notas (20); al pie de página, sin embargo, se explican no sólo las notas (19) y (20) pertenecientes a la misma sino otras hasta (24), que en rigor corresponden a la página 36, y esto aunque no faltaba espacio en esta última.

En este, como en otros casos, paralelizando por lo menos el contenido de páginas se hubiera ahorrado al estudioso de esta edición la molestia de tener que hojear con frecuencia para poder seguir la lectura comparativa del texto quechua con su traducción al francés y las notas correspondientes. Por lo que a oraciones o párrafos se refiere, tampoco se ha procurado una paralelización.

15 Con las mayúsculas T, G, A, L Mettmann abrevia los apellidos Trimborn, Galante, Arguedas y Lara; para el de Taylor empleo Ta. Las notas al pie de página que he considerado necesario añadir están marcadas por letras minúsculas debido a que Mettmann utiliza números para indicar la subdivisión del texto quechua.

16 A más del capítulo 1 (p. 26), capítulo 2 (p.30), capítulo 5 (p.42), capítulo 17 (p. 120), capítulo 18 (p.124), capítulo 19 (p.128), etc.

Arguedas reproduce el texto sin punto y coma, pero subdivide los capítulos en párrafos, a veces relativamente largos, cuando le parece indicado y de acuerdo con ello la traducción al castellano, sin que esto, en la mayoría de los casos, correspondiera a la subdivisión del manuscrito en párrafos.

Taylor (1980: 21-22) subdivide el texto quechua detalladamente. A pesar de pocas posibilidades "pour indiquer notre propre division du texte nous sommes donc limités à l'emploi de symboles minimaux, en nous servant surtout de la barre oblique. Un barre oblique (/), indique une interruption du récit, une proposition embriquée au début d'un discours direct lorsque celui-ci n'est pas incorporé à la structure habituelle de l'énoncé simple. On peut comparer son emploi ici à ceux des deux-points, des points de suspension ou à celui du tiret qui interrompt le discours, en français. Deux barres obliques (//) indiquent que deux énoncés formels sont liés para une unité de sens ou par la structura globale du récit. C'est le cas des énoncés se trouvant à l'intérieur d'un discours direct. Ce syobol est á peu près l'équivalent du point-et-virgule Trois barres obliques (///) indiquent la conclusion de'un énoncé et quatre (////) la fin d'un paragraphe."

De acuerdo con el método de las barras oblicuas adoptado por Taylor, el capítulo 1º, correspondiente al manuscrito, consta de un solo párrafo marcado como tal por cuatro barras oblicuas a más de otras subdivisiones que, según el criterio que aplica, señala mediante una, dos o tres barras oblicuas respectivamente. La versión francesa del capítulo 1º, en cambio, ostenta seis párrafos. Según mis experiencias, resulta sumamente molesto, por no decir difícil al lector de la traducción acertar con el pasaje o la oración correspondiente en quechua tanto más cuanto que la traducción no siempre se atiene fielmente al original quechua como vamos a demostrar más adelante.

Trimborn, en la edición de Berlín, presenta la versión paleográfica del manuscrito y la traducción correspondiente en dos columnas paralelas, subdividida por oraciones en forma de párrafos cortos de modo que el lector puede pasar fácilmente de la una a la otra y así seguir el paso de la traducción, así como localizar sin mayor dificultad determinados pasajes.

Tomando en consideración la versión paleográfica de Taylor en general hay que destacar que los errores son relativamente escasos y de menor categoría, y esto aunque la hizo en base de las copias del manuscrito incluidas en la edición de Galante y del facsímil de los dos suplementos que contiene la edición en Lima (Taylor 1980: 17,233 v. g. omite el sufijo reportativo - en 2) y 4) del capítulo 1º, 'o' en 13), a veces también una palabra entera (p. 216) o añade una letra que el manuscrito no contiene, escribiendo "hinantin" en lugar de 'hinatin' como en 13). En cambio suple faltas parecidas en la transcripción presentada por Trimborn, quien v.g. escribe "vichuspa" en lugar de 'vischuspa' o "callaris-

pacpas” en lugar de ‘callarijpacpas’ en 15).

En general se puede afirmar que la transcripción de Taylor se puede equiparar a la de Trimbom y hay que celebrar que entre las dos, consultando el manuscrito en casos de duda, en la mayoría de las veces se puede llegar a una versión exacta del original. Además cabe destacar que en cuanto a los suplementos es la segunda versión paleográfica que se presenta. La de Taylor corrige una serie de erratas y errores que, en el caso de los suplementos, contiene la de Trimbom, pero en cambio produce alguno que otro nuevo<sup>17</sup>.

Estorba, sin embargo, la versión paleográfica el que se haya intercalado “rayé: . . .”, a fin de indicar pasajes borrados en el texto, lo que Trimbom incluye simplemente entre paréntesis agudos. Tampoco se ha observado siempre la desde luego a veces exagerada escrupulosidad de Trimbom en cuanto a correcciones, letras o sílabas ilegibles así como manchas, v.g. en el caso de 5) “causarimpuc carca” o en el de la) “pisconcunaca”.

Prescindo de más detalles, como por ejemplo del empleo de comillas para indicar pasajes en estilo directo, de las que carece el manuscrito, así como de un punto por encima de renglón; lo cual en casos como “lliqui lliquesapa” o “huaca uillcacunacta” parece justificado a fin de facilitar la lectura, pero que en otros como “amauta cayni:pi” o “tau’chaque” considero supérfluo —detalles que, desde luego, no merman el valor de la transcripción— (Taylor 1980: 30, 32).

La diferencia principal entre la versión paleográfica de Trimbom y la suya la ve Taylor (1980: 21) “dans le rétablissement des mots et des énoncés”. Cabe citar al respecto dos ejemplos del capítulo 1<sup>o</sup>. La oración 13) la divide Taylor en dos, marcando el final de la primera con tres barras oblicuas después de “. . . sutioc carca” [‘casca’, según el manuscrito]. En el caso de las oraciones 10) y 11) Taylor da por terminada la primera con “. . . quellosapa pucasapa”, enlazando “chay runas” como él lo lee, que desde luego aparece claramente en la forma de “chaycunas” en el manuscrito, como sujeto de la oración siguiente.

Para lo que llama “le rétablissement . . . des énoncés” Taylor (1980: 21) se basa en el hecho de que “des mots-clés portent généralement des suffixes modaux (les ‘morphèmes de témoignage’: certitude, citation et hypothèse). Ceux-ci se trouvent au début des énoncés et constituent des éléments de liaison entre un énoncé et un autre. En théorie, les marques de modalité n’apparaissent qu’une seule fois dans un énoncé et s’excluent mutuellement”. Teóricamente sí, pero, dado que se trata de un texto de estilo oral a lo largo de los 31 capítulos, probablemente apuntado al dictado o relato de informantes, cabe tomar en

17 Taylor (1980: 21) admite que la où le document fac - similé dont nous nous servions se révélait presque illisible et posait des problèmes d’interprétations, nous avons consulté la versión de Trimbom de 1967 qui, du point de vue paléographique, est excellente. Les références à Trimbom sont indiquées par les initiales: Tr.”.

cuenta excepciones a esta regla gramatical. Es del todo probable que, como se suele hacerlo al narrar ciertos episodios, el informante del capítulo 1º haya vuelto a recoger el tema de la oración para destacarlo añadiendo “chaycunas” al final. Por lo demás me parece del todo improbable el que el informante se hubiera referido con “chay runas” a Huallallo Carhicho, al que siempre se alude con el término de “huaca”.

Hay más ejemplos al respecto, o sea al “*établissement des énoncés*”, en los capítulos que he revisado (v.g. cap. 2: Trimborn 1967: 23-24 / Taylor 1980: 32). Habría que comparar las dos ediciones en su totalidad en relación con este particular. Desde luego, en mi opinión, la edición de Taylor es sugerente en este aspecto.

Por lo que a la traducción se refiere, debo confesar que cuando después de haber presentado mi ponencia antes mencionada en el Congreso de Roma en 1972, Bernard Pottier anunció que se estaba preparando una nueva edición en París, había partido del supuesto de que se la hiciera en castellano.

Antes de referirme a algunas características de la traducción al francés de Taylor me parece indicado precisar mi punto de vista al respecto. Una traducción —si no es versión en mayor o menor grado— tiene que atenerse lo más cercanamente posible al original respetando en un máximo detalles y peculiaridades estilísticas y estructurales, sin que resulte pesada su lectura, o incluso incomprendible. Considero el cumplimiento de este requisito tanto más fundamental en el caso de un idioma que, como el quechua, no es familiar a la mayoría de los que lean o consulten una edición como la presente, pero que deban confiar en que la traducción sea fiel reflejo del texto original, incluso para poder citarla si se diera el caso. La traducción de Taylor, con frecuencia más bien versión o paráfrasis que traducción, no satisface esta exigencia, y esto a pesar de que en algunos casos acierta más que Trimborn en cuanto al contenido del original, v.g. en el caso de los suplementos<sup>18</sup>. No me refiero a la subdivisión por oraciones ni a transcripciones discrepantes que puedan originar una traducción igualmente

18 v.g. no acierta ni Trimborn (1967: 188) con la transcripción “tiaman” ni Taylor (1980: 218) con “tiascan” en el caso de “ynaspam chay curiri paypa tianan”, según el original quechua. En cuanto a traducciones —“.. vnanchascaman chayaspa yscaynin cosantin huarshintin tiac carcan ancha alli yupaychasca” - la de Trimborn (1967: 188) no es correcta cuando dice: “So pflegten auch die Qori, wenn sie an ihrem bezeichneten Sitz ankamen, mit ihren beiden Eltern, einschliesslich der Frau, zu sitzen, hochgeehrt”. Taylor (1980: 219) traduce: “Quand les curi arrivaient à l'endroit préparé pour les accueillir, tous les deux et le mari et la femme, y demeuraient entourés de tous les honneurs”. Evidentemente Trimborn se equivoca cuando traduce “cay curi yuric runactaca huañuyin rantim yurin ñispas runacuna ñircancu” por “(Denn) bezüglich der als Qori Geborenen glaubten die Leute, dass ihre Geburt ihren Tod mit sich brächte” (p. 189); Taylor, en cambio, traduce: “On racontait à propos de ceux qui naissaient sous la forme de ‘curi’ que leur naissance remplace une mort.” (p. 219-221).

discrepante como muestra el ejemplo antes mencionado. Tampoco quiero insistir en que a esta omisión se refiere, Taylor, en un manuscrito sobre "Additions et corrections a la traduction française du manuscrit quechua" por aparecer pronto en el "Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines", la corrige junto con una explicación respecto al trasfondo semántico de una serie de términos que contiene<sup>19</sup>.

- 1) dice "huc huaca", lo cual se traduce por "des huacas";
- 6) "micuyninri" es traducido por "les graines"; Mettmann (1980: 87), en su evaluación crítica de las ediciones anteriores a Taylor, da preferencia a "sementera" o "cosa sembrada" en lugar de "Nahrung" [= alimentación] en la traducción de Trimbom. "micuy", desde luego, no se limita a granos en general.
- 12) "chay atiscancunacta" es traducido por "leurs luttes", o sea en plural, aunque el término quechua expresa claramente que se trata de un solo actor, es decir Pariacaca; "atiscancuna" antes que a "luttes" o "luchas" corresponde a "victorias", al igual que "atircan" es traducido por Taylor por "... ceux-ci furent vaincus".
- 14) "Caytam runacuna ña muchaspapas Coniraya ... ñispa" es traducido libremente por "... quand les hommes adoraient celui-ci, ils lui adressaient la prière suivante: O Cuniraya ...";
- 15) "... cayta yuyachiuai amutachiuay" es traducido por "Rappelle-moi cette tâche, rends-moi habile" aunque el equivalente para "tâche" no figura en el texto quechua.

En cuanto a la cláusula dependiente "... mana viracuchactaca ricuspatac" Taylor la traduce análogamente a Arguedas y Lara "sans même voir Huirachocha". Mettmann (1980: 87), y coincide con él, dado el empleo (véase también el párrafo introductorio del manuscrito de Huarochiri), se expresa a favor de Trimbom y Galante que lo interpretan como "hombre blanco", o sea europeo, tanto más cuanto que en la llamada "paráfrasis se puede leer "...hasta que vinieron los españoles".

Un desperfecto esencial de la traducción de Taylor, según mi parecer y ya no restringiéndome al capítulo 1<sup>o</sup> que no contiene los ejemplos correspondientes, es que no reproduce consecuentemente uno de los rasgos típicos del quechua, es decir el estilo directo y la falta del indirecto. A fin de demostrarlo se presta el capítulo 2. Taylor (1980: 30-31), aunque marcando el estilo directo por comillas en la versión paleográfica del texto quechua, no lo traduce así en la mayoría de las veces, v.g. "huaccha husaçapa' ñispas cayarcán" = "... le traitaient de mendiant pouilleux". Trimbom (1967: 22), que no emplea

19 Agradezco al colega Gerald Taylor el envío de este manuscrito (10 de junio de 1981).

comillas, traduce “puñosac ñispa manapayarcan” “... auch immer in dem Gedanken, (mit ihr) zu schlafen Zuneigung fassten”, mientras que Taylor (1980: 31), menos explícito de acuerdo con el texto, se limita a “désiraient faire l’amour avec elle”. Mientras que Trimbom (1967: 23) traduce “pip churinh cayca ñispa” con “... soll sie sich gefragt haben ‘wessen Sohn ist der hier?’”, Taylor (1980: 33) lo vierte en “... en se demandant quel pouvait en être le père”; “... camcho camcho ñispas sapanpi taporca(n)”, en traducción alemana: “‘Du? (oder) Du?’ soll sie bei jedem gefragt haben”, sale menos enfático en la de Taylor: “‘Etait -ce toi?’ demanda - t -elle à chacun”; y lo mismo con “chauri manatac pillapas ñocapmi nircancho”, según Trimbom “(doch) nicht einer antwortete dann ‘von mir’”, en contraposición a “Mais personne ne reconnut l’enfant”.

El encuentro de Cuniraya con toda una serie de animales cuando está persiguiendo a Cahuillaca sólo en parte es reflejado por medio de diálogos directos, v.g. con el puma, el atoc, el huaman, los loritos etc. restando así del relato cierto sabor.

El general la nueva edición de París refleja lo que Taylor (Ms 1981: 1) escribe en la introducción a “Additions et corrections à la traduction française du manuscrit quechua” que me ha facilitado en manuscrito como antes he mencionado. Dice: “Au cours de douze années écoulés entre nos premières tentatives de traduction et la publication du manuscrit en 1980, au fur et à mesure que notre connaissance des anciens documents et du dialecte de Huarochirí, maintenant éteint s’améliorait, nous avons changé plusieurs fois d’orientation et de méthodes de présentation. Dans la préparation du texte pour la publication, nous avons essayé de réviser aussi soigneusement que possible les correspondances entre l’original quechua et la traduction française. L’examen des deux textes publiés en vis-à-vis a révélée cependant des erreurs et des omissions résultant souvent de corrections hâtives de dernier moment. Parfois la traduction française n’a pas suivi le nouveau découpage du texte quechua. En général, nous avons modifié les interprétations approximatives de notre première version selon des critères sémantiques développés plus tard. Malheureusement, dans le texte définitif proposé pour la publication, certains de ces passages qui auraient dû être corrigés en prenant en considération ces modifications sont passés inaperçus.”

Al final de mi artículo me referiré a la introducción de criterios semánticos y en lo que resulta su aplicación en la traducción del texto quechua sobre Huarochirí.

Por lo que a la llamada paráfrasis, ms B, o, abreviando el título dado por Avila mismo de “Tratado y Relación de los falsos dioses...” —consiste en siete capítulos más del título del 8<sup>o</sup>— fechado en 1608 se refiere, Taylor (1980: 6-7)

opina que esta obra de Avila “. . . qui est surtout un commentaire raisonné des données fournies par ses informateurs, se heurte à des obstacles tels que les divergences chronologiques dans les récits. Alors, vraisemblablement, n’ayant plus le temps de s’en occuper lui-même, el demande á l’un ou á plusieurs de ses assistants ladinos de lui rédiger un texte en quechua dont il allait se servir, plus tard, comme source de renseignements pour l’estirpation de l’idolátrie. Par la suite, Avila abandonne tout pensée de rédiger son Traité. Les événements se précipitent et, bientôt, promu ‘juge-enquêteur de l’ idolátrie’, il n’aura plus besoin de l’appui d’un document érudit et littéraire pour consolider son autorité”. Vale decir, que, según el parecer del Taylor, el llamado “Tratado . . . de los falsos dioses” o paráfrasis fue apuntado antes de emprender la redacción del texto quechua, o incluso dando origen a la misma.

Para Duviols (1966: 236-237) no hay duda de que “el ms B [es] una traducción libre e incompleta del ms A [o sea del manuscrito quechua] hecha por Francisco de Avila”. Refiriéndose a las correspondencias de los capítulos entre ambas señaladas por Trimbom ya en 1939 (pp. 11-12) indica —y según mi parecer es justificado suponerlo— que el “Tratado . . . de los falsos dioses” “fue redactado en 1608, es decir el año en que Avila decidió, por uno u otro motivo, dedicarse a la lucha extirpadora, pero cuando todavía no podía contar con el respaldo de las autoridades eclesiásticas, ni mucho menos. . . Habiendo conseguido en 1609 la aprobación y el apoyo incondicional del arzobispo y del virrey, borrados ya los malos recuerdos de su propio proceso, Avila pudo entregarse enteramente a la lucha y olvidar en sus cartapacios este trabajo inconcluso”.

Taylor (1980: 7), sin embargo, como pone de manifiesto el pasaje citado más arriba, formula una hipótesis diametralmente opuesta subrayando que “apparentement, jusqu’ a présent on n’ a jamais douté de ce que le Tratado’ d’ Avila soit une traduction ou au moins une paraphrase élaborée du texte quechua”. A continuación, paliando al parecer tal punto de vista tan extremo, admite como posible “que le texte quechua ait existé avant qu’Avila ne rédige son ‘Tratado’, et alors ce même texte quechua n’aurait constitué qu’une des sources de renseignement dont se servait Avila pour décrire les croyances locales”.

No obstante, en relación con la posible fecha de redacción del manuscrito quechua, que siempre se había calculado tomando como punto de referencia el año de 1608 que ostenta el “Tratado . . . de los falsos dioses” Taylor (1980: 8) vuelve a precisar su opinión al respecto diciendo “. . . la composition du manuscrit quechua est, comme nous le croyons, postérieure á celle du Tratado d’Avila (1608)”; y, una vez más, “en conclusion, même si nous ne pouvons pas prouver avec certitude que la rédaction du texte quechua est postérieure á 1608, nous n’hésitons pas á affirmer que le ‘Tratado’ d’Avila n’est pas la traduction”.

Cabe recordar que debido a que no es traducción fiel del texto quechua

Trimborn (1967: 8), a fin de destacar esta peculiaridad ya de antemano, la denomina “paráfrasis”.

Los indicios que, según Taylor (1980: 7), evidencian que Avila no hubiese tenido conocimiento del texto quechua, no son del todo convincentes<sup>20</sup>.

A raíz de esta hipótesis de Taylor, realmente nueva hasta ahora he comparado con mucha escrupulosidad el “Tratado . . . sobre los falsos dioses” en base de la versión paleográfica que se encuentra incluida en la edición de Lima (Arguedas 1966: 199-217) con los primeros capítulos del texto quechua. Antes que divergencias, a excepción de las que Taylor menciona en relación con el orden de los capítulos 3 y 4 y la subdivisión del capítulo 6 en dos, o sea 6 y 7, de modo que el título del capítulo 8 de la paráfrasis corresponde al del capítulo 7 del manuscrito quechua, destacadas ya por Trimborn (1967: 9), he encontrado más bien correspondencias tan estrechas de manera que, en mi opinión, no hay otra conclusión que la de que el “Tratado . . . sobre los falsos dioses” fue redactado por su autor valiéndose del manuscrito quechua como fuente.

Para comprobarlo se presta ante todo el capítulo 2 que, entre otras, reproduce fielmente y sin alteración el relato sobre los distintos animales con los que Cuniraya se topa y sus diálogos con ellos en estilo directo, a veces sin dejar escapar detalle; por ejemplo en el caso del halcón que, según se le pronostica, en lo sucesivo debe comer ante todo el “quenti”, es decir el picaflor, a lo cual, dado el círculo de lectores al que iba destinado este “Tratado”, Avila añadió explicaciones al igual que en otro contexto, v.g. en la descripción de como debería aderezarse el pellejo del puma para ostentarlo en las fiestas, o que una “antara” hay que imaginarla como “flauta hecha de muchas” (Arguedas 1966: 203, 211), y otras más. Como indicios a favor de que el “Tratado . . . de los falsos dioses” fue redactado en base del manuscrito quechua cabe señalar también los comentarios que siguen v.g. a los capítulos 2 y 4 (Arguedas 1967: 205, 207-208) con referencia a observaciones y experiencias por parte del autor.

También el hecho de que en algunos casos la versión española resulte más explícita que el texto quechua lo considero como otro indicio contrario a la hipótesis de Taylor. Es bien conocido que informantes quechuas, al narrar deter-

20 Menciona a favor de su hipótesis que “. . . les doutes qu’il exprime au début du 4<sup>o</sup> chapitre à propos de la relation chronologique entre l’éclipse du soleil et le déluge sont déjà résolus dans le manuscrit quechua. Les chapitres 6 et 7 de son texte correspondent au seul chapitre 7 [sic] du manuscrit quechua; d’ailleurs, de son chapitre 8 —dont le contenu général devait correspondre à celui du chap. 7 du manuscrit quechua— une variété des sources sont indiquées: ‘des relations’ et, en outre, un enquête judiciaire. . .”. Respecto a este último cabe decir que Taylor, al parecer, sobre interpreta las palabras de Avila “. . . lo cual me consta no sólo de relaciones sino también de averiguación judicial que cerca de ello dicen” (Arguedas 1966: 217).



minados episodios pertenecientes al conjunto de tradiciones orales, con frecuencia parten del supuesto de que el interlocutor o tiene conocimientos previos o suficientes imaginación para ciertos detalles a los que no se hace referencia explícitamente. En este sentido considero como explicación adicional por parte de Avila cuando, al relatar la escena de Cuniraya con las dos hijas de Urpayhuachac "... mozas y hermosas, a quien tenía en guarda una gran culebra, porque su madre estaba de allí ausente en el mar. ..." la mayor de las cuales logró seducir, añade "... no curando de la culebra, porque con su saber la hizo estar queda" (Arguedas 1966: 204), lo cual se sobreentiende en el texto quechua. Otro tanto cabe afirmar respecto al encuentro entre Cuniraya y Urpayhuachac descrito con más detalles, pero que no obstante coincide con el texto quechua en que ésta trata en tono familiar de "Coni" o "Cuni" respectivamente al primero. Además, después de referirse a cómo Cuniraya consigue escaparse de la venganza de la madre de las dos mozas, el capítulo termina con las palabras "... anduvo mucho tiempo haciendo burlas y tretas a los pueblos como a indios particulares", lo cual tiene su correspondencia exacta en el texto quechua "... ancha hunay puricorcan ancha añca liactacunacta runactapas lllalachispa"<sup>21</sup>.

El que en el "Tratado ... de los falsos dioses" el capítulo 4 del texto quechua que trata de "un eclipse del sol" o "ponchao huañuscanta" preceda al capítulo 3 "de un diluvio", en mi opinión tampoco es indicio convincente a favor de lo que Taylor sugiere. Al empezar el capítulo 3 de la paráfrasis, Avila señala al lector las dificultades con que se ve enfrentado diciendo que "en toda esta historia y fábulas no he podido averiguar el orden y sucesión de ellas, cual fue primero y cual después, porque todas son cosas antiquísimas, mas podrá ser que cuando esto se vuelva a escribir, lo tenga sabido o a lo menos lo más verosímil" Comienza el siguiente sobre el diluvio justificando que "necesario es volver el paso atrás en este capítulo o que este sea el 3º y el precedente el cuarto. Porque lo que se ha de referir ahora, los propios indios dicen que es más antiguo que el eclipse dicho" (Arguedas 1966: 206).

Tal vez el orden cambiado —y esto lo formulo como mera hipótesis— se debe a que Avila, en un principio, no hubiese intentado incluir el relato sobre el diluvio en su "Tratado ... de los falsos dioses" o que no le hubiera atribuido gran importancia para los fines de lo que se había propuesto redactar, para luego cambiar de opinión o hacerlo quizás a instancias de su informante o sus informantes. En su comentario personal a este capítulo señala "que, según la más cierta y verdadera opinión, antes del diluvio universal en esta tierra no hubo ni

21 Arguedas 1966: 205, Trimborn 1967: 29. Taylor (1980: 37), dando un significado más amplio al término "llacta", traduce "... il erra dans les alentours jouant des tours à beaucoup des 'huacas locales et à beaucoup de' hommes".

pudo haber gente, porque siendo como es tan cierto que todos proceden y tienen su principio de nuestro padre Adán y que, a lo menos en aquella edad primera del mundo, desde Adán y Noé no pudo ser, extenderse ni propagarse tanto el linaje humano que llegase a este nuevo mundo, ni que, cuando el diluvio universal, había por el consiguiente gente en esta tierra ¿cómo puede ser que estos indios tuviesen noticia alguna del diluvio, como parece que lo es lo que se acaba de referir?” Consta para Avila, de acuerdo con la visión del mundo de su época basada en la biblia, “. . .que cierto es que en esta tierra no hubo gente hasta muchos días y aun años después del diluvio. Pues fue necesario que, de la que se salvó en el arca, se propagase hasta aquí y (dejando ahora aquella tan dudosa cuestión del origen cierto de estos indios para otro tiempo (si Dios quisiere darlo) siendo también cierto que los progenitores de estos indios después del diluvio no pudieron referir las novelas e invenciones dichas a sus hijos: síguese que el Demonio, que tan Señor ha sido de estos, lo contó y embustó, y les hizo creer todo lo dicho. . .” (Arguedas 1967: 207, 208).

Por lo que el capítulo 5 se refiere no se puede menos de hacer constar la concordancia entre el “Tratado . . . de los falsos dioses” y el texto quechua. Como pruebas de que el autor del primero, o sea Avila, debe haber tenido a mano el manuscrito quechua cabe hacer referencia a dos detalles. Después del relato del zorro de arriba, el del de abajo empieza diciendo: “huc huarmin aton apo villcap churinmi hullomanta ñahca huañun ñispa” = “lo que hay es que una moza muy hermosa, hija de un cacique muy principal está muriendo por tener parte y coito con varón”<sup>22</sup>. Ahí se lo interrumpe con las siguientes palabras entre paréntesis tanto en el “Tratado . . . de los falsos dioses” como en el manuscrito quechua: “ésta es otra larga historia de quien se dirá abajo y así volvamos a lo que hizo el Huathiacuri” =cay simin canan ancha ahca chay huami alliyascancama chaytaca quepampiracmi quillcason cananri ñaupacman cutison” (Arguedas 1966: 209-210, Trimbom 1967: 32-33).

Además cabe señalar que tanto el “Tratado . . . de los falsos dioses” como el texto quechua coinciden en una discrepancia dentro de lo expuesto en el capítulo 5. El zorro de arriba informa de que “ha venido una gran culebra y está sobre aquella su hermosa casa para comerlos y, debajo de la piedra de moler, está un sapo de dos cabezas para lo mismo. . .”. El sabio Huathiacuri, después de haber llegado donde vive el enfermo, le dice “y sobre ésta, tu hermosa casa, están dos culebras muy grandes para comerte . . .” y “empezaba a desbaratar aquella hermosa casa que dijimos para la matanza de la culebras y sapo” (Arguedas 1966: 210); en el texto quechua se puede leer “chaymantam cay hochamantta

22 Nota marginal en el manuscrito “huc villcasipas churinme ullomanta huañun”.

*huc machachuyay chay chica sumac huasi saua paycunacta micoc tian*”... “*camta micucry cay chica collanan huasiqne sahuam yscay machachuyay tian*” ...“*chaymantas yscay machachuyayta surcorcan ynaspa huañochirca(n)*” (Trimborn 1967: 34, 36, 37). Creo que no puede haber correspondencia más exacta entre ambos textos.

Finalmente, el que el “Tratado ... de los falsos dioses” divida en dos capítulos, el 6 y el 7, lo que contiene el capítulo 6 del texto quechua<sup>23</sup>, sólo parece lógico a raíz del manuscrito quechua que en un solo capítulo encierra dos acontecimientos completamente distintos, únicamente enlazados por la persona de Pariacaca y su actuación, o sea el castigo al pueblo de Huaquihusa por un lado y por el otro el beneficio hecho a los habitantes de Copara y las relaciones amorosas de este huaca con Choquesuso.

Respecto a la relación entre el “Tratado ... de los falsos dioses” o paráfrasis y el manuscrito quechua, a Taylor (1980: 7, 8-9) le parece proplabe, como dice, “que le ‘Tratado’ d’Avila ait inspiré le rédacteur checa à composer un livre, divisé en chapitres, sur les traditions des Indiens qu’auparavant le manque de connaissance de l’écriture avait vouées à l’oubli . . . Nous ne savons rien sur le rédacteur (ou: les rédacteurs) du manuscrit”. Partiendo, pues, del supuesto de que no es producto del puño de Avila, a raíz del carácter del manuscrito señala con respecto a quien lo pudiese haber redactado que “les nombreuses erreurs d’espagnol que apparaissent dans le texte indiquent que sa connaissance de cette langue était médiocre . . . Sa culture de ‘ladino’ possédant un certain degré d’instruction est notable cependant dans la rédaction même du manuscrit. La maîtrise de l’alphabet latin et du modèle imposé par les Espagnols pour la transcription du Quechua permet à Tomás, ou à que ce soit qui ait rédigé le manuscrit, de transcrire un document sur les croyances religieuses andines au lendemain de la conquête espagnole qui, tout en conservant la beauté et la fraîcheur du style littéraire oral, ne manque pas d’esprit critique en ce qui concerne le comportement des Espagnols, du clergé et des nouveaux Chrétiens”.

Junto con Tomas, cuyo nombre se encuentra apuntado al margen de uno de los folios del manuscrito quechua, Taylor (1980: 5, 9) menciona también a Don Cristóbal Choquecaca, informante principal de Avila<sup>24</sup>.

Para Urioste (1973: 7-10) un documento como lo constituye el texto quechua sobre Huarochirí requiere informantes, escribientes y un editor. Trata de desarrollar paso por paso cómo se ha llegado a la forma del manuscrito tal como nos es conocido. Según él, “it is likely that the informants’ accounts were

23 Taylor (1980: 7) se equivoca cuando dice que los capítulos 6 y 7 del “Tratado” corresponden al capítulo 7 del manuscrito quechua.

24 Le califica de “converti zélé”, que, según informa Avila en un sermón, le reveló el plan de un atentado contra su vida.

first written down by scribes exactly as they had been told. It was the editor's task to organize, select and rewrite the materials to form a unified whole. A clean copy, almost always with thirty - six lines per page, was finally made by the scribe who signed his name as 'Thomas', in folio 91 R" 25.

Según Urioste (1973: 9), "the editor continued reworking the manuscript. This is apparent from superscript corrections and marginal annotations".

La pregunta de si Avila fuese el editor del manuscrito de Huarochirí es decir la persona responsable de su composición aunque no como quien lo escribiera de su propio puño en su forma definitiva, es contestada afirmativamente por Urioste (1973: 10). Señalando que Avila "was very familiar with the local religious practices as well as with Catholicism in general" y que "his command of both Quechua and Spanish is beyond any doubt", llega a afirmar: "That he was the editor of the Quechua text is particularly appealing in the light of the Spanish paraphrase of the Huarochirí oral tradition, which he certainly wrote", y en la que dice explícitamente que las informaciones le fueron facilitadas "por personas fidedignas y que con particular diligencia procuraron la verdad de todo". (Arguedas 1966: 198).

Debido a que no es posible fijar de manera inequívoca "el origen exacto y la composición" (Duviols en: Arguedas 1966: 233) del manuscrito quechua sobre Huarochirí, se manipula con términos como autor, redactor, editor, escribiente, copista, transcriptor. La gama de las hipótesis formuladas al respecto abarca por un extremo la de que es obra de un redactor ladino, desde luego inspirado por Avila (Taylor) y por el otro la de que había sido el mismo Avila quien lo apuntara en base de las informaciones facilitadas a él por los indígenas de su doctrina (Trimborn) incluyendo otras como la de que hubiera intervenido un copista o transcriptor quedando pendiente el problema del papel de Avila como compilador o "editor" de todo, o las de atribuirle como producto suyo los dos textos adicionales o limitar su intervención tan sólo a las acotaciones que ostenta el manuscrito (Duviols en: Arguedas 1966: 233).

Aludiendo a las propias palabras de Avila con que inicia el "Tratado . . . de los falsos dioses" Duviols (en: Arguedas 1966: 233), en el comentario bibliográfico que acompaña la edición de Lima, insiste en que "Avila no es el

- 25 Debo confesar que no entiendo el empleo del término "edited" versus "inedited" por Urioste en relación con el texto quechua sobre Huarochirí. Lo califica de "an edited, annotated collection of informants' accounts, ordered loosely in a continuous narrative text". No obstante, que no se ha procedido a ninguna edición hasta fines de los años 30 y principios de los 40 de nuestro siglo, distingue por lo demás entre "all the thirtyone numbered, and edited, chapters of the document. . . written with reportative validation as a discours feature" y "the two unnumbered, inedited chapters [ Which] have witness validation and show a much less elaborate style than the previous chapters.

a autor del ms A", o sea del texto quechua. Cita al respecto a John Howland Rowe (1960: 425), según el cual "the inca chronicle which begins with the words Runa yn ñiscap machoncuna has been attributed by both scholars who have edited it [quiere decir Trimbom y Galante] to Father Francisco de Avila; it is consequently usually cited under Avila's name. However, nothing is more certain than that Avila is not the author of the inca test. The inca test was written by some literate native of Huarochirí, probably at Avila's request; Avila intended to translate it into Spanish, but never got beyond chapter 8".

De ahí que a raíz de la acotación al margen de F 91 r (capítulo 23) se considere a "Thomas", probablemente un indio cristianizado "ladino y despabilado", como transcriptor, y, al parecer el único que había, o como persona tal vez responsable de la síntesis de las informaciones obtenidas, que de esta manera "ha firmado su obra", no obstante que "las acotaciones en los márgenes", que van escaseando a partir del capítulo 13, pero también las de los textos adicionales o suplementos, son considerados como provenientes "de mano de Avila, como ya lo señaló Jiménez de la Espada (1879: XXXIX)" (Duviols en: Arguedas 1966: 234).

No se puede menos de registrar ciertas contradicciones, cuando, no obstante, lo expuesto, opina "que el conjunto del manuscrito parece ser de un mismo puño" y cuando dice que en contra de la hipótesis de que "Tomás haya sido solamente un copista . . . están algunas notas de su mano, con las cuales completa su propio texto" (Duviols en: Arguedas 1966: 233, 234), sin embargo sin precisar cuáles a más de la ya citada del folio 91 r.

Ya en mi ponencia presentada en Roma en 1972 (Hartmann 1975: 37) había indicado al respecto: "Sin querer negar que pudiera haber intervenido un copista, que incluso hubiera podido llamarse 'Thomas', no podemos aceptar que esa acotación se distinga de las demás, que desde luego son atribuidas al mismo Avila, en el sentido de que equivale a la firma del posible transcriptor". Después de haber revisado nuevamente el manuscrito comparando esta acotación con las demás ya no sostengo este punto de vista. Según todas la apariencias es distinta de las demás acotaciones, pero también del texto. Por lo que a éste se refiere Trimbom ya señala que es idéntica la letra del "Tratado . . . de los falsos dioses", "paráfrasis" o "ms B" con la que está escrito el manuscrito quechua <sup>26</sup>.

Puede haber causado cierta confusión el que Trimbom, en la publicación de 1939, haya titulado el acápite al respecto "Hinsichtlich der gemeinsamen Autorschaft" mientras que a continuación trata de averiguar "die

26 La Dra. Marfa Paul-Mengelberg, miembro del Instituto de Psicología de la Universidad de Bonn y especialista en grafología, después de un primer examen de ambos manuscritos ha confirmado esto. Seguirá analizando esta cuestión, sobre todo en relación con la acotación en el folio 91 r.

Urheberschaft” de Avila en relación con el texto quechua (Trimborn 1939: 13).

Desde luego, Avila no puede ser considerado como autor del ms A, es decir del texto quechua, en el sentido propio de la palabra, a no ser que se le califique como tal a raíz de las iniciativas desarrolladas por él a fin de reunir las narraciones y descripciones, algunas de las cuales pueden haberle sido facilitadas incluso por escrito, tal vez el capítulo que lleva la acotación que antes mencionamos.

En apoyo de la hipótesis de que los textos quechuas no hayan sido recogidos por la pluma de Avila podría señalarse que ha de llamar la atención el que Avila, oriundo del Cuzco, donde, según sus propias palabras, como “muchacho bebiese la Lengua General de los Indios para que quando viniessse a ser su Cura y Párrocho [ de la doctrina de indios de San Damián, en la provincia de Huarochirí], los predicase, y ello me indundió (sic) eficazísimo espíritu de hazerlo con mucho cuydado, desde el año de 1557 hasta el de 608”<sup>27</sup>, no los haya apuntado de acuerdo con una ortografía que refleje las características fonológicas del quechua cuzqueño <sup>28</sup> En los sermones, cuyo primer tomo se publicó en 1646 poco antes de su muerte, Avila reproduce las oclusivas globalizadas, según la explicación que da en la “Prefación al libro de sermones”: “. . . yo e de vsar de dos letras juntas donde conuenga pronunciar con fuerça para dar la significación al vocablo, más o menos”<sup>29</sup>.

A mi entender esta adaptación ortográfica así como que subraya en la misma Prefación “que naciese en el Cuzco” hay que interpretarla en relación con lo que Torero (1970: 251) califica de “desencadenamiento de una intensa campaña tendente al reconocimiento del quechua cuzqueño —ya a la sazón cuzqueño colonial y aymarizado— como el único ‘puro’, ‘auténtico’ y digno de ser cultivado” en la primera mitad del siglo XVII.

Urioste (1973: 10 - 12), en cambio que como ya he señalado más adelante sostiene que el lenguaje subyacente del manuscrito sobre Huarochirí pertenece al grupo cuzqueño, opina que precisamente lo que él califica de *unmistakably Cuzcoan - type dialect of the manuscript*” apoya la hipótesis de que Avila, nacido en el Cuzco, fuese el editor del texto que “he himself worked and reworked into the final form in which it has reached us”.

A fin de demostrar hasta qué grado los dos dialectos, es decir el del manuscrito de Huarochirí y el cuzqueño moderno, difieren el uno de otro, que, a priori en opinión de Urioste (1973: 12-15), es relativamente escaso, enumera las

27 Prefacio p. 62, citaço según Trimborn 1967: 5-6.

28 Un solo indicio al respecto se encuentra en el capítulo 11. En f 77 v una nota marginal explica “colli, sin pronunciación que haga fuerça” (Trimborn 1967: 77).

29 Trimborn 1967: 13: véase a este respecto los ejemplos de transcripción en Dumézil 1957: 90, 92.

diferencias entre ambos, sugiriendo incluso como probable que la comparación no abarque dos dialectos sino dos fases del mismo dialecto en distintos períodos.

La confrontación que presenta, sin embargo, según mis conocimientos de dialectos quechuas, revela claramente las correspondencias existentes entre el manuscrito quechua de Huarochirí y el quechua ayacuchano moderno en lugar del cuzqueño moderno; por ejemplo el empleo de *-m* tras vocal de sufijo asertativo *-mi*, el sufijo para el plural inclusivo de la 1ª persona en la forma de *-ne chik*, el condicional alternativo —llamado por Urioste “comminative modal”— en la forma de *-chwan*, incluso en la única combinación de actor-objeto permitida con estas formas *-wachwan* (= 3-1 pl. incl.; véase Parker 1965: 56), así como el aspecto simultativo de *-p*, que, según Urioste, no tiene equivalente en el cuzqueño moderno. Dadas estas diferencias entre otras en relación con el quechua del Cuzco y las evidentes correspondencias, igualmente entre otras, con el ayacuchano, no se puede aceptar la conclusión a que llega Urioste en cuanto al inventario de fonemas del quechua de Huarochirí, en base de la cual establece una versión refonologizada. Afirma (Urioste: 30) que “in the Huarochirí manuscript stops and the affricate *c* were not represented in their simple, aspirated and glottalized form. The fact that this contrast is not graphically indicated in the text is no proof of its absence, as one can argue from the fact that the velar postvelar contrast was not represented either”.

Coincido en cambio con Taylor (1980: 9) en el sentido de que las tradiciones de Huarochirí están redactadas “dans une variante de la ‘lengua general’ que ressemble, sous beaucoup d’aspects, aux parlers actuels d’Ayacucho, mais qui était en même temps fortement influencée par le lexique de Chinchaysuyo. Une autre influence, celle de’une langue . . . apparentée au Jaqaru, est transparente á plusieurs endroits du texte”<sup>30</sup>.

Trimborn (1967: 12-14), no obstante que señala las desviaciones de lo que él llama “quechua clásico”, vale decir “cuzqueño”, debidas a la influencia del “dialecto del Chinchaysuyo” así como el hecho de que Avila, evidentemente entre 1608 y 1646, o sea entre la redacción del texto quechua sobre Huarochirí y el año en que publicó el primer tomo de sus “sermones”, se hubiese decidido a representar cada fonema de acuerdo con su “propiedad necesaria”, es decir utilizando consonantes dobles para las oclusivas glotalizadas, sugiere la, a su parecer, evidente afiliación con el cuzqueño al adoptar para la traducción y las

30 Véase Rostworowski (1978: 110) que “en cuanto al idioma usado por los Yaayos de Huarochirí” sugiere que “debió ser el ‘Jaqaru’ lengua comprendida entre el grupo de idiomas Aru. La lengua general o sea la quechua”, añade, “no era propia del lugar, y en 1577 entendían mejor la suya que la del Inca” sobre todo las mujeres, refiriéndose a un documento reproducido en Arguedas (1966: 245).

notas la manera de transcripción de acuerdo con las propuestas hechas con motivo del III Congreso Indigenista Interamericano en la Paz en 1954, limitadas desde luego al quechua cuzqueño y al aymara; sin embargo no extiende esta manera de transcripción a los términos antroponímicos.

La transcripción analítica de Galante no es sino una “refonologización” al estilo cuzqueño, introduciendo las glotalizaciones y el contraste velar-postvelar, características del mismo, pero que el manuscrito no contiene (véase Galante 1941: 159-160 “Concordia scripturarum”).

Lo que distingue la traducción de Taylor de las demás disponibles hasta ahora es su enfoque semántico.

Ya en el estudio titulado “Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri” (1974-76), mencionado antes, había tratado de analizar, como dice, “un des concepts les plus fondamentaux de la spiritualité andine: le concept évoqué par la racine ‘cama’” (Taylor 1974-76: 232), que, debido al hecho de que el manuscrito fuese escrito en un dialecto extinto hoy en día, debe identificarse en base de las fuentes accesibles de la época juzgando como poco satisfactoria la interpretación tradicional dada a este y otro términos, v.g. en el caso de cama— la de ‘crear’ (= ‘erschaffen’: Trimborn 1967). Partiendo sobre todo de las explicaciones y aclaraciones por parte de Garcilaso de la Vega de “‘camac’ participio de presente del verbo ‘cama’, que es animar” y de Fray Domingo de Santo Tomás “‘camaquenc, o camaynin o songo = ánima por la qual viuimos”<sup>31</sup> después, como dice (Taylor 1974-76: 232), de haber revisado la traducción a lo largo de siete años, presenta tres capítulos (14, 15 y 29) a fin de ilustrar el uso de la radical cama — en triple sentido, o sea en la forma de camay, camac y camasca respectivamente. El término “camac”, según las fuentes consultadas por él, aparece como “la fuerza que anima” ya que “rien qui existe n’est vraiment inanimé dès qu’il correspond a sa porpre nature”<sup>32</sup>; incluso las huacas son “camac” en mayor o menor grado. Un hombre que goza de ciertas facultades que le han sido transmitidas por una huaca es definido como “camasca”, lo cual corresponde a “hechizero” o “variété de chaman” (Taylor 1974-76: 234, 1980: 111, nota 143).

Respecto a las interpretaciones semánticas tal como Taylor las aplica en relación con cama— y las formas derivadas —interpretaciones que desde luego no

31 Taylor 1974-76: 233; es un error cuando escribe (Taylor 1980: 12): “Le ‘camac’ particulier de chacun est cette ‘âme par laquelle il vit’, selon la définition de Santo Tomas (‘Lexicon, p. 35). Santo Tomás ([1560] 1951: 35, 246 inserta “camaquenc, o camaynin (camaynin) o songo = anima por la qual viuímos”, y (pp. 245, 87) “camac, o yachachic = criador, o hazedor de nuevo de alguna cosa; criar, hazer de nueuo = camani, gui o yachachini, gui”.

32 Taylor 1974-76: 234, 235; interpreta como glosa cristiana “camac o yachachic = criador, o hazedor de nuevo de alguna cosa” (p. 233).



caben dentro del concepto de traducción en el sentido estricto de la palabra y de su realización— se citan dos ejemplos a continuación:

En el capítulo 14 (Taylor 1980: 110-111) correspondiente a “chaysi huaquinin runacuna ‘ñocam Condorpac, camasca cani’ ñispañircancu / huaquinsi ‘ñocam guamanpa camasca cani’ ñircan . . . chaysi chay runa huayanaypac camasca runaca huaquinin camascacunahuan piccha punchaullapa cuitimuypac ricancu” la traducción reza: “Alors, / pami ceux qui se présentaient/ certains dirent qu’ils recevaient leurs pouvoirs du Condor, d’autres qu’ils les recevaient du Faucon. . . . Alors, l’homme que avait reçu ses pouvoirs de l’hirondelle, partit avec les autres ‘camasca’. Ils me devaient pas s’attarder plus de cinq jours.”<sup>33</sup>

En el capítulo siguiente, o sea el 15, (Taylor 1980: 114 - 115) el texto quechua dice: “Cuniraya . . . manas cay pachapi ymallapas carcanchu payracssi orconconactapas sachactapas mayoctapas yma ayca animalconactapas camarcan chacracunactapas runap causancampac /// . . . ‘paytaci pariacacactapas camarcá’ ñispa ‘mana paypa churin captinca allcomancha carca’ nispam Tucoy runacunapas ñincu”; lo cual aparece en la traducción francesa como sigue: “Rien n’existait dans ce monde avant lui. C’est lui [Cuniraya] qui, le premier, anima les montagnes, les arbres, les fleuves, toutes les sortes d’animaux et les champs qui permettraient saux hommes d’assurer leur subsistance. . . et c’est de lui [Cuniraya] que Pariacaca reçoit son pouvoir car, si ce dernier n’avait pas été son fils, ni l’aurait-il pas humilié, lui aussi?”<sup>34</sup>

En el capítulo 14 el término “camasca” o es traducido parafraseándolo “avoir reçu les pouvoirs” ‘haber recibido sus facultades’ o insertándolo en su forma quechua, si bien aclarándolo en una nota al pie de página.

En el capítulo 15 “camarcan” se lo traduce primero por “ánima” aunque el contexto no deja duda alguna de que con este término se hace referencia a uno o varios actos de creación por parte de Cuniraya.

Unos renglones más adelante “camarcá” aparece traducido por “. . . c’est de lui que Pariacaca reçoit son pouvoir . . .” (Taylor 1980: 115), mientras que en la publicación previa de este capítulo (Taylor 1974 - 76: 240) la versión francesa de este pasaje reza “. . . c’est lui qui a donné origine a Pariacaca . . .”

33 Taylor 1980: 111, nota 143 al pie de página: “Ceux qui, élus et inspirés par une puissance animatrice, bénéficient de pouvoirs exceptionnels: variété de ‘chaman’”.

Taylor 1974-76: 238, nota 6: “‘camasca’: quelqu’un à qui un pouvoir sur nature a été transmis; ‘sorcier’ selon les lexiques coloniaux: ‘camasca runa = hechizero’ (Vocabulaire de 1586): ‘otro modo abía de hechizeros . . . los cuales eran como brujos, y tomaban la figura que querían, y iban por el aire en breuísimo tiempo mucho camino y bían lo que pasaba i hablaban con el demonio’ (Murúa, c. 32, pp. 117-118)”.

34 Este último pasaje citado ilustra por los demás el estilo de traducción de Taylor. Reproduce en forma de pregunta lo que el original quechua formuló en condicional seguido del sufijo -cha, enclítico que indica posibilidad o conjetura.

La argumentación en la nota correspondiente<sup>35</sup>, a mi entender, no resulta convincente.

En la edición completa Taylor (1980: 115, nota 146) supone que “est possible que plus d’un demi-siècle après la conquête espagnole, ‘cama-’ avait acquis, au cours de l’acculturation religieuse générale, une partie de son contenu sémantique chrétien de ‘créer’ et que celui-ci était surtout le sens que De Avila ou la personne qui commentait le manuscrit lui attribuait. Cependant, nous continuons à nous servir de la glose ‘animer’ car nous avons affaire ici à l’essence de la pensée mythologique andine”.

La radical cama-, según la opinión de Taylor (1980: 13), sólo después de la conquista por los españoles ha sido asimilada al concepto cristiano de “crear” “Nous ne l’employons jamais dans ce sens dans notre version où nous suivons l’exemple de l’Inca Garcilaso et le traduisons par des dérivés d’ ‘animer’. Dans certains contextes où il serait difficile de rendre compréhensible un dérivé d’animer, nous nous référons à la possession spéciale de ‘pouvoirs’.”<sup>36</sup>

A título de ejemplo cabe citar 3) del capítulo 1<sup>o</sup>. (véase apéndice): “Ña atispas canma runacta yscayllata huachacunampac camarcan”, que, según la versión por parte de Taylor (1980: 27) reza: “La force vitale que celui-ci transmettait aux hommes ne leur permettait de procréer que deux enfants”.

En el caso del término “llacta”, que, generalmente, se traduce por “pueblo” y que a lo largo del tiempo ha perdido su contenido religioso-mítico que solamente se puede restablecer a raíz de las crónicas y del texto mismo sobre Huarochirí, Taylor (1980: 13-14) lo traduce, según el contexto por “huaca local”, “communauté”, “membre de communauté” o “pays”. o, como en 7), en plural por “l’ensemble de ces pays”. Otro tanto cabe indicar respecto a “causa-” que, de acuerdo con sus formas derivadas, aparece como “Tradition”, “coutume”, “pratique”, “culte”, “choses” et “vie” en la traducción al francés (Taylor 1980: 10).

La introducción de correspondencias semánticas como las mencionadas,

35 Taylor 1974 - 76: 240: “Le fait qu’ avant Cuniraya rien n’existait au monde semble confirmer l’association du concept de ‘créer’ à la racine verbale ‘cama’; la tentative de’attribuer à Cuniraya le rôle du Dieu suprême, cependant, semble correspondre aun même besoin de reconnaître une théologie à la chrétienne que nous retrouvons chez Polo et ses imitateurs (à propos de Huirachocha) et qui est combattu par Garcilaso (en faveur de Pachacamac). Nous pouvons remarquer, d’ailleurs, au 14 chapitre, que Cuniraya a bien un père et nous le voyons, au 2<sup>e</sup> chapitre, en train d’enseigner les techniques agricoles et de distribuer aux différents animaux. (déjà existantes) leurs caractéristiques”.

36 Asocia incluso el concepto de “huc yayayuc” relacionado con un grupo ancestral en el párrafo introductorio del manuscrito con este campo semántico, dándole la glosa siguiente “tous animés par le même père”. Añade (1980: 12) que con esto hace referencia “à la fonction de ‘camac’ (puissance animatrice) suprême que Pariacaca remplissait parmi les Checa”.

manipulando varios conceptos a fin de parafrasear las formas derivadas de determinadas radicales quechuas a raíz del contexto, o interpretaciones desarrolladas en base de otras fuentes, desde luego no cabe dentro del concepto de traducción en el sentido estricto de la palabra. Junto con la versión francesa bastante libre tanto por lo que la exactitud lexical como estructural en general se refiere este modo de proceder no resulta en bien de la claridad del texto.

No niego la necesidad y utilidad de interpretaciones semánticas, pero tratándose de una traducción hubiera sido indicado emplear las correspondencias literales al respecto y, al darse el caso, aclarar su supuesto trasfondo semántico o en una nota al pie en cada caso específico o registrarlo en un "glosario" adjunto.

Taylor, tomando como punto de partida la frase "cay hue yayayuc guarocheri ñiscap manchoncuna causascañ" expone las paráfrasis de las que se sirve en relación con estos conceptos y más de los de "cama-" y "lacta" en el "Avant-propos" (1980: 9-16). Por lo demás la edición de París, al parecer a manera de ensayo, contiene un "glossaire" limitado a la definición de cinco términos<sup>37</sup>. Se avisa al estudioso que un "glossaire générale et détaillé" formará parte de un segundo tomo. A este tomo II alude también una nota que acompaña la introducción o "Avant-propos" (Taylor 1980: 9, nota 6; Ballón Aguirre 1980: 207, 209), en la que se explica que, a fin de no demorar más la aparición de la traducción del texto quechua, se ha decidido suprimir los "comentarios" al texto, los cuales se publicarán en otro volumen que incluirá asimismo un estudio sobre el idioma, la aculturación religiosa y la mitología andina comparada.

La edición de París, de un solo tomo hasta ahora, cierra con unas notas suplementarias al texto y a la traducción debido a que "la revision finale du texte et de la traduction ont révélé des details qui sont passé inaperçus lors de la préparation définitive du manuscrit pour la publication" (Taylor 1980: 241-243).

Está por publicarse un artículo "Rites et traditions de Huarochiri Additions et corrections á la traduction française du manuscrit quechua."<sup>38</sup>

En relación con un pasaje del capítulo 1º (Taylor 1980: 27, párrafo 3), o sea 8) y 9) (véase apéndice) la nueva versión debe rezar: "Lorsque [les terres fertiles] étaient surpeuplées, les hommes que menaient une existence très pénibles, [se replièrent sur les hauterus où,] pour faire leurs champs, ils grattaient

37 Taylor 1980: 233-237: "huacasa < huacas (?)", "hillca", "ñamca < ñamoc", "pura", "yañca < yañac (?)".

38 De la carta del colega Taylor fechada 10 de junio de 1981 que acompaña el manuscrito se puede desprender que aparecerá en el "Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos" así como que "una versión más detallada será incluida en la edición ya publicada [sic] por la Editorial l'Harmattan".

et creusaient inlassablement les arêtes et les replats de montagne. Tous ces champs, des petits et des grands, sont encore visible de nos jours sur les hauteurs”<sup>39</sup>.

La acompañia un comentario bastante largo justificando la traducción de “yanca” por “inlassablement”<sup>40</sup> y señalando el campo semántico que abarcan los términos “pata”, “qaqa” y “wayqu”, según observaciones contemporáneas más amplio que las correspondencias españolas tradicionales, o sea “andén”, “peña” y “quebrada”, y por lo demás susceptibles de variación en la distintas hablas locales”<sup>41</sup>.

No obstante mis observaciones críticas a la edición de París preparada por G erald Taylor, sobre todo por lo que al estilo de traducción se refiere, la considero sugerente en más de un aspecto. Plantea ante todo el problema de las equivalencias para determinados términos o conceptos quechuas y de su interpretación poniendo de manifiesto a la vez los límites de la misma, sobre todo, cuando se trata, como en el caso del manuscrito sobre Huarochirí, de un texto antiguo y, además,  nico.

Al cabo de medio siglo más o menos después de la primera publicación por Hermann Trimborn por los años 1939/1941 (1944) es la primera edición a disposición hasta ahora a la que se puede recurrir ante todo por lo que al la versión paleográfica se refiere a la traducción con las reservas formuladas<sup>42</sup> así como para fines comparativos en cuanto a términos o pasajes difíciles de comprender o susceptibles de distintas interpretaciones, es decir casos en los que la traducción de Trimborn no acierta o deja interrogantes, como por ejemplo en los dos suplementos<sup>43</sup>.

Sin embargo, al igual que otras aparecidas anteriormente mientras no se publique el segundo tomo no corresponda tampoco a lo que Mettmann (1980: 85)

39 Taylor ms: 2 explica a continuación el empleo de corchetes como necesario “par la difficulté de traduire convenablement ce passage en français en se basant exclusivement sur le sens littéral du texte. De nombreux autres documents de l’époque décrivent la pénurie, les guerres entre les communautés et l’occupation des terres de haute montagne qui caractérisaient le *purun pacha*”.

40 Que se basa “sur la confrontation des différents contextes où ce terme apparaît dans le manuscrit et où une nuance d’abondance’, de ‘prodigalité’ s’ajoute à celles habituelles de ‘futile, vain, inutile’, en même temps que ‘vulgaire, mensonger”.

41 “On ne peut donc pas les traduire en français par ‘terrasse’, ‘rocher’ ou ‘falaise’ et ‘ravin’ ou ‘vallée’” dice y a ade (Taylor ms: 2): ‘La glose courante de qaqa par exemple dans les communautés de Yauyos ou de Ferre a e est ‘cerro’ et l’on sous-entend le pic isolé d’une ch fne montagnaise mais également n’importe quelle projection rocheuse. Les ruines des anciens centres communautaires de la région de San Damián et de Huarochirí et de Yauyos en général se trouvent très souvent sur les arêtes des montagnes dont les pentes abruptes sont couvertes de terrasse.”

42 A este respecto no coincido con el parecer expresado por Ball n Aguirre (1980: 208-209) en su recens n.

43 Véase nota 18.

califica de "edición ideal", o sea que, a más de un comentario en cuanto al contenido y un análisis lingüístico debería incluir una transcripción tanto diplomática como crítica del texto, una traducción y un glosario lo más completo posible<sup>44</sup>.

Para la década de los años 80 que ha sido iniciada con la edición del manuscrito sobre Huarochirí hecha en París cabe esperar otras más: según se ha llegado a saber, en Varsovia Jan Szemiński está preparando una traducción e igualmente se publicará en los Estados Unidos la edición de la que se ha hecho cargo Jorge Urioste<sup>45</sup>, pero como cabe suponer en versión "refonologizada", es decir que la transcripción reflejará las características fonológicas del quechua cuzqueño de las que el manuscrito quechua, sin embargo, carece.

#### BIBLIOGRAFIA

ARGUEDAS, José María

1966

*Dioses y Hombres de Huarochirí - Narración quechua recogida por Francisco de Avila (¿1598?)* Estudio bibliográfico: Pierre Duviols. Instituto de Estudios Peruanos, serie: Textos Críticos, No 1 Lima. Reedición: México 1975 (Siglo XXI, editores) - No contiene el texto quechua-

BALLON AGUIRRE, Enrique

1980

"Gérald Taylor: Rites et traditions de Huarochirí - manuscrit quechua du début de 17e siècle." París 1980 (Recensión) En: *Lexis*, IV/2, Lima

CUSTRED, Glynn

1978

"The Theme of Social Transformation in Andean Oral Tradition". En: *Amerik nistische Studien - Estudios Americanistas I* (Eds. Roswith Hartmann/Udo Oberem). Collectanea Instituti Anthropos, 20 (Homenaje a Hemann Trimborn) St. Agustin.

DUMEZIL, Georges

1957

"Le Bon Pasteur: Sermon de Francisco Davila aux Indiens du Pérou (1646)". En: *Diogenes*, 20, París

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1971

"Agua y riego en tres ayllus de Huarochirí (Perú), Siglos XV y XVI". En: *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas* (Lima 1970) 3, Lima.

GALANTE, Hippolytus

1942

*Francisci de Avila - De Priscorum Huarochiriensium - Origine et institutis*. Madrid

GONZALES HOLGUIN, Diego

1952

*Vocabulario de la Lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca* (1608); Lima

HARTMANN, Roswith

1975

"En torno a las ediciones más recientes de los textos quechuas recogidos

44 Contrario a lo que Mettmann opina la edición de Galante corresponde a estos requisitos sólo formalmente y en parte.

45 Esta última información la agradezco a Richard Schaedel, University of Austin, Texas, durante su visita a Bonn el 14 de julio de 1981.

- por Francisco de Avila". En: *Acti del XL Congreso Internazionale degli Americanisti* (Roma-Genova 1972) III, Génova
- JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos  
1879 *Tres relaciones de Antigüedades Perunas*. Madrid
- LARA, Jesús  
1960 *Leyendas Quechuas*, Buenos Aires  
1969 *La literatura de los Quechuas* - Ensayo y Antología - La Paz (2a ed.)  
1973 *Mitos, leyendas y cuentos de los quechuas* - Antología - La Paz/Cochabamba
- MARKHAM, Clements R.  
1873 *Narratives of the Rites and Laws of the Incas*. J En: Hakluyt Society, 48, London.
- METTMANN, Walter  
1980 "Ausgaben und Übersetzungen der 'Mythen aus Huarochirí' von Francisco de Avila". En: *Ibero-Amerikanisches Archiv*, N. F. 6/1, Berlín.
- MIDDENDORF, Ernest W.  
1890 *Das Runa-Simi: oder die keshua-Sprache, wie sie gegenwärtig in der Provinz Cuzco gesprochen wird*. Leipzig [Die einheimischen Sprachen Perus, 1]
- MURRA, John V.  
1962 "Anthropology Section". En: *Handbook of Latin American Studies*, 29, Social Sciences. University of Florida Press  
1970 Francisco de Avila (Hermann Trimbom y Antje Kelm)  
*Dioses y Hombres de Huarochirí* (José María Arguedas)  
Recensión en: *American Anthropologist* 72/2, Menasha
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro  
1973 *De Adaneva a Inkarrí* (Una visión indígena del Perú). Lima  
1980 *Huarochirí, 400 años después*. Lima (Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 3)
- PEASE GARCIA YRIGOEYEN, Franklin  
1968-69 "Religión andina en Francisco de Avila". En: *Revista del Museo Nacional*, XXXV, Lima
- ROMERO, Carlos A. y URTEAGA, Horacio H.  
1918 *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, XI, Lima
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María  
1978 "El avance de los Yauyos hacia la costa en tiempos míticos" y "Los Yauyos coloniales y su nexa con el mito". En: *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, Lima (Historia Andina, 7)
- ROWE, John H.  
1960 "The origins of creator worship among the Incas". En: *Culture in History*, New York
- ROWE, William  
1979 *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*. Lima (Cuadernos del Instituto Nacional de Cultura, 3)
- SANTO TOMAS, Fray Domingo de  
1957 *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú* (1560); Lima (Edición facsimilar)
- SILVA SANTISTEBAN, Fernando  
1978 "El tiempo de cinco días en los mitos de Huarochirí". En: *Historia, problema y promesa* (Homenaje a Jorge Basadre), I, Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, Lima
- SPALDING, Karen Williams  
1967 *Indian Rural Society in Colonial Peru: The Example of Huarochirí*. Ph. D. Diss. University of California, Berkeley 1967 (Copyright 1968)

- TAYLOR, Gérald  
1974-76 "Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochirí".  
En: *Journal de la Société des Américanistes*, LXIII, Paris 1974 - 76
- 1980 *Rites et traditions de Huarochirí: manuscrit quechua de début du 17  
ème siècle*, Paris (Série ethonolingüistique amérindienne)
- S/f "Rites et traditions de Huarochirí - Additons et corections à la  
traduction française du manuscrit quechua" (MS). En: *Boletín de  
l'Institut Française d'Etudes Andins*, Paris.
- TORERO, Alfredo  
1970 "Lingüística e historia de la sociedad andina". En: *Anales Científicos  
de la Universidad Nacional Agraria*, La Molina, VIII/3-4, Lima 1970
- TRIMBORN, Hermann  
1979 *Francisco de Avila: Dämonen und Zuber im Inkareich*. Neipzig (Quellen  
und Forschungen zur Geschichte von Geographie und Völkerkund, IV)
- 1944 "Nachträge zum Ketschua-Werk des Franciso de Avila". En: *Zeitschrift  
für Ethnologie*, 73/1941, Berlin
- TRIMBORN, Hermann und KELM, Antje  
1967 *Francisco de Avila, Berlin (Quellenwerke zur alten Geschichte Ameri-  
kas, aufgeszeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, VIII)*
- TRIMBORN, Hermann  
1975 Beiträge zum Vonrgang der Hispanisierung des Ketschua. En: Abhan-  
dlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde  
Dresden, 34, Berlin
- URIOSTE, George L.  
1973 *Chay Simire Caymi - The Language of the Manuscript of Huarochirí -  
Ithaca (Latin American Studies Program Dissertation Series, Cornell  
University, 79)*
- URIOSTE, Jorge  
ms Capítulos 2 y 8 del texto quechua de Huarochirí (Ms)
- WIPF, Karl A.  
1980 *Wanderer in der Nacht - Religionsgeschichtliche Interpretationen zu  
altamerikanischen Chroniken* Hallein
- ZUIDEMA, Tom R.  
1976 "La constelación de la llama en los Andes peruanos". En: *Allpanchis*,  
IX, Cuzco 1976
- 1977 "Mito e historia en el antiguo Perú". En: *Allpanchis*, X, Cuzco 1977





## APENDICE

Capítulo 1\*) como fue anteguam(ente) los ydolos y como guerrero entre ellos y como auia en aquel tiempo los naturales<sup>a</sup>

1 Anča ñawpa pacaqa huk waka ñisqas Yanañamca Tutañamca suti[y]uq karqan.

Pb) Ancha ñaupá pachaca huc huaca ñiscas yanañamca tutañamca sutioc carcan. [*G immer huacca (cc=q).<sup>c</sup> immer Waq'a; d)niscca G ñiscan A, nisca[s] T (das i ist zu erkennen); YananamcaA*]

*T* In uralter Zeit soll es einen Waq'a namens Yanañamca Tutañamca gegeben haben.

*G* Antiquissimis temporibus quidam Huaccae qui dicuntur, nomine Yanañamca Tutañamca fuerunt.

*A* En tiempos muy antiguos existió un huaca llamado Yanamca (*sic*) Tutañamca.

*L* En una muy remota antigüedad existieron unos dioses conocidos con los nombres de Yanañamca Tutañamca.

Ta Il y avait, dans le temps très anciens, des huacas connus sous le nom de Yanañamca [et] Tutañamca.

a) – antiguam.te A, antiguam[te] Ta –

T y A reproducen los títulos de capítulos intercalados o en español o en quechua a la cabeza del mismo; G los omite totalmente; Ta sólo inserta los en quechua.

b) Errores de transcripción han sido marcados por mí al margen izquierdo como erratas; las omisiones registradas de las versiones paleográficas, en cambio, las he añadido directamente a lo expuesto por Mettmann así como las letras de las notas aclaratorias más; los números quedan reservados para las notas del artículo que precede.

c) Galante no se sirve solamente de "cc = q", sino que utiliza generalmente consonantes dobles para las oclusivas glotalizadas y las aspiradas distinguiéngoles sólo en el "Index", así como 'u' e 'i' en lugar de cinco vocales. A fin de facilitar una idea del modo de "transcripción analítica" de Galante (1942:8) reproduzco a continuación el principio del capítulo 1o.:

"Ancha ñaupá pacha cca huc Huacca ñi'scca Yanañamca Tutañamca suti'yucc ca'rc-ca'n. Ca'y Huacca'cuna'cta-m qquipa'n'pi huc Huacca tacc Huallallu Carhuinchu suti'yucc ati'rcca'..."

d) Trimborn sólo escribe "Waq'a" en la traducción alemana, jamás en la versión paleográfica.

- 2 Kay wakakunaqtas qipanpi huk wakataq Walalu Karwinču suti[y]uq atirqan. cay huacacunactas qipanpi huc huacatac huallallo caruincho sutioac atircan. [Huaccacunactam G, huacacunactan A; quepanpi A; carcan (*gestrichen*) atircan] – <carcan> atircan T; huaca [tac] T –

T Diese <sup>e</sup>überwand später ein anderer Waq'a namens Huallallo Caruincho.

G Quos quidem Huaccas postea alius Huacca nomine Huallallus Carhuinchus uicit.

A Después de estos huacas, hubo otro huaca de nombre Huallallo Carhuincho. Este huaca venció.

L Después de estos apareció otro dios Huallallo Qarwinchu, el cual supeditó a los anteriores.

– huacacunacta Ta; (rayé: carcan) atircan Ta –

Ta Plus tard ceux-ci furent vaincus par un autre huaca, Huallallo Carhuincho.

- 3 Ña atispas kanan runaqa waçakunampaq kamarqan.

ña atispas canan runacta yscayllata huachacunampac camarcan. [iscallayta G]

– huachacunanpacc G –

T Nachdem er obgesiegt hatte, soll er dann den Menschen erschaffen haben, auf dass er stets zwei Kinder gebare.

G His autem uictis <Huallallus> feminas binos dumtaxat filios parere iussit,

A Cuando ya tuvo poder, ordenó al hombre que sólo tuviera dos hijos.

L Una vez asentado su poder, dispuso que las mujeres no tuviesen más que dos hijos.

Ta La force vitale que celui-ci transmettait aux homes ne leur permettait de procréer que deux enfants.

- 4 Huktas kikin mikurqan, huktas mayqintapas kuyasqanta kawasqanta kawsačikurqan yayan maman.

huctas quiquin micorcan huctas mayqintapas cuyascanta causachicorcan yayan maman. [mayquentapas T A]

T Eines (davon) verzehrte (Huallallo) selber, das andere, (und zwar) jenes, welches sie (mehr) liebten, zogen sein Vater und seine Mutter gross.

G quorum alterum <ipse> deuoraret, alterum (quem quiden elegissent) alerent pater materque.

e) Trimborn (1967:19, nota 3), quien había traducido "... un Waq'a llamado Yanañamca Tutañamca...", dada la contradicción con el plural que sigue en forma de "cay huacacunactas...", sugiere la existencia de un ser doble, un ser binario.

A A uno de ellos lo devoraba, al otro, al que por amor escogieran sus padres, lo dejaba que viviera.

L Uno de ellos era devorado por el dios; el otro, el más querido por sus padres, quedaba con vida.

– hucta quiquin Ta –

Ta Il en mangeait un; les parents élevaient l'autre, celui qu'ils préfèrent.

5 Čaymantas čay pačaqa wañuspapas pička punčawlapitaq kawsarimpuq karqan. chaymantas chay pachaca huañuspapas Pihcca punchaollapitac causarimpuc carca. [causarimpuc carca *verbessert (von anderer Hand?) zu causarimpur can; causarimpurcan G A; T meint, zu Unrecht, die Korrektur wäre in der umgekehrten Richtung vorgenommen worden*] – causarimpu <r> c ca <n> rcan T<sup>f)</sup>

T Wenn sie ferner in jener Zeit auch starben, wurden sie schon nach fünf Tagen wieder lebendig.

G lam uero, tunc temporis, mortui quinto non amplius <post mortem> die reuiuiscabant;

A Y desde entonces, cuando moría la gente, revivían a los cinco días,

L En aquellos tiempos los hombres que morían resuscitaban a los cinco días.

– causarimpurcan Ta<sup>g)</sup> –

Ta Lorsqu'à cette époque quelqu'un mourait, cinq jours plus tard il ressuscitait.

6 [H]inaspa mikuyninri tarpusqanmanta pička punčawlapitaqsi puqurqan, ynaspa micuyninri tarpuscanmanta pihcca punchaollapitacsi pocorcan. [ppunchaullapitaccri G]

T Dem entsprechend war auch ihre Nahrung von ihrer Aussaat an in nur fünf Tagen reif.

G pariter ea quibus uescebantur quinto omnino postquam sata erant die maturescebant.

A y del mismo modo, las sementeras, maduraban a los cinco días de haber sido sembradas.

f) Consultando las fotografías del manuscrito prestadas a mí amablemente por Trimborn no se puede menos de constatar que la corrección resulta “causarimpuc carca”, igual como la refleja la transcripción de Trimborn, que, sin embargo, no señala la abreviatura “a”, o sea carca(n).

g) Ta no indica ni corrección ni abreviatura.

L Así también sus heredades daban fruto a los cinco días de haberse hecho la siembra.

Ta De la meme façon, les graines mûrissaient cinq jours seulement après avoir été plantées.

7 Kay ñaqtakunari tukuy hinantin ñaqtas yunkasapa karqan.

cay llactacunari tucoy hinantin llactas yuncasapa carcan. – yuncasapa *yuncaçapa T* –

T Und all diese Dörfer sollen (von) Yunka (bewohnt) gewesen sein.

G Haec uero oppida ad unum omnia Yuncae incolebant.

A Y estos pueblos, los pueblos de toda esta región, tenían muchos yuncas.

L En los pueblos de la región, en todos ellos, abundaban los Yunkas.

– yuncasapa (5) N.M. *yuncaçapa Ta* –

Ta Une population très nombreuse de Yunga vivait dans l'ensemble de ces pays.

8 Čaysi anča ačka runakuna huntaspas, anča milayta kawsarqa, čakranpaqpas qaqactapas pataqtapas yanqa aspispa alalaspas.

chaysi ancha ahca runacuna huntaspas ancha millayta causarca chacranpacpas cacactapas patactapas yanca aspispa allallaspa. [hasppispa G] – alla <sp> llaspa T –

T Die vielen Menschen, die (sie) füllten, sollen sehr elend gelebt haben, indem sie für ihre Felder Felsen und Terrassen mit geringem Ertrage aufkratzten und ausgruben.

G quae cum immensa hominum multitudo completeret, perquam ii miseram uitam agebant, in aruorum <usum> rupes <ipsas> cliuosque arantes et colentes.

A Por eso aumentaron tanto y, como se multiplicaron de ese modo, vivieron miserablemente, hasta en los precipicios y en las pequeñas explanadas de los precipicios hicieron chacras, escarbando y rompiendo el suelo.

L Como la gente se multiplicó sobremanera, se vivía en medio de la penuria. Para sembrar era preciso habilitar los riscales y construir andenes en los cerros.

Ta Lorsque [les vallées] étaient surpeuplées, les hommes, que menaient une existence très pénible, se replièrent sur les hauteurs où, pour faire leurs champs, ils grattaient et creusaient inlassablement le rocher et [construisaient] des terrasses.

9 Čay čakrakunas kanankamapas tukuy hina[n]tin qaqakunapi hucuylapas [h]atunpas rikurin.

chay chacracunas canancamapas tucoy hinatin cacacunapi huchoyllapas atunpas ricurin. [riccurin G] – hinantin G, A –

T Diese Felder sind bis heute gross und klein auf allen Felsen zu sehen.

G Eius modi arua etiamnunc in rupibus omnibus maiora minoraue conspiciuntur.

A Ahora mismo aún se ven, en todas partes, las tierras que sembraron, ya pequeñas, ya grandes.

L Hasta ahora se conservan en los riscales, ya pequeñas, ya grandes, las chacras de aquellos tiempos.

– hinantin Ta –

Ta \_\_\_\_\_h)

10 Hinaspari čay pača piskukunaqa anča sumaqkamas karqan uritupas kakipas, tukuy qifusapa pukasapa čaykunas.

Hinaspari chay pacha piscocunaca ancha čaumaccamas carcan huritupas caquipas tucoy quellosapa pucasapa chaycunas. [piscocunaca *anscheinend verbessert aus* piscocunari, piscocunari G, pisco cunari A; pucu sapa G]

– piscocuna<ri>ca T –

T Auch hat es damals lauter schöne Vögel gegeben, Papageien und Tukane, alle ganz gelb and rot.

G Per idem quoque tempus aues longe pulcherrimae fuerunt et psittaci et caquii: iidemque toti flauii uel toti rubri.

A Y en ese tiempo las aves eran muy hermosas, el huritu y el caqui, todo amarillo, o cada cual rojo, todos ellos.

L En aquella edad, los pájaros eran muy hermosos. El loro y el kaki lucían plumajes del todo amarillo o del todo rojos.

– piscocunari... quellosapa pucasapa /// i)

h) Taylor (ms 1981:2) llena este vacío modificando a la vez la traducción de la oración que precede de modo que la nueva versión reza: (8) “Lorsque [les terres fertiles] étaient surpeuplées, les hommes qui menaient une existence très pénible [se replièrent sur les hauteurs où], pour faire leurs champs, ils grattaient et creusaient inlassablement les arrêts et les replats des montagnes (9). Tous ces champs, des petits et des grands sont encore visibles de nos jours sur les hauteurs.”

i) Según Taylor (1980:22) “trois barres obliques (///) indiquent la conclusion d’un énoncé”, es decir el final de una oración

Ta A cette époque les oiseaux étaient tous très beaux, les perroquets et les caqui ( (8) espèce de perroquet) vivement colorés de jaune et de rouge.

II Qipanpiña may pačam huk wakataq Paryaqapa suti[y]uq rikurimurqa çay pačas [h]inantin rurasqanwan Antiman qarquy tukurqan.

quipanpi ña may pacham huc huacatac pariacaca sutioc ricurimurca chay pachas ynantin rurascanhuan antiman carcoy tucorcan. [quepanpi, huacatac A; ricurimurccan G, ricurimurca(n) T (der von G und T für eine Tilde gehaltene Strich gehört zu ainem q in der vorangehenden Zeile)<sup>j)</sup>], runactahuan G, runascanhuan A; mit völliger Sicherheit zu identifizierend ist nur ruscanhuan] – ru<n>ascanhuan T –

T Nachdem (nun) später (noch) irgendwann ein anderer Waq'a namens Pariacaca in Erscheinung getreten war, vertrieb er ihn mit all seinen Werke in Richtung der Anden.

G Deinde uero, quo tempore alius Huacca nomine Paryacaca ortus est, eo tempore <ipse> omnes <horum uicorum> incolas Andes uersus tandem eiecit.

A Tiempo después, apareció otro huaca que llevaba el nombre de Pariacaca. Entonces, él, a los hombres de todas partes los arrojó.

L Posteriormente, cuando apareció otro dios llamado Pariaqaqa, éste acabó por arrojar a toda aquella gente hacia las tierras del Anti.

– /// chay runas quipanpi... ricurimurcã... Ynantin... carcoytucorcan Ta –

Ta Plus tard, lorsqu'un autre huaca Pariacaca apparut, cet homme fut chassé avec toutes ces oeuvres vers la région des Anti<sup>k)</sup>.

12 Çay atisqankunaqta kay qipampim Paryaqaqap paqarimusqantawan rimasun. chay atiscancunacta cay quipampim pariacacap pacarimuscantawan rimason. [cay: y G A (durch Klecks oder Korrektur nicht deutlich lesbar)] a[t]iscancunacta... [ca]y... r[i]mason T rimasun A –

T Wie Pariacaca dabei siegte, werden wir (noch) erzählen, und im Anschluss daran, wie er zum Vorschein gekommen war.

j) Mettman se equivoca. La tilde aparece claramente visible sobre la a, aparte de un firulete unido a la q del renglón anterior.

k) Taylor (1980:27) añade al término "oeuvres" una nota, según la cual "Il faut comprendre ici tout ce qui caractérisait son époque, les ethnies qu'il animait et les lois qu'il avait établies. "Así mismo" la région des Anti" la explica como "la région tropicale à l'est de la cordillère des Andes, quatrième partie de l'empire des Incas."

G Has igitur <Paryacacae> uictorias, postque eas ipsius Paryacacae ortum narrabimus.

A De esos hechos posteriores y del mismo Pariacaca vamos a hablar ahora.

L (*fehlt*).

Ta Nous parlerons ensuite de leurs luttes, ainsi que de l'origine de Pariacaca.

13 Čaymantam kanan huk wakataq Kuniraya suti[y]uq kasqa kaytam mana aliču yačancik Paryaqaqamantapas ičapas ñaupaqnin karqan o qipanpas. chaymanta cana huc huacatac cuniraya sutioc casca caytam mana allichu yachanchic pariacacamatapas hichapas ñaupacnin carcan o quipanpas. [chaymantan A; carcan *fehlt* G]

T Ausserdem hat es nun noch einen anderen Waq`a naments Cuniraya gegeben, von dem wir nicht recht wissen, ob er früher oder später als Pariacaca war.

G Praeterea qui alius quoque Huacca nomine Cuniraya fuit, is quidem non bene nouimus utrum ante an post Paryacacam fuerit:

A En aquel tiempo existió un huaca llamado Cuniraya, existió entonces. Pero no sabemos bien si Curinaya fue antes o después de Pariacaca,

L En esos tiempos existía otro dios cuyo nombre era Kuniraya. No sabemos bien cuándo advino este dios, si antes o después que Pariaqaqa.

– sutioc carca ///... ñaupacnin carcan quipanpas 1)

Ta Or, il y avait un autre huaca nommé Cuniraya. Nous ne savons pas très bien, s'il a vécu avant ou après [Huallallo] et Pariacaca.

14 Ičaqa kay Kunirayap kasqanraqmi ñača Wiraqučap kasqanman tinkun, porque kaytam runakuna ña mučaspapas “Kuniraya Wiraquča runakamaq pačakamaq ima [h]aykayuq qammi kanki, qampaq čakrayki qampaq runayki” ñispa mučaq karqan.

yhaca cay cunirayap cascanracmi ñahca viracochap cascanman tincon por-

1) Respecto a la versión paleográfica de “chaymanta” Taylor (1980:28, nota 7) explica “chaymantam (/čay-manta-m(i)/); dans les exemples qui-suivent, le tilde en fin de mot, retranscrit m, correspond toujours au morphème modal -mi.” El empleo de la tilde en los casos de “can” y “pariacacamatapas” que siguen inmediatamente ni para otros a lo largo del manuscrito, y en los que no corresponde a -mi/-m, sino -n, no se explica, sin embargo, en relación con el contexto. En rigor, incluso la nota 7, que no señala el uso de la tilde de manera inequívoca hubiera podido omitirse, porque en el acápite sobre la versión paleográfica de la introducción (p. 23) entre las correspondencias ortográficas de los fonemas consonánticos empleados en el manuscrito la enumera en relación con /n/: – “represente et /m/ et /n/”.

que caytam runacuna ña muchaspapas coniraya viracocha runacamac pachacamac yma aycayuc cammi canqui campam chacrai qui campac runayqui ñispa muchac carcan. [ñahca T A, ña-ch cca G; haycca yucc G; canmi A; canqui fehlt A; campam: *so auch T G A, doch dürfte es sich um einen Lapsus des Schreibers handeln*]

T Dagegen fällt Cunirayas Dasein wohl schon noch mit dem Viracochas zusammen, denn wenn die Menschen auch zu diesem beteten, so beteten sie doch mit den Worten: "Coniraya Viracocha, Schöpfer des Menschen, Schöpfer der Erde, alle Dinge besitzt Du, Dein sind Deine Felder und für Dich sind Deine Menschen da."

G nisi quod huius Cunirae aetas fere in Huiraccuchae aetatem incidit; homines enim cum eum adorarent <his uerbis>: "Cuniraya Huiracucha, hominum procreator, mundi procreator, omnia tua sunt. Tui sunt agri, tui homines" adorare solebant.

A o si ese Cuniraya existió al mismo tiempo o junto con Viracocha, el creador del hombre; porque la gente para adorar decía así: "Cuniraya Viracocha, hacedor del hombre, hacedor del mundo, tú tienes cuanto es posible tener, tuyas son las chacras, tuyo es el hombre; yo."

L Pero la aparición de Kuniraya parece coincidir con la de Wiraqöcha, porque los hombres, al adorar a aquél, le dirigían esta invocación: "Kuniraya Wiraqöcha, conductor del hombre, gobierno del mundo, todo cuanto existe es tuyo. Tuyas son las sementeras, tuyos los hombres."

Ta Mais son existence a du coïncider avec celle de Huiracocha car, quand les hommes adoraient celui-ci, ils lui adressaient la prière suivante: "Ô Cuniraya Huiracocha, toi qui animes l'homme et le temps-espace, tu es le possesseur de tout; a toi sont les champs, a toi sont les hommes."

15 Ima [h]ayqa sasa ruranaqta qalarispapas paytaraqmi mačukuna kukanta pačaman wisčuspa "kayta yuyačıway [h]amutačıway. Kuniraya Wiraquča" ñispa mana wiraqučaqtaqa rikuspataq anča ñawpa rimaq muča q karqanku. yma ayca saçca ruranaqta callarispacpas paitaracmi machocuna cocanta pachaman vischuspa cayta yuyachiuai amutachiuyay cuniraya viracocha ñispa mana viracuchactaca ricuspatac ancha ñaupä rimac muchac carcanco. [callarispacpas *so auch T A*; vichuspa T, huicchuspa G, Huiraccuchacta G] – *callarispapas G* –

T (Und) wenn man irgendein schwieriges Tun begann, pflegten die Alten in ferner Zeit, als man den Weissen (noch) nicht erblickt hatte, von ihrer Koka zu Boden zu werfen und erst zu ihm zu sprechen und zu beten: "erinnere Du mich daran, lass Du es mich finden, Cuniraya Viracocha."



G Quidquid autem difficile factu aggrediebantur, maiores natu, coca humi sparsa, his uerbis: “hoc me doce, hoc facito cogitando inueniam, Cuniraya Huiraccucha” longe antea quam Europaei conspecti essent, adorabant.

A Y cuando debían empezar algún trabajo difícil, a él adoraban, arrojando hojas de coca al suelo: “haz que recuerde esto, que lo adivine Cuniraya Viracocha”, diciendo, y sin que pudieran ver a Viracocha, los muy antiguos le hablaban y adoraban.

L Hasta los ancianos, cuando debían comenzar algún quehacer muy difícil derramaban su ofrenda de coca al suelo y le invocaban: “Haz que me acuerde bien de esta labor y bien la medite, Kuniraya Wiraqöcha.” De todos modos, como Wiraqöcha no se les dejaba ver, era a Kuniraya a quien le hablaban y adoraban.

— callarijpacpas pai taracami Ta —

Ta Il y a longtemps, quand ils devaient entreprendre quoi que ce soit de difficile, c'est à lui d'abord que les hommes du passé rendaient un culte, en jettant leur feuilles de coca sur le sol et, sans même voir Huiracocha lui disaient: “Rappellemoi cette tâche, rends-moi habile, ô Cuniraya Huiracocha.”

16 Yañin astawanraq qumpikamayuqri qumpinanpaq sasa kaptin muča qayaq karqan.

yallin astauanrac compicamayucric compinampac sasa captin muchac cayac carcan.

T Und erst recht pflegten die Weber zu beten und anzurufen, wenn es etwas Schweres für sie zu weben gab.

G Maxime autem omnium textores, si <quando> textura operosior esset, <Cunirayam> adorare <et> inuocare solebant.

A Y mucho más los maestros tejedores que tenían una labor tan difícil, adoraban y clamaban.

L Esto sucedía principalmente con los tejedores de ropa fina. Cuando la labor era muy ardua, ellos echaban de menos a Kuniraya y le adoraban.

Ta Les fabricants de tissus fins surtout, quand ils devaient tisser quelque chose de difficile, l'adoraient et l'invoquaient.

17 Čayraykum kaytaraq ñawpaqninpi kawsasqanta qilqasun čay sawam Pariaqacaqta.

chayraycō caytarac ñaupacninpi caussascanta quillcasson chay sawam Paria-cacacta. [causaçcanta A; hauam G A]

*T* Darum wollen wir erst noch diesen (und) sein Leben (und) danach Pariacaca (be)schreiben.

*G* Huius igitur uitam primum litteris trademus: deinde uero de Paryacaca [dicemus].

*A* Por esa razón hemos de escribir las cosas que ocurrieron antes que él (Cuniraya) existiera, junto con los sucesos de Pariacaca.

*L* (*fehlt*).

— chaysauam Ta —

*Ta* Pour ce motif, nous écrivons d'abord sa vie et, ensuite, celle de Pariacaca.