Los manuscritos de Huarochirí y el problema de la doble traducción

The Huarochiri manuscripts and the problem of double translation

Huarochirí qillqapa qillqasqakuna, iskay kuti tikrasqan kaqpa sasachakuynin

Edith Yucra Vargas

Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, Lima, Perú

edithyucrav@gmail.com

ORCID: 0009-0002-4444-7173

Yancarlos Páez Vásquez

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

yancarlos.paez@unmsm.edu.pe

ORCID: 0009-0000-7156-2228

Resumen

La presente investigación reflexiona en torno al acercamiento lingüístico de los *Manuscritos de Huarochirí*. Se plantea diferenciar dos niveles de traducción del documento. El primero está referido a la transcripción hecha por el autor original del texto desde su lengua materna al quechua; el segundo, a llevar el texto quechua a lenguas europeas. Asimismo, se analizan las diferencias en la traducción de las dos versiones canónicas en español y se proponen alternativas más idóneas en ciertos términos. Todo ello con el objetivo de continuar con el debate acerca del mensaje e importancia de este valioso manuscrito y propiciar mayores investigaciones que den más luces sobre el contenido de este invaluable tesoro nacional.

Palabras clave: *Manuscritos de Huarochirí*, quechua, traducción, José María Arguedas, Gerald Taylor

Abstract

This research reflects on the linguistic approach to the Huarochirí manuscripts. It is proposed to differentiate two levels of translation of the document. The first level refers to the transcription made by the original author of the text from his mother tongue into Quechua; the second level refers to the translation of the Quechua text into European languages. Likewise, the differences in the translation of the two canonical versions into Spanish are analysed and more suitable alternatives are proposed in certain terms. The aim is to continue the debate about the message and importance of this valuable manuscript and to encourage further research that will shed more light on the content of this invaluable national treasure.

Keywords: Huarochirí manuscripts, quechua, translation, José María Arguedas, Gerald Taylor

Qillqapa pisiyachiynin

Kay taripayqa kuskinanmi runasimi *Huarochirí qillqapa qillqasqakunapi kaqmanta*. Iskay kuti pataqan runasimimi tikrachikusqan kaqniraqninmantan sakuman. Huk ñiqin pataqa kaqpiqa qawachin qillqaqpa kikinniraq kaq qillqa kaqniraqlla qillqa chinpachisqanmanta ima runasimi rimaq kaqhina kasqanwan; iskay ñiqin kaqñataqmi, hawa simi kaqman runasimi kaqman apasqan qawachikun. Chaynallataqmi, kuskinakun España simipi hukniraq runasimi iskay niraq kutiman tikrachikusqanrayku, sakumankuntaqmi, ima kaq wakin rimaykuna allin kaq akllakuy kaqninwan apakunanpaq. Kaykuna qatikuq kaq tukuy ima rimanakuy kaqman qatipaspa rimariykunawan ima huk chaninnyuq kullanakuyman chayaspa yanapana, llaqtakunapa aswan chaninchasqa qillqan aswan kay chaninsapa qillqa kaqwanmi aswan achka taripayta chuyanchaspa kaqninyuq kaqwan yanapananqa.

Qhapaq siminkuna: *Huarochirí qillqapa qillqasqakuna*, runasimi, simi tikraynin, José María Arguedas runa, Gerald Taylor runa

Fecha de envío: 5/6/2024 **Fecha de aceptación:** 23/9/2024

Introducción

En este trabajo nos centraremos en el análisis de los llamados *Manuscritos de Huarochirí*, en especial en lo que respecta a la problemática de —como nosotros la llamamos— su *doble traducción*. Vamos a fundamentar por qué su acercamiento al castellano constituye un reto de doble dimensión y la necesidad de no obviar este punto fundamental. Como se va a explicar con detalle, los *Manuscritos de Huarochirí* se terminaron de redactar en 1608 de manera anónima, en *lengua general*, por un hombre oriundo de la zona de Huarochirí, que manejaba bien tanto el quechua como el castellano, pero que no tenía a ninguna de estas lenguas como materna. Proponemos como primera traducción el llevar el relato recogido por el autor desde su lengua materna hacia el quechua vigente de la época, llamada *lengua general de los indios*; y como segunda el tratar de llevar el texto escrito en quechua hacia el castellano moderno, tarea realizada recién en el siglo XX por conocidos especialistas en estos temas.

Por otro lado, nos centraremos en el análisis de las dos traducciones que son referentes en el mundo de habla hispana. Nos referimos, en primer lugar, a la traducción realizada por el conocido escritor peruano José María Arguedas, que se publicó en 1966 con el título *Dioses y hombres de Huarochirí* por el Instituto de Estudios Peruanos; en segundo lugar, a una traducción más reciente llevada a cabo por el investigador australiano Gerald Taylor, publicada en 2008 con el nombre *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, bajo el auspicio del Instituto Francés de Estudios Andinos. Ambas obras, ya canónicas, constituyen el primer acercamiento que un hispanohablante puede tener a los *Manuscritos de Huarochirí*; justamente en eso reside la importancia de aclarar algunas cuestiones en torno a la —como la hemos llamado— segunda traducción.

La traducción llevada a cabo por Arguedas fue la primera publicación hecha en castellano y, por lo tanto, puede, con todo derecho, tener algunas limitaciones, debido al gran reto que representó en su momento. Con el tiempo, se le ha tachado de ser más poética que técnica, de ser bella como relato, pero no de constituir una traducción fiel del original; mientras que a la traducción de Taylor se la ha considerado, debido a lo minucioso del estudio, como la más técnica versión al castellano de la obra original. Al margen de estas consideraciones, encontramos ambas versiones sumamente valiosas y de lectura obligatoria. Creemos que tienen aportes significativos y que, lejos de competir, se complementan bien a la hora de entender el mensaje completo del manuscrito. Para fundamentar lo mencionado, comparamos pasajes particulares de la obra y analizamos los aportes de ambas traducciones; llegamos incluso a proponer mejores términos en castellano que se pudieron haber utilizado y que no están presentes en ninguna de las dos traducciones.

Finalmente, concluimos con una profunda reflexión acerca de la importancia del documento, sus implicancias culturales, sociales, religiosas e incluso políticas que pudiera tener este manuscrito en el mundo andino actual. Apostamos por revalorar y transmitir la esencia misma del texto como uno de los mayores aportes que los hombres del mundo andino prehispánico pudieran legar a la posteridad. Por esa razón, terminamos haciendo un llamado a los investigadores en temas andinos, consagrados y neófitos, a prestar mayor atención a esta obra y a generar mayores investigaciones que sigan desentrañando la sabiduría ancestral presente en este texto, cuya revaloración consideramos crucial para fomentar la identidad y unidad nacionales.

1. Contextualización histórica y lingüística

Los llamados *Manuscritos de Huarochirí* son una serie de textos que se conservan en la Biblioteca Nacional de Madrid. Constituyen un conjunto de pormenorizadas descripciones de algunas creencias prehispánicas contextualizadas en una determinada región andina cercana a la ciudad de Lima, comprendida dentro de las actuales provincias de Huarochirí, Yauyos, Canta y zonas adyacentes. Esta colección consta de 31 capítulos y 2 suplementos; fue recopilada desde fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII, y se terminó de redactar en 1608. Aparte de estos 33 capítulos, existe una traducción libre que Francisco de Ávila hace del texto quechua. Señalada a veces como una mera paráfrasis del texto original, a este documento escrito en castellano se le suele denominar como *tratado de Ávila*. La identidad del autor del documento quechua es todo un misterio; se sabe,

sin embargo, que fue redactado por uno, o varios, de los llamados *indios ladinos* (pobladores autóctonos que sabían leer y escribir en quechua y castellano), por encargo del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, clérigo al mando de dicha práctica en las referidas provincias. Por ser tal el oficio de Ávila, necesitaba un conocimiento cabal de las prácticas religiosas prehispánicas de la zona, para de esa manera elegir el método adecuado de *combatir* aquellas creencias e imponer el culto cristiano.

Al ser de necesidad imperiosa conocer con detalle los cultos *paganos* de la zona y por tratarse de la solicitud de un importante clérigo, es de suponer que los encargados de recopilarlas se hayan esmerado en hacerlo de la manera más fiel posible de acuerdo con sus circunstancias. Como bien refirieron en 1609 los jesuitas Pedro de Castillo y Gaspar de Montalvo (como se cita en Taylor, 2014): “el Doctor [de Ávila], con algunos indios a quienes el Señor había movido, andaba inquiriendo por los pueblos, descubriendo y desbaratando huacas y adoratorios” (p. 9). Esto implica que se habían tomado en serio el trabajo de compilar y desarticular todas las creencias que tenían las gentes de aquel lugar. Se evidencia también en la cita que, para tal fin, Ávila contaba con el auxilio de un grupo de pobladores locales en calidad de feligreses y colaboradores con la Iglesia católica y, en especial, con la campaña de extirpación de idolatrías. Pero dicha colaboración fue más allá de ser informantes o guías de la zona, ya que su papel, en calidad de ladinos, consistió en escribir toda esta recopilación no en su lengua materna, la cual no se trataba del quechua, sino probablemente de una variante de la familia aru. Como menciona Taylor (2008):

Ávila habría empezado a redactar su relación. donde narra los mitos locales, acompañando su texto por numerosos comentarios y digresiones teológicas. Abandonó su obra después de la redacción de siete capítulos (cuyo orden y contenido no corresponden exactamente a los del manuscrito quechua), sin duda porque sus nuevas responsabilidades de investigador de idolatrías le impidieron que prosiguiera su actividad literaria. Sin embargo, consciente de la importancia de este trabajo para la identificación de los adoratorios de los huacas y de los cultos que se les dedicaba, es probable que haya confiado la continuación de su redacción a uno de sus asistentes, tal vez el “Tomás” cuyo nombre figura al margen de uno de los folios del manuscrito (p. 10).

Queda claro entonces que, para Gerald Taylor, probablemente el mayor conocedor de los *Manuscritos de Huarochirí*, el texto quechua no fue redactado por el encargado de la campaña, Francisco de Ávila, sino por uno de sus asistentes indígenas. Esto se debe, en gran parte, al problema lingüístico, ya que en aquellas zonas se hablaban variantes de la familia aru y había muy poco conocimiento de la *lengua general* impulsada por la Iglesia católica. El desconocimiento de las lenguas locales por parte de los clérigos, así como la mayor facilidad con que los colaboradores autóctonos podrían recopilar toda una serie de informaciones acerca de las creencias antiguas, motivaron a Ávila a encargar esta tarea a gente de la zona, que dominaba tanto la *lengua general* como el castellano y se mostraba dispuesta a colaborar. Sin embargo, su identidad es totalmente desconocida y solo se menciona a Francisco de Ávila como el encargado de la campaña.

Teniendo la identidad exacta del autor como uno de los grandes misterios del documento, podemos considerar también la lengua con la que fue escrita el manuscrito. Aunque sobre esto ampliaremos más adelante, es necesario mencionar acá la problemática en torno a la llamada *lengua general*. Como bien menciona Torero (2007):

Este subgrupo [chinchay] es el que mayor capacidad expansiva ha mostrado en la historia del Quechua y el que en la actualidad posee el mayor número de hablantes. Su difusión por los Andes Sudamericanos, iniciada dos o tres siglos antes del establecimiento del Imperio de los Incas, y afirmada durante este Imperio, continuaba todavía casi dos siglos después de la irrupción española en el mundo andino. Fue éste, realmente, el “quechua general” al que hacen mención los cronistas españoles (p. 30).

Cuando hablamos de la *lengua general*, nos estamos refiriendo a un dialecto quechua que, al momento de la llegada de los europeos a estas tierras, era el que mayor cantidad de hablantes tenía y el que se usaba en el área de influencia comercial del señorío Chinchay; esto es, desde la costa central peruana hasta el Collao. La zona intermedia de intercambio la forman los actuales departamentos de Huancaavelica, Ayacucho, Apurímac y Cusco. Según el mayor experto en la historia y diversificación del quechua Alfredo Torero, este quechua, el general, pertenece a lo que él llama quechua II B y quechua IIC, y es la base de lo que sería luego la llamada *lengua general de los indios*. Para Torero, el llamado quechua II se extendió desde la costa central hacia el Collao debido al pujante intercambio comercial entre la costa y el altiplano andino. Dentro del quechua II se destacan dos sub-

grupos, la variedad Yungay, correspondiente al quechua IIA, hablado en la zona andina adyacente a la costa central, y el subgrupo Chinchay, correspondiente al quechua IIB, hablado en el norte, y principalmente el quechua IIC, hablado desde Huancavelica, Ayacucho y Cusco hacia el altiplano (Torero, 2007).

En el análisis materialista que hace Alfredo Torero, poniendo al comercio como la base económica que explica la expansión de la *lingua franca*, encontramos respuestas más que satisfactorias al momento de analizar el predominio de una lengua sobre otras. Fue esta lengua la que luego los españoles se vieron obligados a promover cuando se impulsó el intercambio entre las minas de Huancavelica y Potosí, zona de tránsito donde predominaba la variedad de quechua IIC. Sobre la base de esta lengua ya difundida por lo menos dos siglos antes del establecimiento del Imperio incaico, los españoles trataron de sintetizar la llamada *lingua general* con fines de un mejor control y dominio de la población, contando a la Iglesia católica como a la más activa promotora en este proceso (Torero, 2007).

La variedad quechua denominada entonces *lingua general de los indios* es una forma precedente, y ya en desuso, de las actuales formas quechua IIB y quechua IIC, hablada esta última en las actuales regiones de Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cusco, Bolivia y Santiago del Estero en Argentina; obviamente tenía matices locales y diferencias conocidas, como la que encontramos entre los dialectos de Ayacucho y Cusco. Toda el área mencionada fue la zona donde se desarrolló de manera muy dinámica esta variedad desde antes del tiempo de los incas y continuó durante la ocupación española de estas tierras. Como corresponde a toda lengua, ha evolucionado a lo largo del tiempo y hoy en día la llamada *lingua general* dista considerablemente de la forma ayacuchana del quechua IIC, dialecto manejado, entre otros, por el eximio escritor José María Arguedas.

Es importante comprender bien la denominada *lingua general*, porque en este dialecto se escribieron los *Manuscritos de Huarochirí*. Además, fue sistematizada y promovida por la Iglesia católica, y, para la fecha, ya se contaba con más de una publicación referente a la lengua quechua, como el *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás de 1560, el *Vocabulario* anónimo de 1586 y la *Gramática* de Diego González Holguín de 1607. Así también, la Iglesia poseía una importante cantidad de clérigos que dominaban esta y otras lenguas locales asimiladas en el proceso de evangelización (Torero, 2007). Aclarado este punto, es de esperarse que los manuscritos que terminaron de escribirse en 1608, y que el haber sido redactados en un contexto de extirpación de idolatrías promovido por la Iglesia católica, fueran escritos en *lingua general* y llevados a cabo por un *ladino*, cuya lengua materna no

era el quechua de la zona, bajo la supervisión y dirección del extirpador Francisco de Ávila. Al respecto, Taylor (2008) menciona que:

El idioma que sirvió de instrumento para la redacción de este manuscrito fue la lengua general promovida por la Iglesia para la evangelización y, de hecho, ampliamente difundida entre los indios en los primeros siglos de la Colonia. No era necesariamente la lengua materna de los que la empleaban en su trato con foráneos: indios de otras comunidades, españoles o mestizos en general. Tampoco era el idioma materno del que redactó el manuscrito, puesto que numerosos elementos léxicos y fonéticos indican influencias aru. La lengua en la que se escribió el manuscrito tampoco correspondía a una de las múltiples variantes del quechua que, sin duda, constituían las “lenguas particulares” de diversas comunidades huarochiranas (como las que todavía hoy sobreviven en Yauyos) y que han contribuido muchos elementos de sustrato al documento. No se trata efectivamente de un “dialecto quechua de Huarochirí” como algunos especialistas la han nombrado (p. 6).

A modo de síntesis, respecto a la contextualización, podemos afirmar entonces que los *Manuscritos de Huarochirí* son un documento que recoge de manera cuasi auténtica las creencias acerca del origen y funcionamiento del mundo de parte de una región andina en particular, llena de distintos ayllus vecinos y rivales, pero que da cuenta de algunas creencias compartidas por gran parte de la región andina, tales como el culto a Pachacamac o Wiracocha. Estos relatos recogidos de primera mano por uno o varios pobladores locales de boca de gentes que aún no habían sido *contaminadas* de creencias o prejuicios cristianos constituyen un valioso testimonio de la cosmovisión y cosmogonía andina. El hecho de haber sido redactados en un tipo de quechua que fungía de *lingua franca*, y de la cual se conserva bastante información de la época, nos permite acercarnos a su estudio e interpretación con relativo gran éxito. De esa manera, podemos entender mejor cómo pensaban y en qué creían los humanos que habitaban esta enigmática gran cuna civilizatoria de la humanidad llamada los Andes.

2. La doble traducción

Tal y como ya se adelantó al inicio, nuestra propuesta se centra en reflexionar acerca de lo problemático que resulta traducir “dos veces” este documento de 1608

hasta llegar a una versión que sea de fácil y cabal lectura al hispanohablante promedio. La dificultad no pasa solamente por hallar el significado literal de cada palabra frase u oración, sino también en lograr que los legos comprendan el marco cultural dentro del cual se enmarca cada relato recogido en el manuscrito. Por este motivo, es ardua la tarea de lograr una traducción perfecta, por lo que debemos contentarnos con tener muchas otras perfectibles.

Vamos a empezar reflexionando acerca de lo que implica traducir textos antiguos a lenguas modernas y el reto de hacerlas comprensibles. Como es bien sabido, traducir un texto de una lengua a otra no solo implica una dimensión lingüística, sino, sobre todo, cultural y contextual. Es importante conocer todo el derrotero que ha sufrido el documento, las intenciones que animaron al autor, las limitaciones de la época y las repercusiones que tuvo en su momento. Soslayar todo ello es como caminar a ciegas sobre un terreno abrupto y pretender seguir sin caerse. Los filólogos que se abocan a esta tarea tienen presente todas aquellas cuestiones, pues, como bien señala Bubnova (2009):

La función crítica de la traducción en la historia de la filosofía y en la historia de la cultura consiste en preservar la conciencia y la comprensión de que es una ilusión la pretensión de que se puede aprehender todo junto y por completo, partiendo del supuesto de que un texto traducido da cuenta cabal del original. El texto así mitologizado prevalece sobre la conciencia de que se trata de un texto traducido no sólo de una lengua a otra, sino de una cultura y una visión del mundo a otra (p. 195).

Es importante entonces partir del hecho de que es insensato buscar traducciones literales de palabras o frases totalmente ajenas a la realidad. Sobre este punto, el filósofo alemán Walter Benjamin, en su obra *La tarea del traductor* (1923), menciona la inviabilidad de traducir como herramienta de la comunicación. Con su propuesta desbarata la pretensión ingenua de buscar, a través de una traducción, el original en su estado puro. Queda claro entonces, por esos y otros motivos, que una propuesta académica sería no partiría de un móvil tan pueril de querer acceder en su totalidad al mensaje de un documento antiguo. Por esa razón, si hablamos de un texto peruano escrito hace cuatro siglos en un dialecto ya en desuso y que presenta algunos *ruidos* en el documento, propios de textos antiguos, entonces debemos partir de la humilde intención de aproximarnos, con auxilio de otras fuentes y disciplinas, lo más que se pueda a la esencia del texto o parcialmente a lo que sus autores quisieron transmitir cuando lo escribieron.

2.1. Primera traducción

Hablemos ahora de lo que nosotros llamamos la *primera traducción*. Esto es, en referencia al reto de llevar un discurso contado desde su clásica oralidad por los pobladores de la zona de Huarochirí, y provincias aledañas, narrado en alguna de las lenguas de la familia aru que compartían tanto el narrador como el *ladino* que recogió dicho testimonio que quedó finalmente escrito en *lengua general*. Como bien se citó en el apartado anterior, el autor original del documento es desconocido. Toda la información recogida por Gerald Taylor, el mayor experto en el manuscrito, indica que se trató de uno (o más) de los llamados *indios ladinos* que el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila tenía a su disposición para la tarea que se había propuesto de recopilar información acerca de los adoratorios y las creencias religiosas prehispánicas de las gentes de la zona bajo su jurisdicción. Todo ello en la campaña de extirpación de idolatrías que se impulsó oficialmente a partir de 1610 en los Andes. Al ser un texto de autor desconocido, se hace prácticamente imposible saber con exactitud cuál era la lengua materna que manejaba y las otras en las que recogió originalmente las historias narradas en el manuscrito. Imposible también se hace saber la identidad y lengua de los pobladores que narraron dichos relatos y la verosimilitud de su testimonio respecto al corpus de creencias generalizado en la región. Ante tal intrincado escenario, solo queda una especulación sensata de acuerdo con el sustrato lingüístico presente en el manuscrito, del cual ya se dijo que “numerosos elementos léxicos y fonéticos indican influencias aru” (Taylor, 2008, p. 11). Lo único que nos podría salvar en estas circunstancias sería encontrar más documentos de la época que contengan toda —o parte al menos— la información que falta conocer para dar con el verdadero autor del texto y, de esa manera, desentrañar el problema de la *primera traducción*.

La idea de encontrar otros documentos que brinden más pistas de este asunto es totalmente plausible, dado que, como es bien sabido, gran cantidad de documentos de la época están almacenados y perdidos en diferentes archivos conocidos a la espera de algún investigador acucioso en conseguir lo que busca. Dichos archivos pueden ser el Archivo General de las Indias (ubicado en Sevilla, España), el Archivo Arzobispal de Lima, el Archivo Nacional del Perú, la Biblioteca Nacional del Perú o alguna colección privada que en algún lugar del mundo guarde material de interés a estos menesteres. En cualquier caso, es poco probable dar con una lista detallada de los nombres y las características de las personas que buscamos. Sin embargo, cualquier nueva información al respecto será de muchísima utilidad para afrontar el reto de esta primera traducción.

2.2. Segunda traducción

Queda claro entonces lo que implica haber pretendido esta primera traducción y todas sus limitaciones. Se presenta, por la tanto, más pertinente hablar de la *segunda traducción*. Esto es, la de traducir el documento redactado en quechua a una lengua europea, en concreto al castellano. Ambas traducciones fueron realizadas por destacados académicos en la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, no fueron estas las primeras traducciones del manuscrito a una lengua europea. La primera traducción fue llevada a cabo por el alemán Hermann Trimborn en 1939, con el título *Francisco de Ávila. Dämonen und Zauber im Inkareich*. Asimismo, en 1942 aparecería una reproducción analítica del texto quechua al latín realizado por el filólogo italiano Ippolito Galante; y a partir de la versión latina, una traducción al castellano llevada a cabo por Ricardo Espinoza. A esto hay que añadir una peculiar versión inglesa, anterior a todas estas, publicada por Clements Markham en 1873 del llamado “tratado de Ávila” (Hartmann, 1981, p. 169). De todas estas ediciones mencionadas, la más lograda sería la de Trimborn, ya que, como bien afirma Hartmann (1981):

Ha sido Hermann Trimborn 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” (p. 170).

Estas traducciones de la primera mitad del siglo XX tuvieron las limitaciones de la época, debido en gran parte a las pocas fuentes publicadas para la lengua quechua que se tenían, y a que se llevaron a cabo, sobre todo, gracias al esfuerzo y curiosidad de estos traductores, quienes, como en el caso de Trimborn, podían ser tan solo autodidactas con el quechua, y se basaban en las antiguas gramáticas escritas por los clérigos durante la ocupación española.

Luego de estas versiones europeas, pasemos ahora a centrar nuestras preocupaciones en las dos versiones canónicas en castellano, ambas publicadas en la segunda mitad del siglo XX en el Perú. La primera, realizada por el egregio escritor José María Arguedas en 1966, fue publicada por el Instituto de Estudios Peruanos, y contó con la colaboración del peruanista francés Pierre Duviols, el destacado lingüista Alfredo Torero y el antropólogo John Murra, figuras más que notables en lo que respecta a los estudios andinos. Sin embargo, ello no implicaría para

nada que esta sería una tarea fácil o medianamente sencilla, pues, como afirma Arguedas (1966):

La traducción del texto quechua nos pareció una tarea superior a nuestras posibilidades. Tardamos más de cinco años en decidirnos a hacerla y encontrar tiempo para realizarla. Fue el Dr. John Murra quien acabó por convencernos que debíamos emprender la obra. La circunstancia de desempeñar, durante el tiempo que duró el trabajo, el cargo de Director del Museo Nacional de Historia, nos ofreció la oportunidad y nos impuso el deber que hemos cumplido (p. 13).

Que Arguedas, distinguido intelectual, quien tiene como lengua materna el quechua IIC y que conoce de primera mano el universo andino, haya dicho que es una tarea superior a sus capacidades nos da cuenta de lo realmente complicado de conseguir dicho objetivo. Sin embargo, a pesar de las dificultades, se logró una publicación que sería la primera edición que se presentaba completa en castellano; solo por eso, su realización constituye un gran mérito y toda una proeza. Esto, como es natural, necesariamente tuvo que contener algunos errores en su realización. Al respecto, el mismo Arguedas menciona en una carta dirigida a John Murra (como se cita en López y Murra, 1998):

Me llega tu carta luego de dos días de trabajo y de preocupación extremados a consecuencia de los errores de traducción que cometí en los dos suplementos. Trabajé todo un día con [Alfredo] Torero y vamos a concluir la revisión mañana. La traducción, desgraciadamente, tiene defectos. Debió haberse hecho en equipo, calmadamente, los tres: tú, Torero y yo. Torero domina el quechua antiguo mejor que el actual. He consultado con él también las objeciones que haces. Es algo desagradable recordar que cuando trabajaba en la traducción yo había renunciado ya a seguir viviendo y trabajé bajo la presión de la angustia y del apresuramiento; aparte de eso, el manuscrito es por muchas razones un material difícil y demasiado importante. No creo que una sola persona pueda traducirlo con la mayor aproximación posible. Si yo hubiera recibido una siquiera mediana formación antropológica y, además, hubiera sabido algo de lingüística, de paleografía y de dialectología quechua, podría haber hecho la traducción como es debido. Pero me dejé cautivar por la parte mítica y mágica, y ahora que analizo

la traducción sobre frío y con algo más de información especial sobre su importancia, me causa algo de terror y de admiración al mismo tiempo por la obra que hice. Fue una audacia que felizmente cometí. Porque, con todos sus defectos, la traducción es un medio de comprender cuán necesario es emprender otra verdaderamente cuidadosa, hecha con calma, con efectiva consulta. Creo que, por lo mismo que han de tener que señalarse los defectos de mi traducción, se deberá hacer la otra. Me parece que debes señalar con toda precisión los errores que admito al hacer tu nota. Fue una lástima que no la leyéramos como tú dices, pero tú andabas apurado y yo atingido por mis traumas y conflictos (p. 133).

Sobre los errores u omisiones que pudo cometer Arguedas, es entendible por los motivos que él mismo explica; sin embargo, lejos de ser un defecto que deba tacharse de antiacadémico, es preferible ser visto, como Arguedas menciona, una versión ganada “por la parte mítica y mágica”, digna de causar “algo de terror y de admiración al mismo tiempo”. Por estos motivos, la obra de Arguedas ha sido catalogada de poética o de una belleza narrativa que se sale de los márgenes que indica la academia. Esto, por su parte, no denigra la obra, y más bien la enaltece como una creación artística digna de ser admirada y estudiada. Ante ello, planteamos que, aparte de ello, también constituye una aproximación valiosa de ser estudiada en términos no meramente esteticistas, sino también académicos, tal y como lo demostraremos más adelante.

Teniendo claro lo que significa la obra de José María Arguedas, pasemos ahora a hablar acerca de la otra obra canónica publicada en castellano. Se trata de la traducción hecha por el investigador francófono de origen australiano Gerald Taylor. Con el tiempo, este destacado investigador llegó a ser el mayor especialista en el texto mismo, y fue reconocido y admirado, sobre todo, por sus aportes a descifrar dicho documento. Taylor publicó su primera traducción del quechua al francés en 1980, en París, bajo el título *Rites et traditions de Huarochirí. Manuscrit quechua du début du 17e. siècle*. Esta fue la primera traducción seria editada en Europa después del destacado trabajo llevado a cabo por el alemán Hermann Trimborn. En 1987 Taylor publicaría esta obra en castellano, bajo el título de *Ritos y tradiciones de Huarochirí en el siglo XVII*, que fue ampliada en sucesivas ediciones. Se llegó así a la edición de 2017, publicada por el Instituto Francés de Estudios Andinos, que se constituyó como el más amplio y completo intento de traducir el texto original de la manera más fiel posible al castellano. Al respecto de la versión en francés, Hartman (1981) menciona que:

En general se puede afirmar que la transcripción de Taylor se puede equiparar a la de Trimborn 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 Trimborn, pero en cambio produce alguno que otro nuevo (p. 177).

Era de esperarse que, al igual que Arguedas, el primer intento de Taylor de traducir el manuscrito a la lengua que mejor manejaba le generó más de un error u omisión del conjunto de la obra, debido en gran parte a ser uno de los primeros intentos académicos de buscar la exactitud. Esto, sin embargo, no disminuye en nada el mérito de Taylor, ya que lo encaminó a seguir mejorando y ampliando su estudio. Y esto, justamente, es su gran ventaja respecto de Arguedas: Taylor tuvo mucho más tiempo para corregirse y seguir especializándose en todas las cuestiones referidas a los *Manuscritos de Huarochirí*. Arguedas, por su parte, más abocado a su labor de escritor y con muchos proyectos editoriales de por medio, fallecería tres años después de la publicación de su primera y única traducción de los referidos manuscritos (recordemos que su última edición corregida en castellano es de 2017). Por su parte, el trágico deceso del autor de *Todas las sangres* puso de relieve las limitaciones personales de muchos destacados académicos peruanos que, a diferencia de los occidentales, encuentran más desafíos que sortear a la hora de embarcarse en ambiciosas aventuras académicas.

3. Dos versiones en contraste

En este apartado analizaremos las diferencias que hemos encontrado en las dos versiones canónicas ya mencionadas. Por cuestiones prácticas vamos a trabajar como texto base con la transcripción paleográfica de Taylor (2008) y comparar lo que a partir de ello extrajeron tanto Arguedas como Taylor, y que finalmente escribieron en castellano. Cabe resaltar que no son todas las diferencias presentadas sino algunas escogidas, solo para ejemplificar en cuánto pueden variar ambas. Tengamos presente que la obra original, que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, requirió, en primer lugar, de un meticuloso trabajo paleográfico para identificar las palabras y frases exactas que quiso escribir el autor. Desde luego, el mayor reto estaba en traducir aquellas frases, teniendo en cuenta que la lengua en la que se escribió es una variedad en desuso. Más allá de eso, recordemos que el autor no tenía a esta como su lengua materna y, por lo tanto, es comprensible que,

en más de un pasaje, no lograra escribir el sentido inicial completo. Estas y otras consideraciones propias de traducir un texto antiguo nos hace ser más comprensibles con las diferencias que existen en las respectivas traducciones.

Tenemos, por ejemplo, la introducción del manuscrito donde menciona en quechua “Runa yn(dt)o, ñiscap Machoncuna ñaupá pacha quillcata yachanman carca chayca hinantin causascacunapas manam mapas chincaycuc hinacho canman himanam vira<co>chappas sinchi cascanpas canancama ricurin hinatacmi canman” (p. 189). Arguedas (1966) traduce: “Si los indios de la antigüedad hubieran sabido escribir, la vida de todos ellos, en todas partes, no se habría perdido. Se tendrían también noticias de ellos como existen sobre los españoles y sus jefes; aparecerían sus imágenes” (p. 19). Mientras que para Taylor (2008) es: “Si, en los tiempos antiguos los antepasados de los hombres llamados *indios* hubieran conocido la escritura, no se habrían ido perdiendo todas sus tradiciones como ha ocurrido hasta ahora. Más bien se habrían conservado, como se conservan las tradiciones y *el recuerdo de* la antigua valentía de los *huiracochas* que, *gracias a sus crónicas*, aún hoy son visibles” (p. 23).

En la traducción de la introducción notamos tres cuestiones clave. En primer lugar, para lo que sería “*Runa Indio ñisqap*” Arguedas menciona a “los indios de la antigüedad”, cosa que para Taylor es “los antepasados de los hombres llamados indios”. Esta diferencia, creemos, cambia bastante el sentido del texto. Una cosa es aceptar la categorización de inferioridad con el término *indio* y considerarse como tal; y otra es decir que así los llaman los españoles, pero dando a entender que ellos no se consideran como tales. Esto supone un grado mayor o menor de cristianización, e incide directamente en la fidelidad de los relatos recogidos. Por tanto, creemos que la traducción más adecuada en este caso es la de Taylor, no solo por la utilización del término *ñisqap*, sino porque ello concuerda con el carácter general del autor del manuscrito de no ver a las creencias prehispánicas como algo inferior, absurdo u objeto de burla.

Por otro lado, tenemos la frase “*causascacunapas*”, que Arguedas (1966) traduce como “la vida de todos ellos, en todas partes”, mientras que Taylor (2008) lo expresa simplemente como “tradiciones”. En este término debemos mencionar, en primer lugar, que no entendemos por qué Arguedas coloca la frase “en todas partes”, ya que no hay nada correspondiente en la versión original; en segundo lugar, si bien la traducción de Taylor se acerca más al manuscrito auténtico, hubiéramos preferido el término *vivencias*, por estar basado en el verbo *kawsay* (vida) y por encontrar sentido pleno en castellano según el contexto del manuscrito.

Por último, respecto al párrafo citado en quechua, encontramos el término *virra<co>chappas*, con el que se designaba a los españoles en algún momento de la llamada conquista. En este caso, Arguedas lo traduce como “españoles”, mientras que Taylor la mantiene como “huiracochas”. Creemos que es buena idea mantenerlo en su forma original, por toda la carga simbólica que ello implica. Traducirlo directamente como españoles hace que el lector hispanohablante se pierda las implicancias de este término que recibieron los hispanos en algún momento de la historia. Aquí, entonces, una vez más, acierta Taylor.

Tenemos luego el inicio del primer capítulo, el cual dice en la forma paleográfica de Taylor (2008): “Ancha ñaupá Pachaca huc huaca ñiscas yanañamca tutañamca sutioc carcan cay huacacuna Ctaca quipanpi huc huaca tac huallallo carhunchu sutioc atircan ña atispas canan runacta yscayllata huachacunampac camarcán huctas quiquin micorcan huctas mayquintapas cuyascanta causachicorcan yayan maman” (p. 189). Arguedas (1966) lo traduce como “En tiempos muy antiguos existió un huaca llamado Yanamca Tutañamca. Después de estos huacas, hubo otro huaca de nombre Huallallo Carhuincho. Este huaca venció. Cuando ya tuvo poder, ordenó al hombre que solo tuviera dos hijos. A uno de ellos lo devoraba, al otro, al que por amor escogieran sus padres, lo dejaba que viviera” (p. 21). Por su parte, Taylor (2008) lo expresa como: “Dicen que en tiempos muy antiguos había unos huacas llamados Yanañamca (*Ñamug negro*) y Tutañamca (*Ñamug de la noche*). En una época posterior, estos fueron vencidos por otro huaca llamado Huallallo Carhuincho. Después de haberlos vencido, era Huallallo quien transmitía la fuenta vital a los hombres, no consintiendo que engendrasen más de dos hijos. Uno se lo comía. El otro, el preferido, era criado por sus padres” (p. 23).

El texto citado es uno de los que implica mayores problemas al traducirlos, al punto que ninguna de las dos traducciones nos termina de convencer. Empecemos con la parte donde el texto menciona “*huc huaca ñiscas yanañamca tutañamca*”, para lo que Arguedas traduce como “un huaca llamado Yanamca Tutañamca”, mientras que Taylor lo expresa como “unos huacas llamados Yanañamca (*Ñamug negro*) y Tutañamca (*Ñamug de la noche*)”. En este punto parecería que Arguedas estaría más cercano al original, por estar escrito claramente “*huc huaca*” (“un huaca”). No obstante, más abajo menciona “*yscayllata huachacunampac*”, dando a entender que se trata de dos (*iskay*) huacas. En este punto debemos admitir que la ambigüedad es enorme y que en cualquiera de las dos versiones nos quedamos con algún sin sabor de saber si se refiere a uno o dos huacas.

En el sexto capítulo tenemos otra traducción problemática, que en la versión

paleográfica de Taylor (2008) dice: “ña pariacaca Runanman tucusoas aton ña enemigonta mascayta ña callarica chaysi chay enemigonpa sutinri huallallo carvincho carcan runacta micoc hupyac” (p. 201). Arguedas (1966) lo traducirá como: “Cuando ya Pariacaca tomó figura humana y hubo crecido, se hizo grande, empezó a buscar a su enemigo. El nombre de su enemigo era Huallallo Carhuincho, devorador de hombres” (p. 47); mientras que Taylor (2008) traduce: “Se dice que Pariacaca, convenido en hombre, ya adulto, se puso a buscar a su *enemigo*. El nombre de éste era Huallallo Carhuincho. Solía comerse a los hombres y beber *su sangre*” (p. 43).

Sobre las traducciones referidas, vemos que difieren respecto a los verbos *comer* y *beber*. Si revisamos el texto quechua, vemos los términos *micoc* (*mikuq*, “el que come”) y *hupyac* (*upyaq*, “el que bebe”). Entonces, una traducción literal de “*runacta micoc hupyac*” sería “el que come y el que bebe a los hombres”, pero dado que en castellano eso no tiene sentido, debemos admitir o bien la falta de un término clave o un error por parte del autor. En cualquier caso, creemos que Arguedas acierta más en la traducción, ya que el verbo que utiliza, *devorar*, puede englobar tanto a *comer* como a *beber* en este contexto. Por otro lado, creemos muy atrevido al añadido que hace Taylor de aumentar el complemento “*su sangre*” al verbo *beber* (*upyaq*) para lograr la frase “beber su sangre”, pese a que no hay nada equivalente en el original quechua. Si bien Taylor aclara al inicio de su obra que añadidos como esos no terminan de convencerlo, aun así creemos que Arguedas encuentra una solución viable al optar por un término que englobe todo ello y no se aleje del escrito original.

Como hemos visto respecto a las dos traducciones, se demuestra que aunque la obra de Taylor es más lograda, producto de años de perfeccionamiento, la traducción de Arguedas da luces en puntos donde la primera queda corta. Por otro lado, existen pasajes donde en ningún caso encontramos una traducción idónea al manuscrito original. Esta complejidad de las traducciones canónicas nos recuerda que los referidos manuscritos representan un desafío aún no superado. En esta ocasión hemos presentado tres fragmentos que ilustran bien el mensaje que queremos transmitir. Existen, por supuesto, varios más que evidencian estos desencuentros y de lo extremadamente intrincado que resulta traducir el texto en su totalidad.

Conclusiones

Como bien se ha evidenciado, los *Manuscritos de Huarochirí* representan una fuente inagotable de estudio por parte de los investigadores que quieren explorar con mayor profundidad la cosmovisión del mundo andino prehispánico. En esta

ocasión hemos presentado una reflexión en torno al problema de su doble traducción; el primero, de traducir los relatos desde la lengua en la que se recopilaron a la *lengua general*; el segundo, el de llevarlos del quechua escrito al castellano actual, cosa que resultaría mucho más compleja de lo que parecería en un principio. Creemos que, más que concentrarnos en la fidelidad de alguna traducción en particular, debemos complementarlas en su lectura, debido a que aportan valiosos puntos de vista que, si bien difieren, también enriquecen el diálogo con tan enigmático texto. Por esta misma razón es que consideramos de lectura obligatoria los dos textos canónicos en habla hispana: las traducciones de José María Arguedas y la de Gerald Taylor.

Respecto a los dos trabajos, se han señalado sus fortalezas y debilidades, y se ha considerado a ambos valiosos, y que en ningún caso se trata de obras acabadas o perfectas. Si bien la versión de Taylor es la más lograda por incluir muchos años de trabajo de por medio, la de Arguedas no se puede pasar por alto y debe considerarse no solo como una bella creación poética, sino como un valioso aporte al mundo de la academia y la cultura.

Terminamos con algunas consideraciones sobre las repercusiones que ha tenido y podría tener este valioso documento. En primer lugar, representa el único documento escrito por un poblador oriundo de los Andes hablando acerca de las creencias y tradiciones prehispánicas que aún se mantenían incorruptas por el cristianismo. En ese sentido, representa una valiosa fuente de información acerca de las formas de pensar y celebrar de los antiguos pobladores del Ande antes de la llegada de los españoles. En segundo lugar, vemos que mucho de lo narrado aún se conserva hasta nuestros días, luego de un largo proceso de sincretismo y aculturación; por eso mismo, se vuelve de mucha utilidad revisar los *Manuscritos* con fines de entender mejor lo que pasa en el mundo andino actual. Como elemento cultural está clarísima su importancia, pero también a nivel social nos podría ser de mucha ayuda. Pues, al convertirse al cristianismo, casi todo de lo mencionado ahí se ha perdido; sin embargo, al recuperar y revalorar el contenido del texto, estamos contribuyendo a generar una mayor cohesión social en torno a un poderoso elemento de identidad nacional. Finalmente, exhortamos a los investigadores a seguir explorando este documento y aportar nuevas luces sobre los innumerables aspectos que puede aportar el manuscrito, al igual que desde las más variadas disciplinas que busquen darle el sitio que se merece uno de los documentos más importantes de la historia del Perú.

Referencias bibliográficas

- Arguedas, J. M. (1966). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Bubnova, T. (2009). Filosofía y filología (texto, comentario y traducción). *Acta Poética*, 30(2), 181-198. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822009000200010&lng=es&tlng=es
- Cerrón-Palomino, R. (2021). Dioses y héroes de Huarochirí. Boletín de la Academia Peruana de la Lengua.
- Duviols, P. (1987). Estudio biobibliográfico sobre el *Manuscrito de Huarochirí*. En J. M. Arguedas, *Dioses y hombres de Huarochirí. Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Favarón Peyón, P. M. (2023). La cristiandad de pariacaca: pedagogía y sincretismo en el Manuscrito de Huarochirí. *Kipus: Revista Andina de Letras y Estudios Culturales*, 54, 57-78. <https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/kipus/article/view/4227>
- Hartmann, R. (1981). El texto quechua de Huarochirí – una evaluación crítica de las ediciones a disposición. *Histórica*, 5(2), 167-208. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7980/8270>
- Hernández Soto, J. (2021). La crítica a la modernidad desde los Manuscritos de Huarochirí. *Tesis*, 14(19). <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/tesis/article/view/20943>
- León Llerena, L. (2012). José María Arguedas, traductor del Manuscrito de Huarochirí. *Revista de Estudios Andinos*, 18(2), 57-69. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-96152012000200006
- López-Baralt, M. y Murra, J. (Eds.). (1998). *Las cartas de Arguedas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Portocarrero, G. (2020). *Ecos de Huarochirí. Tras la huella de lo indígena en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Quezada Macchiavello, Ó. (2008). Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el *Manuscrito de Huarochirí*. *Tópicos del Seminario*, 20, 71-111. <https://www.scielo.org.mx/pdf/tods/n20/n20a4.pdf>
- Rubina, C. y Zanelli, C. (Eds.). (2013). *Sobre la vida de los antiguos hombres de este pueblo llamado Huarochirí*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Taylor, G. (1987). Introducción. En *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII* (pp. 15-37). Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Taylor, G. (2008). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Instituto Francés de Estudios andinos.
- Toledo, Z. D. (2014). Experiencia cósmica y cooperación en el manuscrito de Huarochirí. *Horizonte de la Ciencia*, 4(7), 112-123. <https://revistas.uncp.edu.pe/index.php/horizontedelaciencia/article/view/224>
- Torero, A. (2007). *El quechua y la historia social andina*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- Trimborn, H. (1957). *Demonios y magia en el Imperio inca*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.