

# TRATADO

y relacion de los errores, falsos Dioses, y otras supersticiones, y ritos diabólicos

**El Tratado de los errores**

**de Francisco de Ávila**

**en comparación**

**con el manuscrito quechua**

**de Huarochirí**



**Estudio analítico y transcripción comparativa**

**Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz**

**Centre for Amerindian, Latin American  
and Caribbean Studies**

**CAS Occasional Publications • No. 34**

AÑO 1608.



University  
of  
St Andrews





**El Tratado de los errores  
de Francisco de Ávila  
en comparación  
con el manuscrito quechua  
de Huarochirí**

**Estudio analítico y transcripción comparativa**

**Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz**

Centre for Amerindian, Latin American  
and Caribbean Studies

CAS Occasional Publications • No. 34



University  
of  
St Andrews

St. Andrews 2016

Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies  
Department of Social Anthropology  
School of Philosophical, Anthropological & Film Studies  
University of St. Andrews  
GB-St. Andrews KY16 9AL  
Scotland, United Kingdom

Email: [amerindian@st-andrews.ac.uk](mailto:amerindian@st-andrews.ac.uk)  
Telephone: +44 (0)1334 462986/2977

© Copyright  
Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz 2016  
Email: [sabine.dedenbach-salazarsaenz@stir.ac.uk](mailto:sabine.dedenbach-salazarsaenz@stir.ac.uk)  
& [sdedenbach@hotmail.co.uk](mailto:sdedenbach@hotmail.co.uk)

ISBN-10: 1-873617-02-X  
ISBN-13: 978-1-873617-02-1





## Índice

1.	Introducción .....	3
2.	Los textos sobre Huarochirí en el manuscrito 3169 de la Biblioteca Nacional de España .....	7
2.1	El volumen 3169 .....	7
2.2	El <i>Tratado</i> : las manos y circunstancias de su creación .....	10
2.3	La retractación de las acusaciones contra Ávila y el manuscrito quechua .....	14
2.4	Correcciones y notas en los manuscritos sobre Huarochirí ..	18
2.5	Thomas .....	20
2.6	La relación del manuscrito quechua y el <i>Tratado</i> a la luz de los títulos de los capítulos .....	22
2.7	Resumen .....	25
3.	Un escenario posible: El texto X .....	26
3.1	El orden de los capítulos 3 y 4 .....	27
3.2	Tamtañamca .....	28
3.3	«Huc villcap sipas churinmi» .....	32
3.4	Huallallo Caruincho .....	35
3.5	Una hipótesis sobre la creación y redacción de los textos ...	36
4.	Múltiples voces .....	42
5.	El discurso de Ávila .....	47
5.1	Estilo .....	47
5.2	Dicción y argumentación misionera .....	50
5.3	Información geográfica y etnográfica .....	61
6.	Observaciones finales: Los mismos mitos – diferentes mensajes .....	64
7.	Transcripción de los textos de Huarochirí: Capítulo 1-7 .....	68
7.1	Criterios de transcripción .....	68
7.2	Transcripción .....	71
	Bibliografía .....	154



*In memoriam Hermann Trimborn,  
primer editor y traductor  
del manuscrito quechua de Huarochirí  
y mi profesor en la Universidad de Bonn*

## **1. Introducción<sup>1</sup>**

El lector va a notar que en este estudio, más que respuestas, va a haber preguntas, suposiciones e hipótesis. Aunque esto no es común en un trabajo académico, quien conoce el manuscrito de Huarochirí ya estará acostumbrado al carácter especulativo que tienen nuestros estudios, especialmente frente a las interrogantes sobre los narradores, autores y redactores de los manuscritos de Huarochirí. En este marco espero retomar algunas sugerencias, discutir las y ampliarlas para poder situar el *Tratado de los errores* de Francisco de Ávila en nuestro acercamiento a los documentos sobre la cosmovisión de Huarochirí a comienzos del siglo XVII y en el contexto de la cristianización de la población andina. Con esto quiero estimular a un examen más detallado de los manuscritos y exhortar a continuar la discusión sobre su autoría y redacción.

---

<sup>1</sup> Este estudio se escribió originalmente para la publicación en base al simposio internacional sobre "El Manuscrito quechua de Huarochirí, circa 1608" de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sin embargo, conforme se cristalizaba la complejidad del tema, el artículo se iba haciendo un estudio más extenso que una contribución a un libro. Quisiera agradecer a Carmela Zanelli y Celia Rubina por haberme invitado a publicar el artículo en primer lugar y por haberlo leído cuidadosamente. Asimismo quedo agradecida a Sabine Hyland y al comité editorial de la serie del Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies de la Universidad de St. Andrews, Escocia, por hacer posible esta publicación. Además extiendo mi agradecimiento a Martín Monsalve, Kerstin Nowack, Alfredo Salazar Sáenz, Andreza Aruska de Souza Santos e Imelda Vega-Centeno Bocángel.

Las preguntas sobre el posible autor de los textos quechuas reunidos en el manuscrito de Huarochirí, o, mejor dicho, sobre sus supuestos autores, narradores y redactores son tan antiguas como la primera edición del documento quechua y no se han podido responder concluyentemente hasta ahora.<sup>2</sup> En cambio, la autoría del documento fechado en 1608 y que lleva el título «Tratado y relacion de los errores, falsos dioses, y otras supersticiones, y ritos diabolicos en que viuian antiguamente los yndios de las prouincias de Huaracheri, Mama, y Chaclla y oy tambien viuen engañados con gran perdicion de sus almas» no se pone en duda ya que dice explícitamente que Ávila mismo es el autor: «Recogido por el do[c]tor Francisco de Auila» (Ilustración 1).<sup>3</sup>

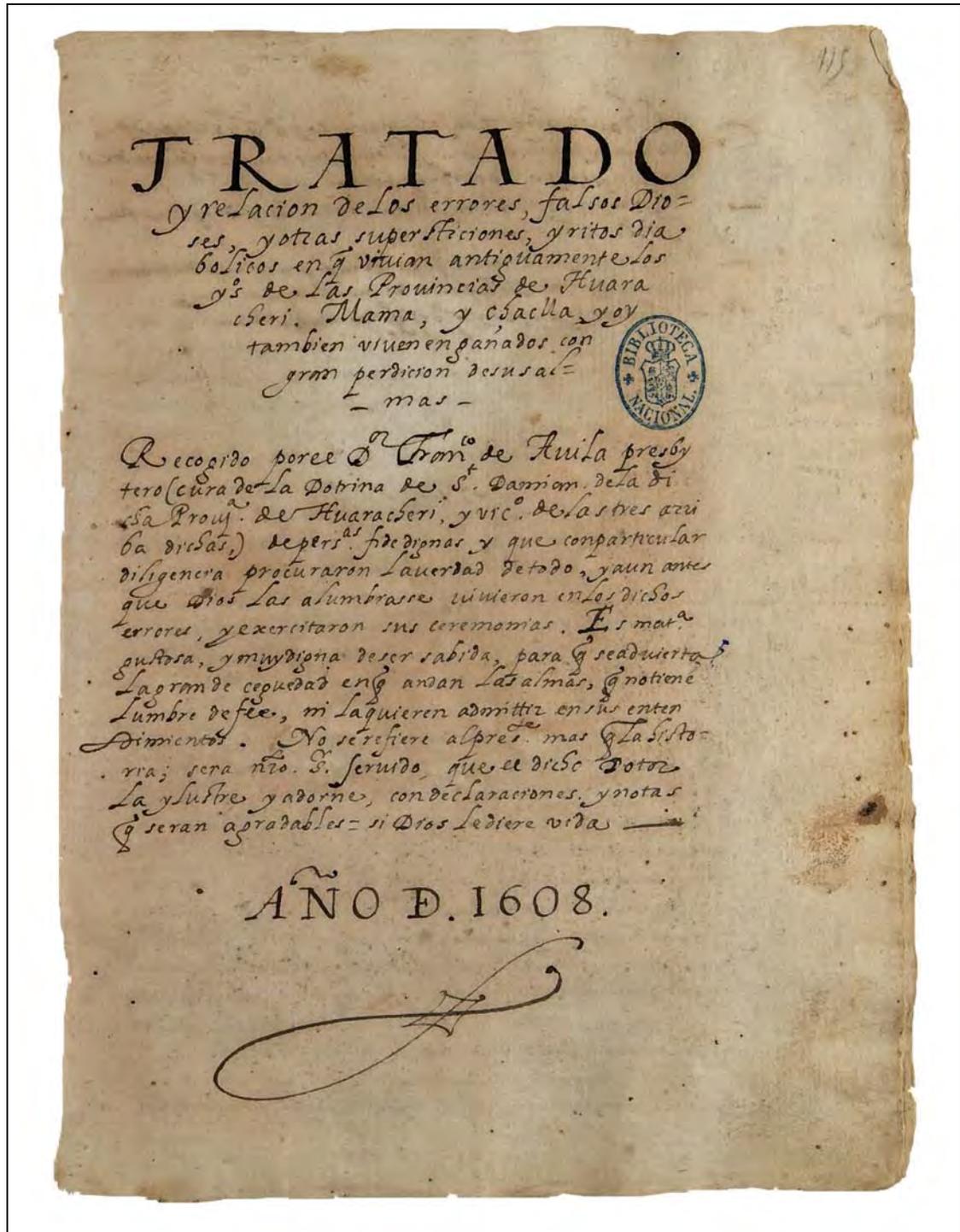
---

<sup>2</sup> Ya en la primera edición y traducción que hizo Trimborn en 1939 (pp. 9-14 = 1967: 9-10), él sugiere que la base de ambos manuscritos la formó lo que le contaron sus informantes a Ávila («eine Niederschrift der Aussagen indianischer Gewährsmänner»), y por eso Trimborn considera al clérigo como el que dio origen a ambos textos («Urheberschaft»). Unos cuarenta años más tarde Taylor (1980: 8-9) discutió la autoría del manuscrito quechua y mientras que él tendía a suponer que no era Cristóbal Choquecassa el autor (1987: 17), Durston (2007: 233-239) sugirió a este mismo Don Cristóbal como posible autor. Sin embargo, en 2008 (p. 10) Taylor hipotetizó que, después de que Ávila hubiera abandonado su *Tratado*, había confiado la continuación de la redacción del manuscrito quechua a «Thomas» cuyo nombre figura en una hoja del manuscrito quechua (ver también Salomon 1991a: 24).

Salomon (1991a: 1-4) presentó una buena visión de la complejidad de la autoría del manuscrito quechua. Sin llegar más cerca a una plausible autoría del texto quechua, esbocé el complejo proceso de creación que enfatiza el involucramiento de distintas voces (Dedenbach-Salazar Sáenz 2003: 74-75, en castellano p. 536).

<sup>3</sup> Ávila nació alrededor de 1573 y murió en 1647 (Hampe Martínez 1996: 11-16; Acosta 1987: 551).

Ilustración 1:  
Francisco de Ávila: Tratado y relacion de los errores - Hoja titular



Francisco de Ávila: Tratado y relacion de los errores, falsos dioses, y otras supersticiones y ritos diabolicos en que viuan antiguamente los yndios de las prouincias de Huaracheri, Mama, y Chaclla y oy tambien viuen engañados con gran perdicion de sus almas, fol. 115r

Pero desde la hoja titular se tiene la indicación de que consiste de varias voces porque dice que la información fue «recogida», y el término «tratado» implica que no es una simple «relación» sino una elaboración crítica.<sup>4</sup> Probablemente estaba destinado a un lector de la jerarquía eclesiástica ya que Ávila declara al comienzo que «sera nuestro señor seruido, que el dicho dotor la ylustre y adorne, con declaraciones y notas que seran agradables» (o/1).<sup>5</sup> Ávila mismo hace explícita su posición frente al material: son errores, falsos dioses, supersticiones y ritos diabólicos que él describe. Ya al comienzo del texto, el título sitúa el documento en lo que recién en ese tiempo se iba a denominar «extirpación de idolatría», a la cual contribuyó Ávila como uno de los primeros visitantes. El *Tratado* ofrece una versión en castellano de los primeros siete capítulos del manuscrito quechua. Los capítulos 1, 3 y 4 se centran en las primeras épocas del mundo: inicio (1), trastorno (3) e inundación (4). Los otros capítulos (2, 5, 6-7) se enfocan en los eventos relacionados con algunas deidades que han aportado a formar la ecología y sociedad de la región.

La única transcripción completa del *Tratado* que se ha publicado hasta la fecha está incluida en la edición de los textos que conforman el libro que contiene la traducción del manuscrito quechua por Arguedas.<sup>6</sup> Una transcripción analítica y comparativa con los capítulos del texto quechua se encuentra en el cap 7.2 de este estudio.

---

<sup>4</sup> «Tratado. ... conclusion de algun negocio, ù materia, despues de haberse conferrido, y hablado sobre ella. ... Tratado. Se llama también el escrito, ò discurso, que comprehende, ò explica las especies tocantes à alguna materia particular.» (*Diccionario de Autoridades* 1990/3 [VI/1739]: 343; Cobarruvias 1977 [1611]: 976: «el libro donde se tratan algunas materias»). «Relacion. ... La narración ò informe que se hace de alguna cosa que sucedió.» (*Diccionario de Autoridades* 3/1990 [V/1737]: 556).

<sup>5</sup> Los números de oraciones que se usan en este texto se refieren a la transcripción (cap. 7.2).

<sup>6</sup> Ávila (1966); también en Úzquiza González (ed. 2011: 453-480) que además contiene una excelente reproducción fotográfica de ambos manuscritos. Trimborn (1967: 9) menciona la edición de Urteaga y Romero de 1918 la cual, según él, se basa en una copia incompleta del manuscrito que se guardaba en Lima. Markham publicó una traducción al inglés (Ávila 1873; para una crítica ver Trimborn 1967: 9-10).

## 2. Los textos sobre Huarochirí en el manuscrito 3169 de la Biblioteca Nacional de España

### 2.1 El volumen 3169

Para entender mejor la relación de los dos manuscritos, el texto quechua y el *Tratado y relación de los errores* (a continuación *Tratado*), habría que analizar todos los textos que están reunidos en lo que ahora constituye el volumen manuscrito 3169 de la Biblioteca Nacional de España, titulado *Papeles varios sobre los indios Incas, Huarochiris y otras antigüedades del Perú*. Aquí voy a formular algunas observaciones que habría que tener en cuenta al estudiar el *Tratado* y su relación con el manuscrito quechua.

Me parece que la *Relación* de Molina (*Papeles varios*, fol. 2r-36v) está escrita con la misma mano que escribió la primera parte del *Tratado* de Ávila (ib. fol. 115r-129r).<sup>7</sup> El *Tra[s]lado* de los papeles de Polo Ondegardo (ib. fol. 37r-60v) es probablemente de la misma mano y de otra más;<sup>8</sup> y de otra diferente es el texto siguiente que empieza con apuntes sobre el año 1484 y continúa con el «Origen y succession de los yngas» (ib. fol. 61v-63v).<sup>9</sup> A esto le siguen los textos de Huarochirí quechua y castellano (ib. fol. 64r-114r; 115r-129r). El volumen termina con la crónica de Pachacuti Yamqui Salcamaygua (nuevamente de otra(s) mano(s) diferente(s) [ib. fol. 131r-174v]).<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Estas observaciones se basan en un examen de los textos reproducidos en los *Papeles varios sobre los indios Incas, Huarochiris y otras antigüedades del Perú* (ca. 1613) y Úzquiza González (ed. 2011), y quisiera recordar al lector que no soy paleógrafa.

<sup>8</sup> En un cuidadoso análisis del manuscrito de Molina, Cuenca Muñoz (2010: 224) argumenta que la mayor parte de los papeles de Polo Ondegardo es de la misma mano, al igual que la primera sección del *Tratado* de Ávila (cf. las observaciones de Jiménez del Campo [2010: 31-32] sobre el uso de la cedilla).

<sup>9</sup> Puede ser que sea la misma mano que en el fol. 1v (comentarios sobre acontecimientos de 1553 y 1559). Además ambos textos presentan un tipo de crónica breve. Me parece que la mano de este texto tipo cronología no es la misma del «Origen» que empieza en la misma hoja y está fechada en el año 1613 (fol. 63v); ver Jiménez del Campo (2010: 15, nota 20) que dice que se trata de «un extracto de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega (*Origen y sucesion de los yngas*)».

<sup>10</sup> Entre las ediciones de estos textos que habría que estudiar en su conjunto para apreciar la historia del manuscrito se encuentran las siguientes: para excelentes transcripciones del manuscrito quechua de Huarochirí ver Taylor (ed. 1987) y Urioste (en Salomon y Urioste 1991 eds.: 155-253); para Pachacuti Yamqui Salca-

Se supone que todos los textos pertenecían a Ávila y formaron parte de su legado.<sup>11</sup> Se puede decir con bastante seguridad que la *Relación* de Molina, una parte de la copia de los papeles de Polo Ondegardo y la primera sección del *Tratado* de Ávila fueron escritos por este último y por eso le pertenecían; por su relación temática estaba posiblemente también el manuscrito quechua de Huarochirí entre sus papeles. Es probable que además estaba en su posesión la *Relación* de Pachacuti Yamqui Salcamaygua.<sup>12</sup>

Las palabras y frases sueltas que contienen algunas hojas pueden haber sido escritas antes o después de los textos largos.<sup>13</sup> Es interesante el texto del folio 107v: «aquí dexamos de escreuir las vidas de cada vno de los hijos de Pariacaca y lo que sucedio y entramos a Chaupiñamca».<sup>14</sup> Ciertamente es lo que hace el responsable del manuscrito a continuación. La pregunta es por qué se comenta esto en el verso del folio, y por una mano que parece ser la de Ávila.

¿Qué pasó con los documentos después de la muerte de Ávila? Es posible que todos los cuadernos llegaran a manos de Thomas cuyo nombre está en el folio fol. 91r (ver cap. 2.5), que habrían provenido de los herederos

maygua: Duviols e Itier (eds. 1993: 179-268) y Navarro Gala (ed. 2007: 115-195). La copia del documento de Polo Ondegardo fue publicada por González Pujana (ed. 1999) y por Chirinos y Zegarra (eds. 2013: 81-198); sobre la historia del texto ver Lamana Ferrario (ed. 2012: 31-32, 35-38). Una nueva edición crítica de Molina es la de Jiménez del Campo, Cuenca Muñoz y López Parada (Molina 2010); incluye una reproducción facsimilar del texto. (Ver también nota 15.)

<sup>11</sup> Según Duviols (1966: 231) la mano de los manuscritos y las notas marginales de Ávila son evidencia de esto. Ver también Jiménez del Campo (2010: 15-16).

<sup>12</sup> Ver las observaciones de Duviols (en Duviols e Itier 1993: 15-18) en cuanto al manuscrito en el conjunto del volumen. Hay que tener presente que en la segunda década del siglo XVII Ávila fue canónigo de Charcas y ese tiempo coincide con la fecha que supone Duviols para el origen de la *Relación*. (Hampe Martínez 1996: 14; Duviols 1966: 227; Duviols en Duviols e Itier 1993: 18-19.)

Si el texto quechua de Huarochirí estaba destinado a la población andina, no es fácil entender por qué se encontró en los papeles de Ávila, junto con el *Tratado*. De todas maneras, eso significaría que probablemente la «biblia andina» nunca llegó a sus destinatarios ni fue usada para revitalizar las creencias andinas.

<sup>13</sup> Fol. 1r, 1v, la última línea de 36v; la línea aparte de 5v, el nombre en 91r y el texto de 114v son posteriores.

<sup>14</sup> Se ha observado que los folios que constituyen la última parte del capítulo 11 y el 12 se encuentran al final del texto (fol. 106r-107r), antes de los «suplementos» (Trimborn 1967: 12). Por eso esta frase se encuentra al final del capítulo 12.

ros de Ávila o de otra persona, y que fueron conservados juntos. También puede ser que recién el último dueño conocido, el teólogo agustino e historiador español, Enrique Fernando Flórez (1702-1773; Aldea Vaquero et al. 1972, II: 941), hubiera reunido todos los cuadernos en un volumen. De todas maneras, la persona que poseía los papeles después de la muerte de Ávila tenía interés histórico-teológico en la cosmovisión andina.

Una razón por la cual se puede suponer que todo junto pertenecía a Ávila es el sello de agua del tomo que es típico de la época (salvo el de la primera y última hoja, que es barroco).<sup>15</sup>

Como el *Tratado* tiene el mismo contenido básico que el manuscrito quechua de Huarochirí (caps. 1 a 7), conviene tener una discusión sobre la conexión entre ambos textos. En el siglo XVII era común encargarse a escribas que pongan en papel los textos, por lo cual es difícil saber si es el mismo autor el que escribe el documento o si se lo ha encargado a otra persona y por eso también si Ávila y Cristóbal Choquecassa fueron las personas cuyas manos se encuentran aquí.

---

<sup>15</sup> Dedenbach-Salazar Sáenz (2003: 148, 152, 153). Para esclarecer mejor la relación de los textos incluidos en este volumen haría falta el cuidadoso examen de cada uno de ellos y de las notas al margen, hecho por un paleógrafo en colaboración con un etnohistoriador andino. También ayudaría un estudio del papel y de las manchas que muestran algunas hojas así como de los sellos de agua y asimismo una radiografía para saber si los manuscritos consistían de varios cuadernos que se empastaron después (ciertamente el del texto quechua había estado aparte ya que la letra de su primera página es poco legible y muestra que se había usado aparte y durante bastante tiempo; en cambio la primera hoja del *Tratado* no se ve gastada). Ver Cuenca Muñoz (2010) y Jiménez del Campo (2010) que aportan alguna información al respecto, incluyendo la numeración, el sello de agua y un estudio de paleografía. También podría ser de provecho una comparación sobre las estructuras discursivas, como las analiza Enguita Utrilla (2010) para Molina y Navarro Gala (ed. 2007) para Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Cabe observar que ya no es posible consultar el manuscrito en la Biblioteca Nacional de España: «el manuscrito se encuentra en mal estado de conservación por lo que actualmente solo es posible su consulta a través de la versión digitalizada» (comunicación de la BNE por correo electrónico, el 8 de julio de 2014).

## 2.2 El *Tratado*: Las manos y circunstancias de su creación

La mano de los capítulos 1 a 5 del *Tratado* es diferente de las que escribieron el texto restante. Aparte de las diferencias en las conexiones y formas de las letras se nota lo siguiente: la segunda mano (que escribió los caps. 6 y 7 hasta la penúltima línea del folio 128v) prácticamente no usa comas; en lugar de eso emplea puntos (los cuales en la primera parte son casi siempre señal de que el que escribió el texto dejaba descansar la pluma); pone con frecuencia acentos sobre la «a»; se encuentra la «ç» consistentemente marcada con la cedilla y en más palabras que en la primera parte; y hay mucho menos abreviaturas. A partir de la última línea del folio 128v parece haber otra, tercera, mano que escribió el resto del texto desde aquí. Esto también explicaría por qué la última página de la traducción está escrita en dos columnas.

Para verificar si puede haber sido la mano del mismo Ávila que escribió los primeros capítulos, se pueden comparar varios manuscritos que se encuentran en el Archivo General de Indias y de los cuales algunos se publicaron en el libro *Dioses y hombres de Huaro chirí*. Entre ellos hay uno que me parece ser escrito por la misma mano que la del *Tratado*; es el que lleva el título «Aunque quisiera poder excusar ...», de 1610, y está firmado por Ávila (Ilustración 2).<sup>16</sup>

¿Cuál fue la situación en la que Ávila produjo su *Tratado*? En los textos quechuas de Huaro chirí consta varias veces que los sacerdotes aprovechaban la continuidad de los antiguos rituales aceptando de los indígenas todo tipo de bienes en las ocasiones festivas (Acosta 1978: 577-578, *Tradiciones de Huaro chirí*, final del cap. 7). En cuanto a Ávila hay indicaciones de que él mantenía relaciones equilibradas con los indígenas de su parroquia (ib. 578) hasta que en 1603 y especialmente en 1607 las quejas de algunos de ellos llevaron a procesos contra él por explotación económica, relaciones sexuales ilegítimas y un comportamiento violento (ib. 569-575). Aún en 1608 se nombró a Ávila Beneficiado de Huánuco y fue recién en ese tiempo que «el pleito con sus indios comenzó a tener consecuencias» (ib. 569). Mientras que se desarrollaban los procedimientos judiciales en Huaro chirí, Ávila estaba en la cárcel y fue dejado libre a comienzos de 1608 (ib. 579-582). En mayo, Ávila ya estaba nuevamente en San Damián (ib. 582) y

---

<sup>16</sup> Del Archivo General de Indias, Audiencia de Lima 325. También está reproducido al final del libro *Dioses y hombres de Huaro chirí* (Arguedas y Duviols eds. 1966: 248-249; cf. Duviols 1966: 233-234).

descubrió y eliminó ciertos «ídolos» (ib. 584-585). Al mismo tiempo que se seguían investigando las quejas en el proceso contra Ávila, fue hecha la retractación de estas por algunos indígenas, y Ávila se perfiló como extirpador de idolatría, especialmente ante el nuevo arzobispo, Bartolomé Lobo Guerrero (ib. 584). Finalmente la corte declaró libre a Ávila y absuelto de los cargos, e inmediatamente después fue nombrado juez visitador de idolatría.<sup>17</sup>

En base a estos acontecimientos se puede suponer que Ávila escribiera el *Tratado* en la cárcel o cuando ya estuvo de regreso en Huarochirí, y que probablemente ya lo planificó como un elemento en la creación de su imagen de extirpador de idolatría. No sabemos por qué abandonó el proyecto después de haber traducido solo algunos capítulos. Puede haber sido porque estaba más ocupado con sus esfuerzos por rechazar las acusaciones, eliminar las muestras de idolatría y preparar su carrera de visitador de idolatría.<sup>18</sup> También es posible que pensara que tal vez el mejor camino no era el presentar al arzobispo un largo documento de mitos y ritos andinos para convencerlo de que la idolatría seguía vigente. Se le hubiera podido reprochar que sabía mucho de los mitos y ritos andinos y que estaba demasiado familiarizado con ellos. Si esto tal vez no lo hubiera hecho sospechoso de colusión, por lo menos hubiera podido reconfirmar lo que subyacía a las acusaciones: que originalmente él había estado demasiado involucrado con los indígenas.

---

<sup>17</sup> Acosta (1987: 590-591). En la «Prefación» de sus sermones Ávila subraya que fue el primer juez visitador de idolatría (1648, pdf p. 75 der.).

<sup>18</sup> Ver Taylor (1987: 18) para suposiciones parecidas.

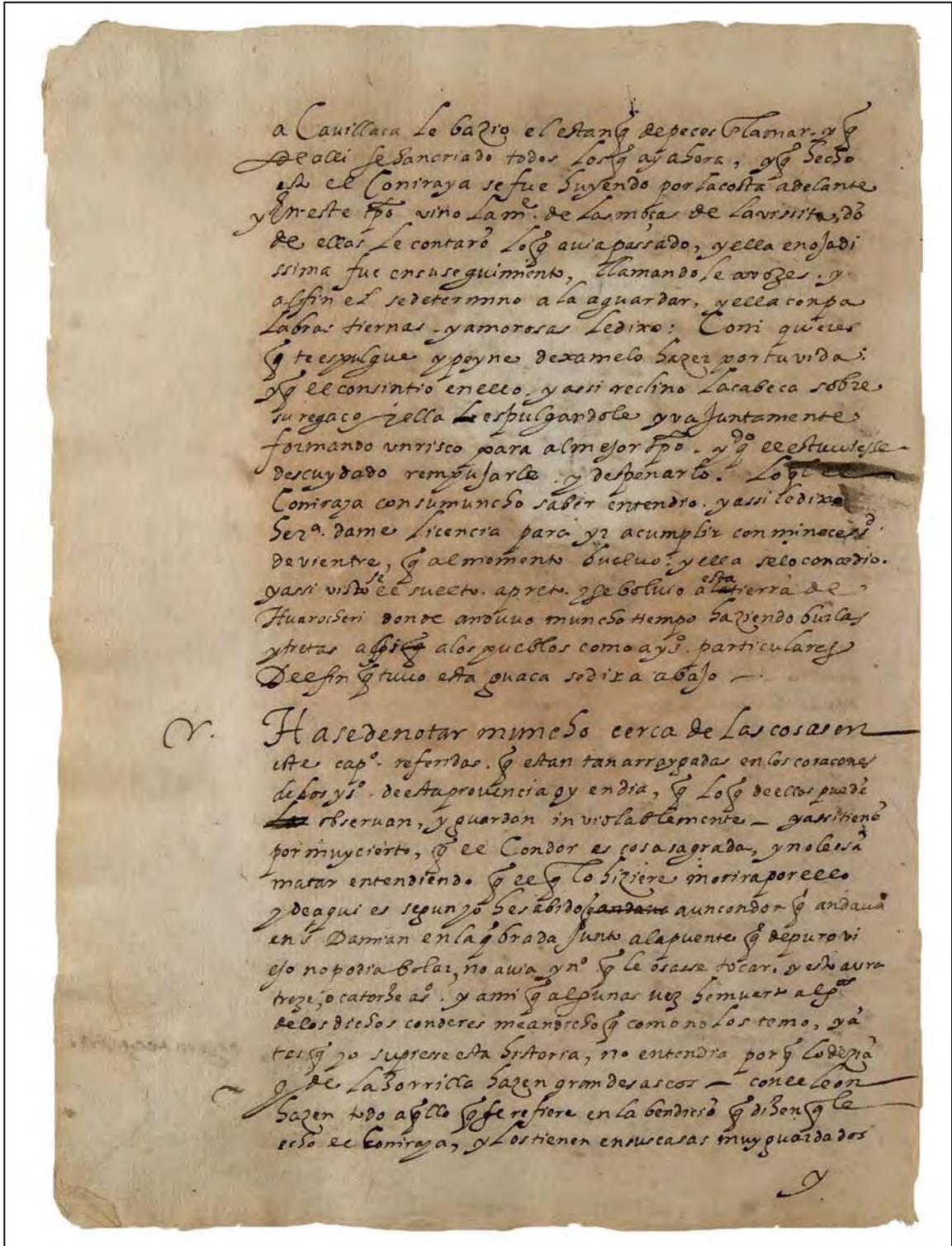
Ilustración 2:  
¿La mano de Ávila?

Aun que quisiera poder excusar esta relación remitiendome a la consulta, q<sup>o</sup> el Arceobispo, Oydor de la real audiencia de esta ciudad, Dean. y cabildo de la catedral baxen a v. Mag. en rason de la cano<sup>g</sup>ia Penitenciaria, de ella, en q<sup>o</sup> uamos consultados quatro oppositores; no me lo permite la natural y propria obligacion. Por q<sup>o</sup> si bien creo q<sup>o</sup> avran dado a cada uno el lugar q<sup>o</sup> se le deve, todavia gozando de la facultad, q<sup>o</sup> la Clemencia de v. Mag. nos concede para tratar de n<sup>ra</sup> Justicia, me ha parecido ynformar de la m<sup>a</sup> protestando conformarme con la real voluntad de v. Mag. tan resta, como p<sup>o</sup>rtancia, como poderosa.

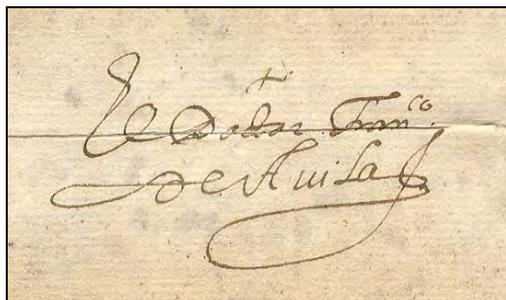
El año pasado de 1601. fui oppositor a la cano<sup>g</sup>ia Doctoral de esta d<sup>h</sup>sa yglesia, y uno de los consultados para ella, quando salio proueda en el d<sup>h</sup>o. g<sup>o</sup> de sancho de s<sup>o</sup>. Juan. y el año de 1608. resiví de v. Mag. de saberme m<sup>a</sup> de un beneficio curato de la ciudad de Huamaco en lugar, y por promocion de el d<sup>h</sup>o. Al<sup>o</sup>. Perez viccarajo a la maestrescuela de la catedral del Curio, q<sup>o</sup> hasta ahora no ha acceptado aun q<sup>o</sup> baxendo largo tiempo para ello.

De dos a<sup>o</sup> ac<sup>o</sup>ta parte siendo alguna parte de el d<sup>h</sup>o. Visitador de este Arceobispado se hecho a Dios. n. s<sup>o</sup> 2 a v. mag. en este reyno, un grande y notable servicio q<sup>o</sup> es aver descubierto gran multitud de y<sup>o</sup>s. Apóstata y herejes de q<sup>o</sup> auia, y ay pueblos enteros

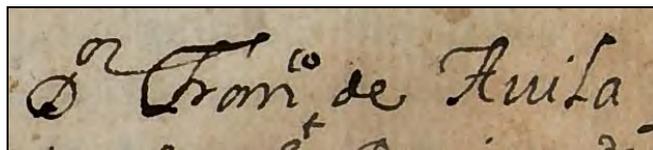
(a) Ávila 1610: «Aunque quisiera poder excusar ...» [fol. 1r]



(b) Ávila: Tratado, cap 2, fol. 119v



(c) Ávila 1610: «Aunque quisiera poder excusar ...» [fol. 2r]



(d) Ávila: *Tratado*, Hoja titular, fol. 115r

### 2.3 La retractación de las acusaciones contra Ávila y el manuscrito quechua

En base a la única hoja reproducida de la retractación de las acusaciones contra Ávila que habían hecho algunos indígenas,<sup>19</sup> parece que está escrita por la misma mano que el manuscrito quechua de Huarochirí (Ilustración 3). Al final del documento dice explícitamente que fue Cristóbal Choquecassa<sup>20</sup> quien la escribió: «cayta quillcacta» (Taylor 1985: 182; cf. Durston 2007: 233-234). La carta de retractación fue escrita en 1608 (Taylor 1985: 172), en el mismo año que el *Tratado*.

Si se trata de la misma mano, es plausible que Don Cristóbal fuera el responsable del texto quechua (Durston 2007: 233-239). Puede ser que fue él quien añadió la mayor parte de los capítulos 20 y 21 al manuscrito quechua. Es interesante observar que el comienzo del capítulo 20 (hasta la sección 243 en Urioste ed. 1983/2) cuenta de la *huaca* Llocllayhuancupa y su adoración. Después de la relación de lo que pasó en la época colonial y especialmente a Don Cristóbal, al final del capítulo 21 (sección 273) el tema vuelve a la adoración de esta misma *huaca*. Es fácil imaginarse una inserción del resto del texto aquí, por el mismo Don Cristóbal u otra persona. Con este testimonio, Don Cristóbal se presentó (u otra persona lo presentó) como cristiano y al mismo tiempo dejaba abierta la posibilidad de la

<sup>19</sup> En su artículo Taylor (1985) presenta un análisis lingüístico y una transcripción del documento (ib. 172-181); la reproducción facsimilar está en la página 182.

<sup>20</sup> Don Cristóbal vivía todavía en 1631 (Salomon 1991a: 28).

supervivencia de la religión andina (Dedenbach-Salazar Sáenz 2013: cap. 5).

Ávila describe la posición de Don Cristóbal entre las dos religiones cuando dice que una vez que fueron juntos a un pueblo, Don Cristóbal temía que lo mataran los indígenas si estos se enteraban que había sido él quien había dado la información sobre ellos a Ávila.<sup>21</sup> Ciertamente es difícil imaginarse a la «mano derecha» de Ávila como creador del manuscrito quechua aunque de cierta manera este aspecto de su personalidad está de acuerdo con la imagen subversiva que se puede obtener de él (ver Dedenbach-Salazar Sáenz 2013: 400-404; más que el «oportunista» que Taylor [1987: 17] ve en él).

En este caso el escenario sería el siguiente: Don Cristóbal escribió el manuscrito de Huarochirí en base a un texto anterior (ver cap. 3), se presentó a través de todo el texto como buen cristiano, pero con el propósito de escribir una «biblia» andina subvertía esta imagen o trataba de caminar en la cima entre los valores antiguos y nuevos. Parece que estaba en buenas relaciones con Ávila y más que su «informante» era su «colega» en materias andinas. El texto de Huarochirí redactado como testimonio (y testamento) de la religión andina, ¿habría expresado que don Cristóbal (si fuera su autor) después de 1608 se sentía más inclinado hacia una preservación de las creencias y costumbres andinas, enmarcadas sin embargo en el contexto cristiano colonial? En ese caso, don Cristóbal, un hombre multifacético, no era muy diferente de Guaman Poma y Pachacuti Yamqui Salcamaygua – personajes que Lamana (ed. 2012: 31-32) acertadamente llama «*intelligentzia* indígena».

---

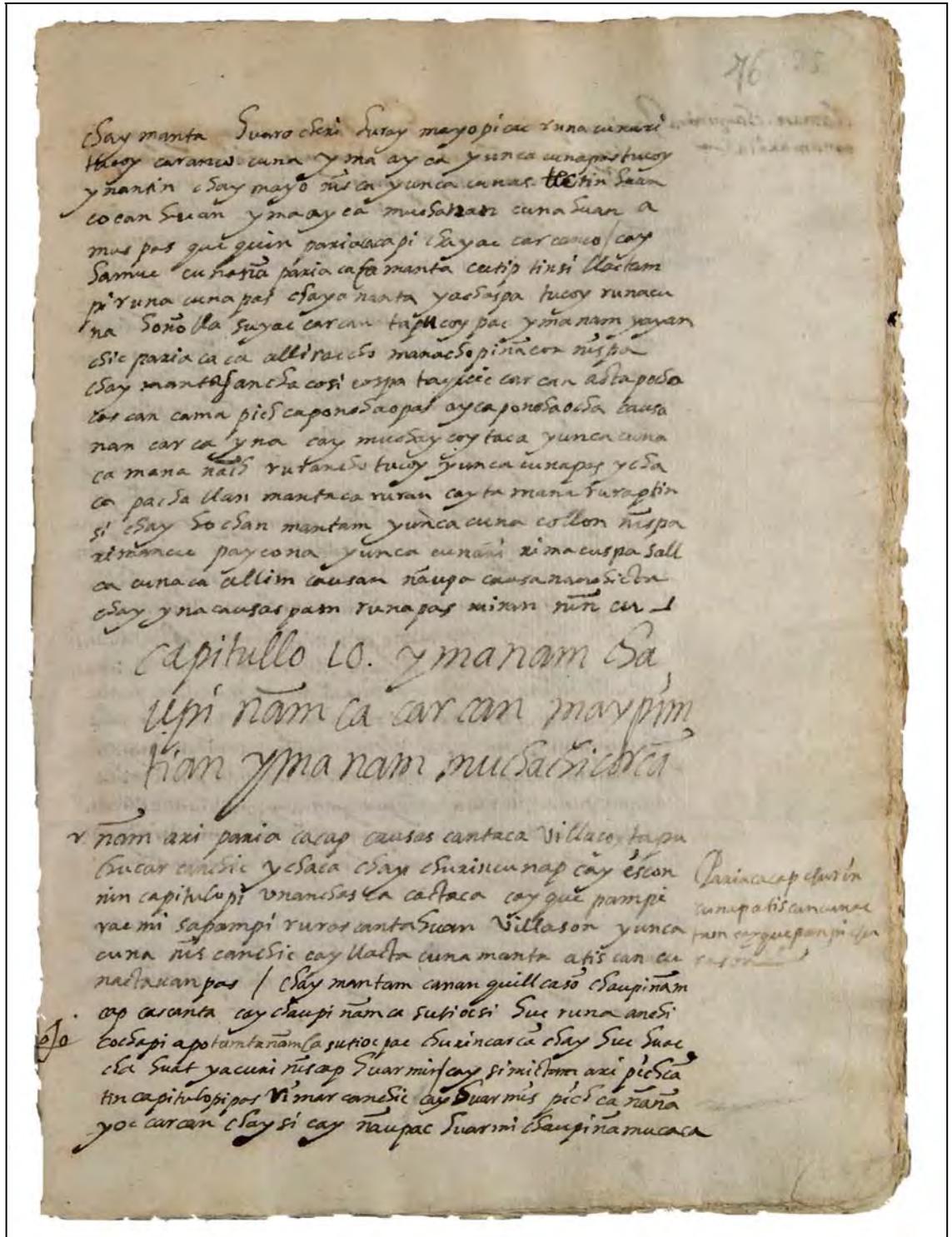
<sup>21</sup> Ávila (1648, «Prefacion», pdf p. 63 der.). No se sabe cuándo fue esto, solo que Ávila menciona después que él fue a Lima cuando estaba vacante la sede arzobispal, es decir, alrededor de 1606 (entre la muerte de Mogrovejo y el nombramiento de su sucesor, Lobo Guerrero) (Ávila 1648, «Prefacion», pdf p. 65 izqu.).

Ilustración 3:  
¿La mano de Cristóbal Choquecassa?

quematurap cusman tam lliquen nistay culuze Suek Suampost nam  
 quequen suan f villinaron  
 Cay chicom ximat ayco manataemi curian Vintaypas ay si mic  
 taca ximay cumareo ma nam curian nisco Simallata mi sama  
 conca fodoi sanbopas Suano cumpac mantapop pa manam  
 collogi y mupl hipos paco manataedi suae Suricoy cu camom  
 alli manla edicson nel poy manam Vintaypas manatacoy  
 do de ofayamup hin rurac ay ayco mallataemi ruraco y  
 dissta suan no e nyc alta uan yuzai casta e dicit hiamom amim  
 pa eday manatael que quen p doctortapas curian manatae pas  
 pas Susinuy nalta cuyu suana nisco y mallay pas pas ga  
 napa suan casta ama may con Suampas peñ conaefo ay  
 Simicu nalta y uyazipa no ay cupas yuzai cu finatada  
 oni uyazae xicusae y mayna Sue dicitata e de con yafes  
 paen manataemi y uyazico ay quill casta am ana curian  
 tucoy nif que quenta ayco Vintaypas y nam si macusec  
 nisp y mapada capitulada Visitata tanque Simup  
 hin p fudopas y naltami ximatae ay quill amrutata  
 Jan from sim amesa lactapi amam feb quella y haz  
 Suna Suenioe ponca o nimp Sue Suaranga Sue tapa  
 edae posacnioe Jesu xpo y ayomedipa parais am morda  
 Suatangi casta am coma noa don miguel yauri casta firma  
 ni delita e Su raspa Suaguen ru ru amasi don ponal  
 Saque casta ay ta quill casta myn al hu casa maudrocha  
 suan no ay co rayco firmapoz nisp mubay ayco de de a  
 pu may h from co orna tedigo ay hin cuz Sue Vintaypa  
 Suam in serrafes serrano futoe suan

don miguel de casa  
 don ponal  
 mico y pa e  
 mico y pa e

(a) La retractación de las acusaciones contra Ávila, escrita y firmada por Cristóbal Choquecassa (Taylor 1985: 182)



(b) Tradiciones de Huarochirí, fol. 76r

## 2.4 Correcciones y notas en los manuscritos sobre Huaro chirí

Mi estudio detallado del manuscrito quechua y del libro en el cual está encuadernado me ha llevado a la siguiente conclusión: las correcciones y algunas lagunas en el texto quechua hacen suponer que es una copia que se hizo en base a un texto «original» (Dedenbach-Salazar Sáenz 2003: 157-163), es decir que Cristóbal Choquecassa fue responsable por el manuscrito quechua existente, pero no necesariamente por un texto anterior que llamo texto X. Estas correcciones y notas al margen echan luz sobre una interrelación entre los dos textos existentes y parecen remitir a una relación también con ese texto X, pero al mismo tiempo complican estas interconexiones. A continuación se pueden ver algunos casos.

Es una misma mano la que escribió el manuscrito quechua y probablemente también las «correcciones» en el texto y una parte de las notas al margen. La mano que escribió el *Tratado* hasta el capítulo 5 inclusive parece ser la misma que es responsable por otras notas al margen del manuscrito quechua.<sup>22</sup> Estas notas y el hecho de que una vez la mano del responsable del manuscrito quechua borrara una anotación de Ávila para corregir el texto<sup>23</sup> sugieren que ambos, Ávila y el responsable del manuscrito quechua, tenían acceso a los dos textos y prácticamente dialogaban sobre ellos, probablemente cuasi al mismo tiempo. Esto también se nota en el siguiente pasaje:

---

<sup>22</sup> Responsable del texto quechua: *Papeles varios* fol. 69v, 5/154: «pariacacap ...». Ávila, ib. fol. 69v, 5/147: «Nota ...»; un claro ejemplo de un pasaje casi idéntico se ve en los folios fol. 66r y 119r, 2/67 (Ilustración 8).

Además en el *Tratado* se encuentra una nota al margen escrita con tinta distinta de las otras y que tiene una ortografía diferente de la palabra usada en el texto: «Caruincho», nota: «Carhuincho» (*Papeles varios*, Ávila 1608: fol. 116v, 1/3) (ver también cap. 3.4).

<sup>23</sup> Ver: «Ojo», *Papeles varios*, manuscrito de Huaro chirí, cap. 5, fol. 67r, 5/12. Cf. también la nota al margen de 5/83 (ver mis observaciones sobre Tamtañamca en el cap. 3.3).

Or. <sup>24</sup>	Traducción al castellano de Urioste	Manuscrito quechua	<i>Tratado</i>
5/53	No sabemos el nombre de esa mujer.	<u>cay huarmip sutin-</u> <u>tam mana yachan-</u> <u>chiccho</u>	(el nombre de esta moca no se sabe)
5/54	Tal vez a esta después ya le pusieron el nombre de Chauñañamca.	[sale al margen:] ychaca caytas que- pampi Chauñañam- cacta ña sutiachircan -	(aunque dicen que después fue esta quien se llamo Chaupinanca (de que diremos harto))

Un signo indica que la oración insertada en el texto quechua (5/53) sigue al margen (5/54, columna en quechua). En su *Tratado*, Ávila tiene entre paréntesis (5/54, columna derecha) lo que está al margen del manuscrito quechua.<sup>25</sup> Puede ser que el responsable del manuscrito quechua haya leído la inserción de Ávila y puesto después esta observación también en su texto.<sup>26</sup>

Estos ejemplos muestran que, para esclarecer más la interrelación de los dos manuscritos (y de ellos con los otros del volumen 3169), sería necesario efectuar un cuidadoso análisis de las notas, correcciones, inserciones y remisiones en cuanto a su contenido, co-texto, mano y tinta a través de todo el libro.

<sup>24</sup> En la primera columna está la traducción de Urioste (ed. 1983) del pasaje quechua (para los que no están familiarizados con la lengua), en la segunda la transcripción del texto quechua y en la última la del *Tratado*. Los subrayados punteados indican que las letras están insertadas, normalmente encima de la línea.

<sup>25</sup> En estas oraciones Ávila abre y cierra los paréntesis inconsistentemente.

<sup>26</sup> Este pasaje del *Tratado* indica también que Ávila tenía conocimiento de un texto más amplio ya que hace referencia a otros capítulos. En el manuscrito quechua se cuenta de Chauñañamca en los capítulos 10 y 13 y se menciona en el 24 y 31. Ávila también hace referencia al texto mismo de los primeros capítulos (e.g. 5/122, cf. 5/141; 6/3).

## 2.5 Thomas

Finalmente la persona cuyo nombre se encuentra en el fol. 91r del manuscrito quechua, «Thomas», no tenía nada que ver con la creación del texto quechua (o castellano).<sup>27</sup> Más bien, su nombre aparece también en el fol. 114v, donde se habla de un «depositorio general» de Sevilla llamado Thomas de Montessinos y se menciona el año de 1662.<sup>28</sup>

La letra de ambas instancias parece ser idéntica. Puede ser que la hoja 114v haya sido usada como página para hacer apuntes. Si la mano es además idéntica con la que escribió «Quiso venir el diluio un mes», en el margen superior del fol. 5v de la *Relación de Molina* (ca. 1575), se puede suponer que ese Thomas fue el primer dueño y lector del volumen (o de los cuadernos en cuyas páginas está su mano) en España, quince años después de la muerte de Francisco de Ávila (Ilustración 4).

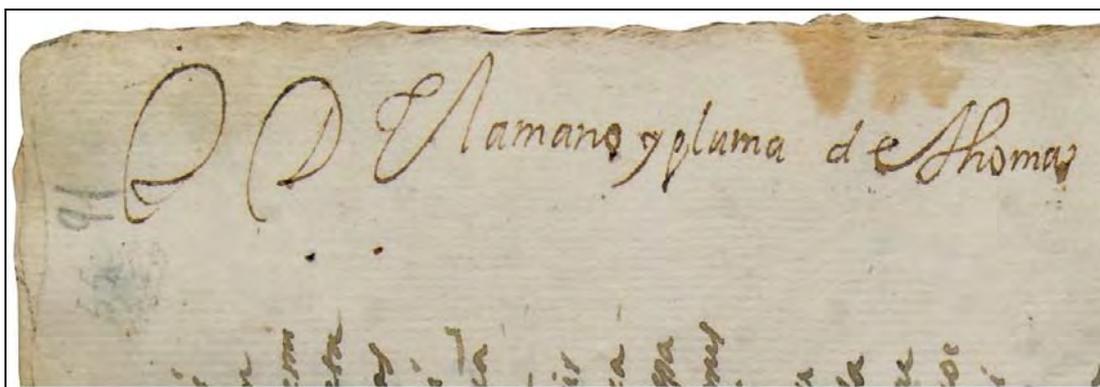
---

<sup>27</sup> Como lo sugiere Taylor (2008: 10; cf. Salomon 1991a: 24). Cf. Durston (2007: 232-233) para un análisis muy parecido al mío.

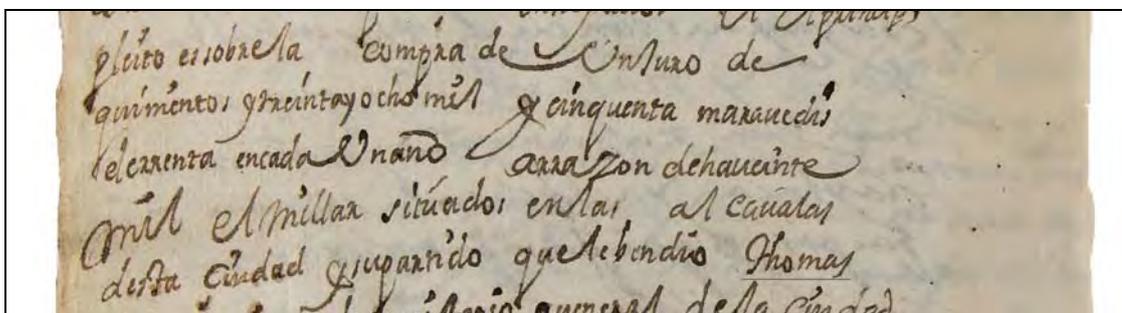
Sin dar evidencia documental, González-Ortega (2002: 98-100) dice que un mestizo llamado Huacha fue el narrador central del texto quechua de Huarochirí (citado por Santuc en su presentación de Arguedas y Duviols eds. 2009: viii).

<sup>28</sup> En el Archivo Histórico Provincial de Sevilla no he podido encontrar más información sobre esta persona (Dedenbach-Salazar Sáenz 2003: 152).

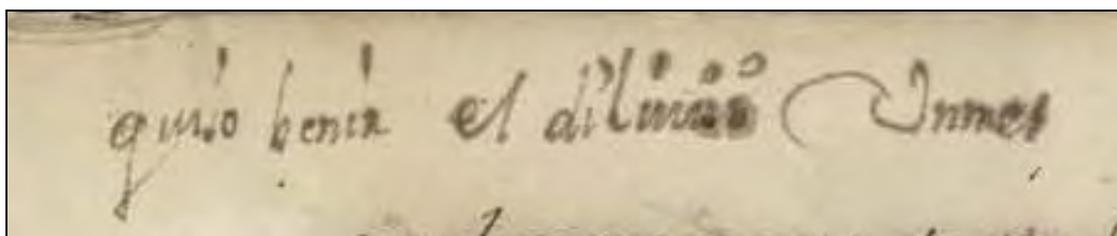
Ilustración 4:  
¿La mano de Thomas?



(a) Tradiciones de Huarochirí, al margen (vertical), fol. 91r



(b) Entre las Tradiciones de Huarochirí y el Tratado, fol. 114v



(c) Molina, al margen, fol. 5v

## 2.6 La relación del manuscrito quechua y el *Tratado* a la luz de los títulos de los capítulos

Como he mencionado, el manuscrito quechua es una copia que modifica otro texto base. Esto se desprende también de los títulos:<sup>29</sup> al mismo tiempo que copiaba el texto de otro, el que lo hizo pasó por un proceso de decisión sobre cómo presentar los títulos.

Primero se nota que en el caso de los títulos quechuas de los primeros capítulos (2-5) se insertó un título castellano encima o al lado de estos; el número de capítulo solo formaba parte del título castellano, los capítulos quechuas no estaban numerados.

El primer capítulo tiene un título exclusivamente castellano y este está insertado después de las palabras introductorias al manuscrito que tienen la apariencia de un título. El texto que sigue después de esa «introducción» empieza con una «A» grande que marca el comienzo de un nuevo párrafo. El título castellano está insertado en el espacio que esta «A» alta deja libre (Ilustración 5).

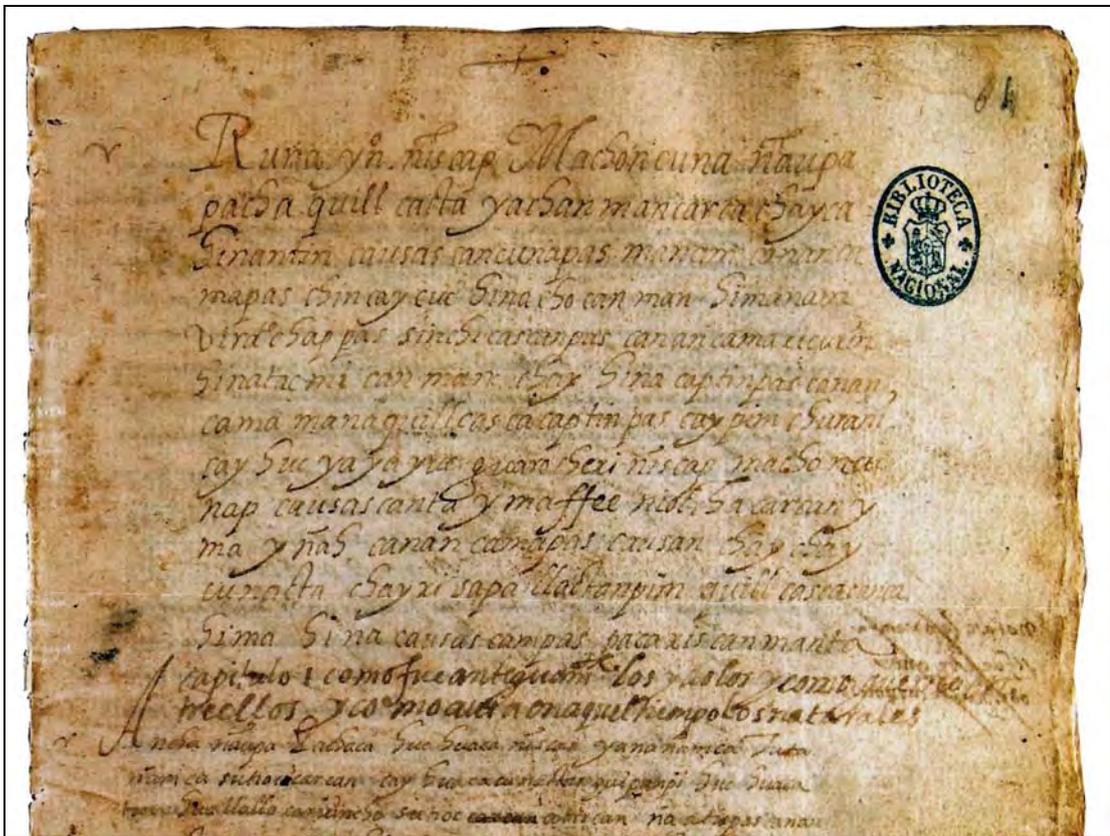
Mientras que los capítulos 1 y 6 solo tienen un título en castellano y los títulos de los capítulos 2, 3, 4 y 5 están en ambas lenguas, a partir del cap. 7 los títulos están solo en quechua y la numeración forma parte de ellos, al comienzo en la misma línea o antes del texto del título.

También se nota que a partir de aquí forman una parte orgánica del texto entero, es decir, no están insertados más tarde. Los números de los capítulos que hasta aquí son parte del título castellano, constituyen ahora una unidad con el título quechua. Todo esto se ve como si a partir del punto donde ya no existía una versión en castellano, el manuscrito quechua hubiera recibido una estructuración y organización más consistente, independiente.

---

<sup>29</sup> Ver las transcripciones en el cap. 7.2 para los títulos del manuscrito quechua y del *Tratado*.

Ilustración 5:  
Primera página del manuscrito quechua



Tradiciones de Huarochirí, primera página, fol. 64r

Sin embargo, se nota que los números de los títulos de los capítulos 20-24 y de 27 y 28 se han corregido en base a una numeración anterior de 10-14 y 17 y 18 respectivamente. Como los capítulos no empiezan en folios nuevos, sino en diferentes lugares en las páginas, no es posible que se hayan reenumerado posteriormente, es decir, como el texto sigue, se debe suponer que el responsable se equivocó en la numeración y que se dio cuenta más tarde. Puede haber pasado tiempo entre el escribir el capítulo 19 y la continuación con el 20 y nuevamente entre el 26 y 27, y el cambio en el grosor de la tinta parece confirmarlo, especialmente entre el capítulo 19 y 20 (fol. 87v). Me pregunto si era una coincidencia que el responsable se confundiera con la numeración justamente antes del capítulo 20, que comprende la narración de Don Cristóbal.

A manera de resumen se puede decir que los capítulos 1 a 6 tienen una titulación que muestra que este texto, copiado de otro, originalmente no tenía una numeración de capítulos y que los títulos en castellano y los números se insertaron después. Pero a partir del capítulo 7 esto cambia: los títulos están solo en quechua y numerados. Es como si a partir de allí el responsable hubiera encontrado una forma consistente de redacción.

En el *Tratado*, la numeración y los títulos de los capítulos eran aparentemente desde el comienzo parte de la concepción y del formato del texto. Todos tienen número, pero hay algunas diferencias con el texto quechua. Primero, los capítulos 3 y 4 siguen un orden inverso. Segundo, en el *Tratado* el texto del capítulo quechua 6 está dividido en dos, capítulo 6 y 7. Sin embargo, esto no sigue con 8, sino con 7, al igual que el texto quechua. El capítulo 6 no tiene título en la traducción, sino un espacio libre donde este debería estar.

¿Qué significa esto para la elaboración de los dos manuscritos? En términos generales, la redacción de los títulos del manuscrito quechua (su traducción y la numeración) parece coincidir con la creación del *Tratado* y sugiere que la elaboración de los primeros capítulos estaba de alguna manera relacionada con la creación del *Tratado*. En el manuscrito quechua la «ruptura», es decir el cambio en el formato y el uso de solo quechua con una numeración integrada, se encuentra en el capítulo 7, y es aquí donde termina el *Tratado*.

Por eso parece que fue después de haberse escrito el *Tratado* que se introdujo la numeración en el manuscrito quechua. Esto puede significar que para la creación de ambos manuscritos, el quechua y el castellano, se usara otro manuscrito diferente (el texto X), sin numeración, y que se le iba dando el formato de libro al copiarlo/traducirlo. Posiblemente el responsable del texto quechua se orientaba en el *Tratado*, pero no cometió el error de numerar mal el capítulo 8. Es posible que Ávila haya creado dos capítulos 6 y 7 porque a él le parecían ser dos cuentos, pero el hecho de que sigue después con el capítulo número 7 en lugar de 8 parece mostrar que el texto X comprendía como un capítulo, o un texto seguido, el capítulo que Ávila numeró como 6 y 7.

## 2.7 Resumen

Recapitulando se puede hipotetizar lo siguiente: Cristóbal Choquecassa fue co-autor y escriba de las retractaciones contra Ávila y quien escribió el manuscrito quechua, como redactor más que autor. Ávila fue el autor-traductor del *Tratado* y en 1608 escribió los primeros cinco capítulos; las páginas finales son de dos manos diferentes. Ya en 1662, quince años después de la muerte de Ávila, los textos del volumen 3169 de la BNE estaban en Sevilla, en manos de Thomas de Montessinos. En el siglo XVIII el libro en su forma actual estaba en posesión del historiador español Flórez.<sup>30</sup>

Mirando ambos textos, el manuscrito quechua y el *Tratado*, se nota una interrelación entre ellos, posiblemente una comunicación entre las personas que trabajaron en ambos. Casi parece como si su creación estuviera íntimamente entrelazada y que hubiera habido un «diálogo» durante el proceso de la producción del texto quechua existente y el *Tratado*. Es probable que ambos recurrieran a un manuscrito quechua que llamo texto X y que no tenía una numeración de capítulos.

---

<sup>30</sup> El volumen está en la Biblioteca Nacional de España desde antes de 1894 (comunicación de la BNE por correo electrónico, 25 junio de 2014).

### 3. Un escenario posible: El texto X

Ya Trimborn (1939: 13-14, 1967: 10) se pronunció sobre la relación entre el manuscrito quechua y el *Tratado*, al igual que Duviols (1966: 233-237), Hartmann (1981: 182) y otros.<sup>31</sup> Independientemente de estas observaciones he analizado los capítulos que se encuentran en ambos textos y llego a una suposición parecida a la que formuló Taylor (1987: 17-18<sup>32</sup>):

La base del manuscrito quechua y de la versión de Ávila es la misma. Para ambas, una serie de apuntes era seguramente necesaria. El ayudante de avila [sic] que transcribía la *lingua franca* de la región<sup>33</sup> en caracteres latinos, habrá notado probablemente las diferentes versiones de los mitos en forma libre (como lo hacemos todos nosotros cuando, en un trabajo de campo, desprovistos de grabadora, transcribimos los testimonios de nuestros informantes); enseguida se impuso la necesidad de seleccionar, de mejorar, de estandarizar, de “editar”. No necesariamente todos los pasajes del texto gozaron del mismo cuidado y en detalles como el de la culebra mencionada en 5:23 de la presente edición, que se convierte en dos culebras en 5:44, el “redactor” del manuscrito de Huarochirí y Avila siguieron ciegamente el relato del mismo informante sin darse cuenta de esta anomalía.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Para el estudio más reciente sobre posibles relaciones de contenido entre el manuscrito quechua y el *Tratado* ver León Llerena (2011, cap. 3).

<sup>32</sup> Taylor ya había expuesto sus suposiciones en 1980 (pp. 8-9). Esto no concuerda con la hipótesis que formula Durston todavía en 2007 (p. 228) que el *Tratado* fue una adaptación del manuscrito quechua en español. En su edición y traducción del manuscrito quechua, en sus notas a pie de página, Taylor (ed. 1987) presenta y comenta el *Tratado* minuciosa y detalladamente.

<sup>33</sup> Prácticamente todos los editores de las *Tradiciones de Huarochirí* suponen que el quechua era la lengua general y que el idioma de sustrato era una lengua aru que también era la lengua materna del responsable de ese texto (e.g. Taylor 1985: 21). Aquí no puedo entrar en esta discusión, pero quisiera observar que, por supuesto, es posible que en la zona de Huarochirí se hubiera hablado una lengua aru. Sin embargo, juzgando en base al quechua de las *Tradiciones de Huarochirí*, no me parece ser muy probable que recién se hubiera introducido esta lengua y que el responsable (o los narradores «originales») hubiera(n) hablado el quechua como segunda lengua. Mi estudio del manuscrito (Dedenbach-Salazar Sáenz 2003: parte III) muestra que, aparte de algunas palabras prestadas, la estructura morfológica, sintáctica, discursiva y estilística es típica del quechua y no de una lengua aru.

<sup>34</sup> Ver 5/38 y 5/66 en mi transcripción.

Voy a presentar con más detalle los indicios que sugieren que el texto fuente del *Tratado* es otro y no el manuscrito quechua existente de Huarochirí.

### 3.1 El orden de los capítulos 3 y 4

El orden de los capítulos 3 y 4 –que tratan de la muerte del día y de una inundación grande– es inverso en el texto quechua y en la traducción (cf. Taylor 1987: 18). En el capítulo 4 (oración 3)<sup>35</sup> Ávila formula el problema siguiente:

Necessario es boluer el passo atras en este capitulo, o que este sea el 3° y el precedente el quarto. Porque lo que se ha de referir ahora los propios yndios dizen que es mas antiguo que el eclipse dicho –

Aparentemente aquí él se refiere a sus propias averiguaciones con personas indígenas. Si él hubiera usado el manuscrito quechua, no estaría claro por qué tiene los capítulos en diferente orden y al mismo tiempo dice que sería mejor el otro. Solo habría tenido que seguir el orden de éste para tener aquel del cual él mismo pensaba que sería el más verosímil. Esto indica que Ávila usaba otra versión diferente del texto quechua, un texto X que tenía el orden que él comenta y critica. Ahora, el manuscrito quechua ya tiene la organización que sugiere Ávila en su *Tratado* y por eso parece que el responsable de ese texto había leído el de Ávila antes de poner los capítulos en el orden sugerido por el sacerdote, «corrigiendo» de esta manera el manuscrito X. Esto significaría que el *Tratado* usaba un texto X. El manuscrito quechua usaba el texto de ese mismo manuscrito X, pero en este caso el responsable del manuscrito quechua cambió el orden de los capítulos según la sugerencia de Ávila. Esto supondría el conocimiento de ambos, del texto X y del *Tratado*, por parte del responsable del texto quechua, es decir que la versión quechua se escribió después de que su redactor había visto el *Tratado*.

---

Taylor (1987: 18) supone que la fuente original se recogió durante los interrogatorios de los testigos en una visita de extirpación (cf. Salomon 1991a: 2-3). Considerando el material que se conoce de estas visitas (e.g. Duviols ed. 2003) y el tipo de preguntas (Arriaga 1968 [1621], cap. XIV-XVI, pp. 246-252), me parece ser poco probable que se hayan recogido los mitos en esa situación.

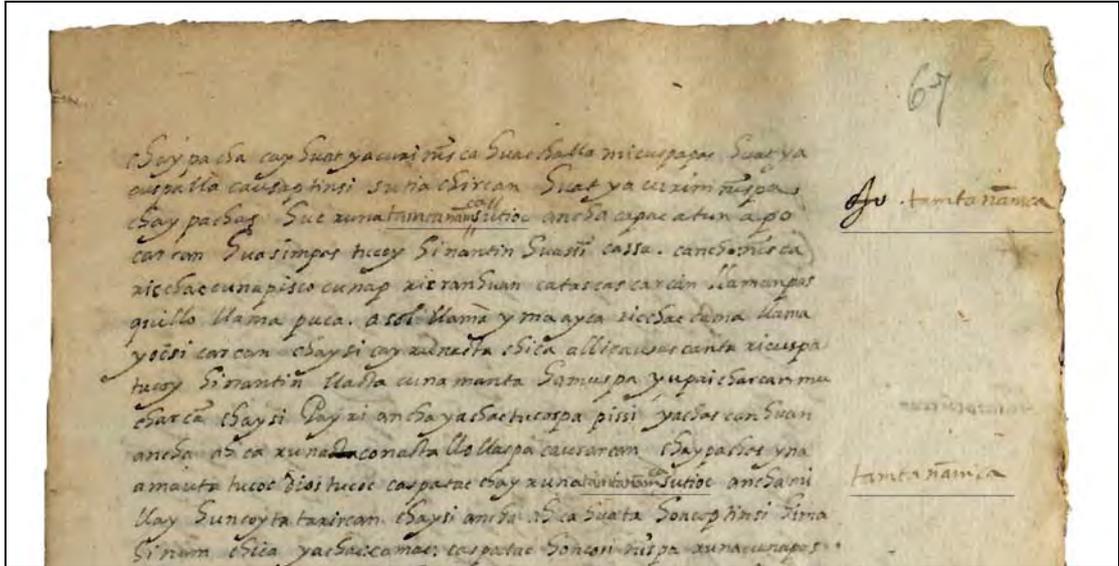
<sup>35</sup> En la numeración de los capítulos sigo aquí la de Ávila: el capítulo 3 es el de la muerte del sol y el 4 el de la inundación.

### 3.2 Tamtañamca

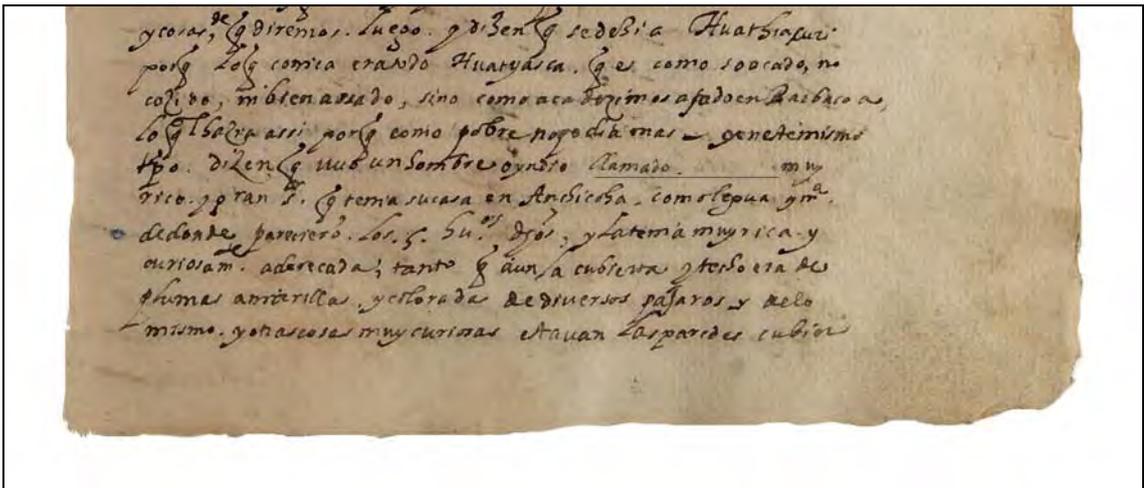
En el capítulo 5, el nombre de Tamtañamca nos puede ayudar a ver la redacción de los capítulos (Ilustración 6).

En las oraciones 12 y 30 Ávila deja un espacio libre para poner un nombre que aparentemente no lo sabe al escribir el *Tratado*. Sin embargo, el nombre está en el manuscrito quechua en la oración 12 en la cual se ha insertado después ya que las últimas dos letras están suplidas encima de la línea. Esto es confirmado por lo que dice al margen: «Ojo . tamtañamca» – aquí «Ojo» está escrito con otra tinta diferente del nombre, y la línea que tacha «Ojo» está hecha con la misma tinta que el nombre. Más abajo, en la oración 20, se repite esta inserción del nombre y su repetición al margen (pero sin el comentario de «Ojo», fol. 67r). Finalmente, en el manuscrito quechua sí falta el nombre en la oración 156. Sugiero que esto significa que había un texto X que no tenía el nombre. Se hizo el *Tratado* sin que Ávila pudiera encontrar dicho nombre. Pero en el manuscrito quechua sí se insertó en algunos lugares el nombre que el escritor del texto quechua tampoco sabía y que lo obtuvo después. Ávila ya no vio ese manuscrito quechua o ya había abandonado su *Tratado*, porque si lo hubiera visto, habría llenado la laguna donde faltaba el nombre. Mientras que no se puede saber cómo el responsable del texto quechua se averiguó el nombre, sí se puede concluir que ambos usaron el manuscrito X y que el manuscrito quechua fue escrito después del *Tratado*. Para hacer la situación más compleja tenemos el comentario «Ojo» en el margen del manuscrito quechua, probablemente escrito por Ávila. ¿Podría esto significar que él viera el texto quechua y que el responsable del texto quechua después de eso llenara la laguna? Pero Ávila ya no podía arreglar su *Tratado* al respecto, o ya no tenía interés.

Ilustración 6:  
Tantañamca



(a) Tradiciones de Huarochirí, fol. 67r



(b) Ávila: Tratado, fol. 122r

Or.	Traducción al castellano de Urioste	Manuscrito quechua	<i>Tratado</i>
5/12	Dicen que en ese mismo tiempo vivía un señor llamado Tamta Ñamka que era una persona muy rica, un gran señor.	[67r] chay pachas huc runa Tamtañamca <sup>a</sup> sutioc ancha capac atun apo carcan	[122r] Y en este mismo tiempo dizen que uuo un hombre o yndio llamado <sup>b</sup> muy rico y gran señor que tenía su casa en Anchicocha, como lengua y media de donde parecieron los 5 huevos dichos,

<sup>a</sup> La sílaba «-ca» está insertada encima de la línea. Al margen derecho: «ojo Tamtañamca». «Ojo» está escrito con tinta más gruesa y tachado con lo que parece ser la misma que se ha usado para escribir la palabra «Tamtañamca».

<sup>b</sup> Dejado libre el espacio de una palabra en la línea 29 del fol. 122r.

Or.	Traducción al castellano de Urioste	Manuscrito quechua	<i>Tratado</i>
5/20	Y dicen entonces que este señor llamado Tamta Ñamka que aparentaba ser tan sabio, incluso ser un dios, contrajo una enfermedad muy vergonzosa.	[67r] chay pachas yna amauta tucoc dios tucoc caspatac chay runa Tamtañamca <sup>c</sup> sutioc ancha millay huncoyta tarircan	[122v] y aun dezia que el era Dios y criador. Mas sobrevinole a este vn grande inconveniente, que fue caer malo y enfermo de vna larga y suzia enfermedad:

<sup>c</sup> Se ve que todo el nombre fue insertado en el texto, y la sílaba «-ca» está insertada encima de la línea. Al margen derecho: «Tamtañamca». La misma tinta y mano como anteriormente en el texto quechua.

Or.	Traducción al castellano de Urioste	Manuscrito quechua	Tratado
5/30	Con todo, un señor en Anchi Qucha, que es <u>willka</u> y muy sabio, que incluso pretende ser un dios, se encuentra muy enfermo	[67r] ychaca huc apom Anchichapi villca checa yachac tucoc, dios tococmi ancha huncon	[122v] solamente supiese que <sup>d</sup> el rico y el Dios esta muy enfermo,

<sup>d</sup> Dejado libre el espacio de una palabra.

Or.	Traducción al castellano de Urioste	Manuscrito quechua	Tratado
5/156	Cuando Pariya Qaqa oyó lo que los hombres habían hecho, y cómo ese hombre llamado _____, se había hecho adorar, diciendo, “Yo soy un dios,” se enojó muchísimo por todas estas faltas, y se levantó en forma de lluvia y los arrojó a todos al mar, con todas sus casas y sus llamas, sin perdonar a ninguno.	[69v] chay pachas ancha chaycunap ruras-cuncunacta vyarispa ymanam chay runapas <sup>e</sup> sutioc “diosme cani” ñispa muchachicorcan chay chay huchancunamantas piñaspa tamyahatarispa mama cochaman tucoy hinantin huasintahuan llamantahuan aparcan mana hucllactapas quispichispa /	[126r] <del>De los cuales</del> y vno fue, que aquel yndio rico que arriba en este capítulo diximos que se hizo Dios y adorar, <del>con vn</del> fuerte aguacero y tras de <del>una grande avenida</del> fue lleuado el y su cara familia y hacienda a la mar perrecio porque el Pariaca [sic] y los demas leuataron vn gran turbion y aguacero de que se formo vna auenida que a el a su muger a su casa y familia y aun a su pueblo arrebató y lleuo a la mar.

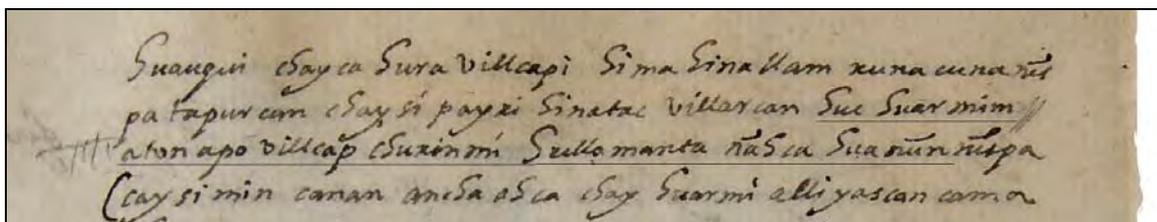
<sup>e</sup> Se ha dejado un espacio libre.

### 3.3 «Huc villcap sipas churinmi»

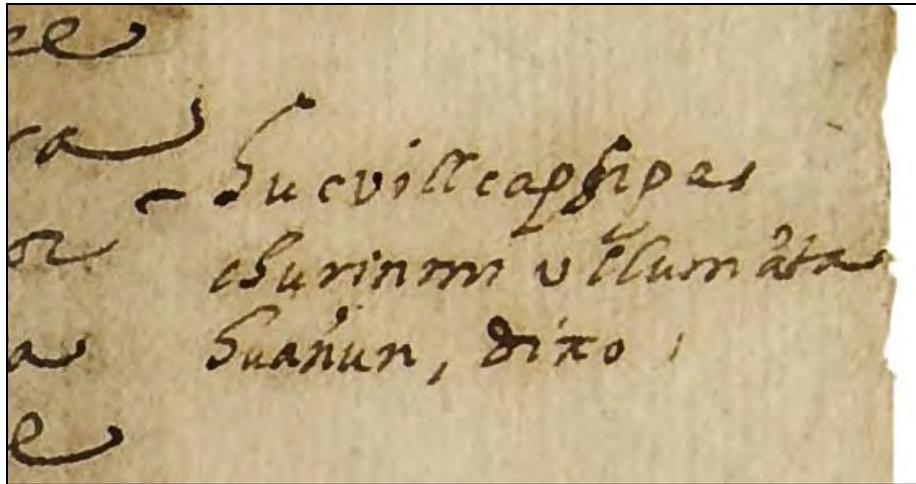
En el mismo capítulo 5 del *Tratado* hay un lugar donde se encuentra una nota al margen que aparentemente indica el texto quechua del cual Ávila se sirvió para su traducción (cf. Taylor 1982: 264; Ilustración 7):

Or.	Traducción al castellano de Urioste	Manuscrito quechua	<i>Tratado</i>
5/42	Entonces él le contó, “Una mujer, la hija de un gran señor y <u>willka</u> , por poco se muere a causa de un pene.”	[67v] chaysi payri hinatac villarcan “huc huarmim aton apo villcap churinmi hullomanta ñahca huañun” ñispa	[123r] y el respondió diciendo: “lo que hay es que vna moça muy hermosa hija de vn casique muy principal esta muriendo por tener parte y coito con varon” Nota al margen derecho: “huc villcap sipas churinmi vllumanta huañun, dixo”, [SDS:] 'la hija moza de un <u>willka</u> [deidad] muere [murió] de un miembro genital, dijo’.

Ilustración 7:  
Una oración quechua en el *Tratado*



(a) «huc huarmim aton apo villcap churinmi hullomanta ñahca huañun»  
*Tradiciones de Huarochirí*, fol. 67v



(b) «huc villcap sipas churinmi vllumanta huañun, dixo»  
Ávila: *Tratado*, fol. 123r

En este único caso podemos comparar dos versiones quechuas:

huc	huarmim	aton apo	villcap	churinmi	hullomanta
huc			villcap	sipas churinmi	vllumanta
ñahca	huañun	(Ms. qu.)			
	huañun	( <i>Tratado</i> )			

Se nota que el texto castellano traduce claramente el texto quechua indicado al margen y no el del manuscrito quechua existente: *una hija moza* traduce *huc ... sipas*; para traducir *huc warmim* sería *una mujer*.

Si suponemos que la versión original quechua, el texto X, era aquella de la cual tenemos una oración en el texto de Ávila, vemos también cómo el sacerdote hace su traducción. Usa el texto quechua básico, pero lo elabora: la moza es «hermosa»; *willka* recibe una explicación: «vn casique muy principal»; y la palabra *ullu* que se refiere a «Vllu. El miembro genital de qualquier [sic] animal macho»<sup>36</sup> la traduce como «tener parte y coito con varon». Estos recursos son característicos de todo el texto castellano: ornato, explicación cultural y adaptación del vocabulario sexual-reproductivo al uso «culto» castellano. El hecho de que el texto castellano sea más

<sup>36</sup> González Holguín (1989 [1608]: 354). En el *Diccionario de la lengua española* (s.v. parte) se encuentra: «tener [parte] con una mujer. ... Tener trato y comunicación carnal con ella».

elaborado que el quechua no implica que Ávila haya tenido un texto fuente muy cercano a su español, sino que reelaboró un texto quechua para su lector español (cf. el cap. 5.1).

Taylor (1987: 18) dice que la palabra «dixo» con la cual termina la oración quechua en el margen del *Tratado* podría indicar que se trataba de una fuente oral que había usado Ávila. Esto es ciertamente una hipótesis interesante, pero no veo cómo alguien puede haber creado un texto coherente y detallado con tantos capítulos y en castellano en base a una fuente oral (Taylor 1982: 264) o a «una serie de apuntes» (Taylor 1987: 17). Es posible que «dixo» correspondiera a «respondió diciendo» del texto castellano, traduciendo algo parecido a lo que tiene el texto quechua existente: «villarcan ... ñispa». Esto también muestra que ha existido un manuscrito quechua X muy parecido al que disponemos.

Además, en el *Tratado* Ávila usa las mismas palabras quechuas que tiene el manuscrito de esta lengua, y las explica en castellano:

Or.	Traducción al castellano de Urioste	Manuscrito quechua	<i>Tratado</i>
3/7	Además, los morteros y las piedras de moler empezaron a comerse a los hombres.	chaymantas cay mortero <u>mu</u> hcacunari chaymanta cay <u>ma</u> - raycunapaş runacta micuyta callarircan	<u>y que los morteros que los indios llaman mutca, y los batanes de piedra que llaman maray, se leu</u> antaban contra sus dueños y se los querian <del>comer</del> tagar [sic],

Subrayados de SDS.

Si Ávila no hizo un error al copiar, tiene una forma diferente para mortero de la que tiene el manuscrito quechua: él escribe «mutca», mientras que el texto quechua tiene «mu~~h~~ca». Puede ser que Ávila haya usado automáticamente la forma cuzqueña, pero que en el texto quechua (y tal vez también en el texto X) se haya usado una variante de la región, la «-h-» representando una retrofleja.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Puede haber sido \*mutrka que se encuentra en jacaru y en el quechua I (Junín-Huanca) (Belleza Castro 1995 y Cerrón-Palomino 1976 respectivamente, s.v. mortero).

Esto no excluye que Ávila haya tenido colaboradores que le ayudaban con la lectura y explicación del texto X y la traducción, como se ve también en la nota al margen: «cachcasapa – quiere dezir sarnozo, y assi dizen que dixo Cauillaca» (2/31).

### 3.4 Huallallo Caruincho

Además es interesante que el *Tratado* usa dos veces «Huallallo Caruincho», una vez «Carvynchu Huayallo», y también «Huallallo» solo y «Carvynchu» solo, mientras que en el manuscrito quechua son siempre iguales los elementos del nombre y su orden.<sup>38</sup>

<b>Tratado</b>		<b>Ms. quechua</b>	
Huallallo Caruincho	(1/3)	Huallallo Caruincho	(1/3)
Huallallo	(1/3)		
Huallallo Carvincho	(1/15)		
Carvynchu Huayallo	(6/2)		
		Huallallo Carvincho	(6/3)
		Huallallo Carvinchu(p)	(6/5)
Carvynchu	(6/8)	Huallallo Caruinchu(p)	(6/8)

Es posible que el uso variado del nombre en el *Tratado* refleje que los textos quechuas de los cuales se servía Ávila comprendían una colección de relatos individuales y/o de diferentes colaboradores, rememorando probablemente cuentos orales en los que se abreviaba el nombre. En contraposición, el manuscrito quechua muestra el intento consciente por presentar un texto unificado, una recopilación – un acercamiento bastante «moderno» para su época.

---

Para otros casos del uso y de la explicación de términos quechuas por Ávila ver 3/8 y 4/3.

<sup>38</sup> Aunque solo el *Tratado* use esta abreviación, también se encuentra una parecida en el manuscrito quechua cuando Hurpaihuachac le dice «Cuni» (2/63) a Cuniraya.

### 3.5 Una hipótesis sobre la creación y redacción de los textos

Se puede concluir que el texto quechua se ha escrito/copiado en base del texto X (inmediatamente) después del *Tratado*;<sup>39</sup> solo eso explicaría (1) los comentarios sobre el orden de los capítulos 3 y 4; (2) por qué le falta un nombre en la traducción; (3) la frase quechua del *Tratado*, distinta de la del manuscrito quechua; y (4) las diferentes variantes de «Huallallo Caruincho».

Así nos podemos imaginar un escenario de producción de los textos: alguien escribió un texto quechua; él mismo u otra persona de habla materna quechua lo copió, reformulándolo donde le parecía (pero manteniendo el estilo y la sintaxis del primero). Probablemente ambos eran narradores experimentados (tal vez el «original» consistía de partes escritas por distintas personas).<sup>40</sup> Las «correcciones» que se han hecho en el manuscrito quechua se pueden adscribir a errores al momento de copiar y su rectificación cuasi inmediata, a un cambio consciente de alguna palabra o frase por parte del responsable del texto quechua, y a averiguaciones posteriores.

Ávila se sirvió de ese mismo texto fuente para su traducción, y el texto que él usó debe haber sido bastante semejante al del manuscrito quechua.

Es decir, el orden de la creación de los textos sería el siguiente: primero el texto X, después la traducción en base a él, y al final el texto quechua existente, posiblemente con una conversación entre Ávila y el responsable del texto quechua existente (cf. también la nota en el folio 107v – ver arriba, cap. 2.1).

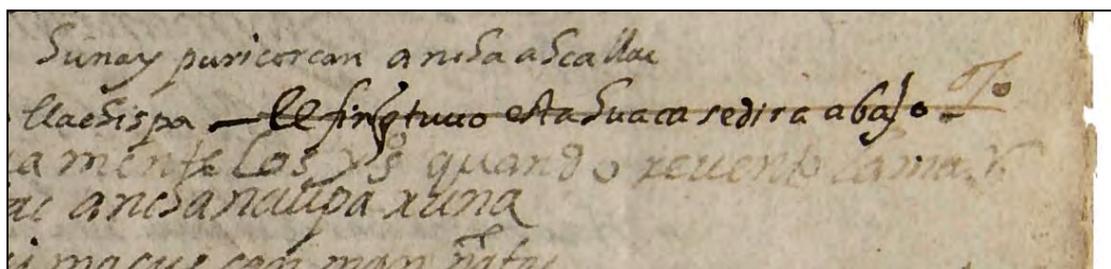
La interacción entre los que escribieron los dos textos se nota en el caso siguiente del capítulo 2 (oración 67) (Ilustración 8).

---

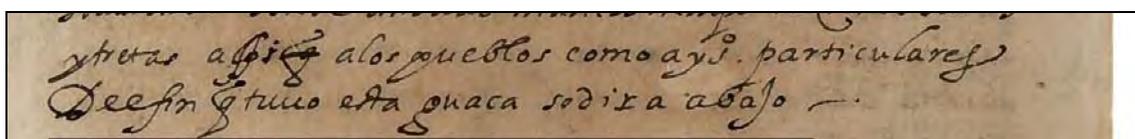
<sup>39</sup> Aparentemente el responsable del texto quechua conocido originalmente se había olvidado de copiar del texto X el pasaje entero de cuando Cuniraya se encuentra con el halcón y los papagayos (2/43-46) ya que está al margen, mientras que sí está incluido en el texto del *Tratado*.

<sup>40</sup> He encontrado una instancia parecida cuando un colaborador chipaya me narró un cuento una tarde, y el día siguiente preparó una versión escrita. Las dos eran muy parecidas, pero no idénticas, y me parece que muestran cómo funciona la memoria incluso de un experimentado narrador.

Ilustración 8:  
Un pasaje idéntico en ambos manuscritos -  
«el fin que tuvo esta huaca»



(a) el fin que tuvo esta huaca se dira abajo –  
[seguido por «Ojo» con otra tinta más débil].  
Tradiciones de Huarochirí, fol. 66r

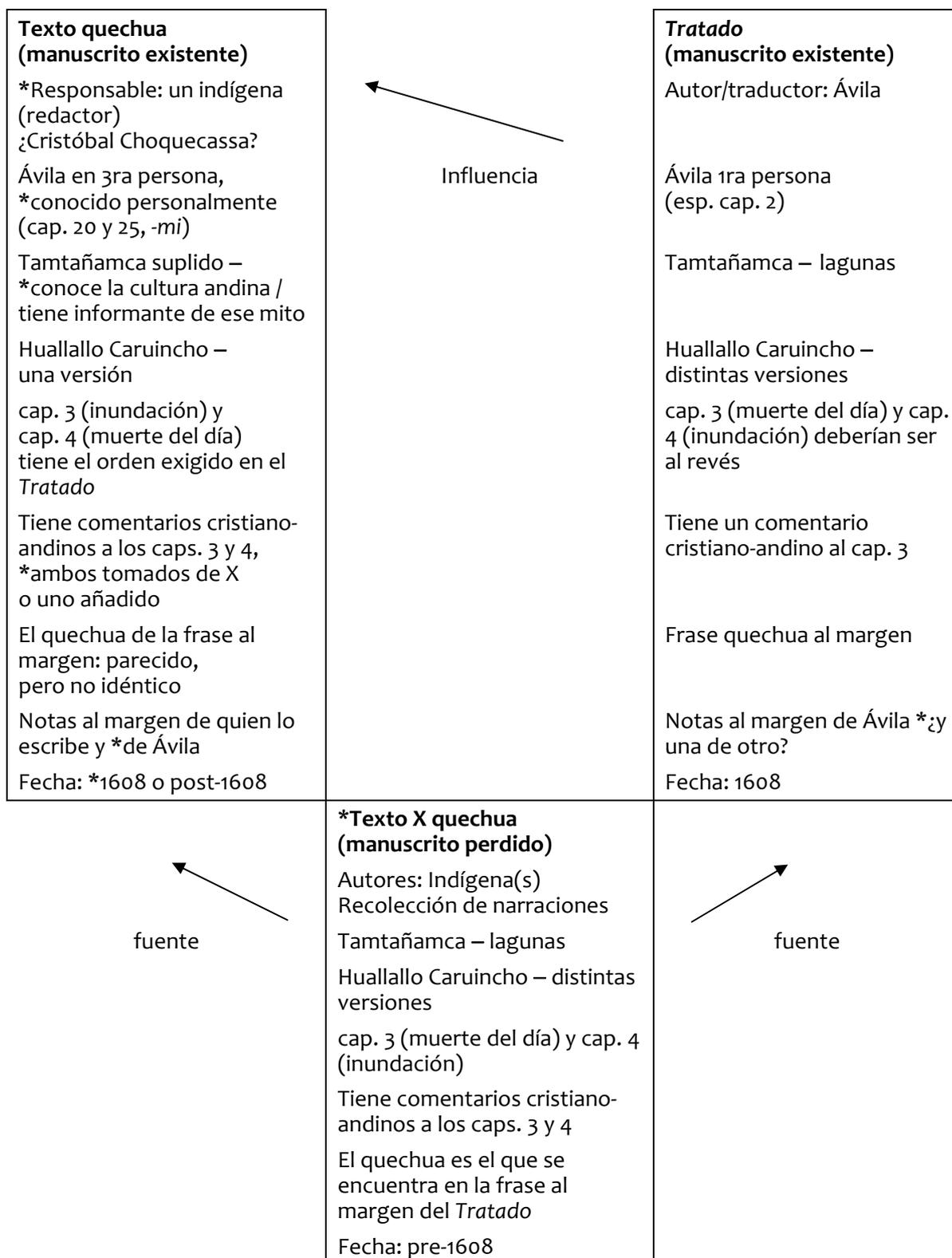


(b) «Del fin que tuvo esta huaca se dira abajo»  
Ávila: Tratado, fol. 119v

Las dos oraciones son de la misma mano, es decir que aquí Ávila comenta el manuscrito quechua. Tal vez en el manuscrito quechua está borrada la frase porque esto está descrito en el capítulo 6 y así ya se ha resuelto el asunto.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Ver también el pasaje tachado del texto quechua en el capítulo 2 (oración 49).

## Los tres textos: un escenario posible



\* reconstrucción / suposición

Como he mencionado arriba, en general el *Tratado* parece traducir un texto quechua muy similar al existente, pero a veces hay pasajes que no están en el *Tratado*, pero sí en el texto quechua (ver 1/19) y no se sabe si no se encontraban en el original X o si Ávila solamente no los tradujo. De manera parecida no está claro si Ávila añadió algún pasaje por su propia iniciativa o lo tradujo del texto X, por ejemplo en el capítulo 2 (cursiva):<sup>42</sup>

Or.	Traducción al castellano de Urioste	Manuscrito quechua	<i>Tratado</i>
2/36	El le preguntó, “Hermano, ¿dónde te topaste con esa mujer?” El le contestó, “Está cerca. Ya la encontrarás.” Entonces, Quni Raya le habló y le dijo, “Tu vivirás para siempre. Solamente tú te comerás a todos los animales de puna cuando mueran, guanacos y vicuñas y otros animales semejantes.” Y añadió, “Además, si alguien alguna vez te matara, ése también morirá.”	chaysi [Cuniraya] “huauqui maypim chay huarmihuan tinconqui” ñiptinsi [Animal] “cayllapi ñahcam tarinque” ñiptinsi ñispa ñircan [C] “camca vinaymi causanque tucoy hinantin sallcacunamanta huañuptinca huanacuctapas viconactapas yma ayca [65v] cactapas camllam micunque chaymanta camta pillapas huañochi sonque chayca paipas huañuncatacmi” ñispas ñircan	al qual pregunto <del>diziendo</del> : “hermano dime donde encontraste vna muger de estas y estas señales”; respondió el condor; “muy cerca de aqui, y si te das una poca de priessa la alcancaras sin duda”: a lo qual el Coniraya agradeciendo la buena nueva, que le dio respondió bendiziendole y diziendo: “Tu uiuiras siempre, y yo te doy facultad y poder para que puedas andar a tu aluedrio y gusto por todas partes, correr las punas attrauesar los ualles, escudrinar las quebradas, andar donde no seas inquietado, passar en lugares arduos, e ynaccessibles, y mas te concedo que puedas comer y comas de todo lo que hallares muerto, como son huanacos, llamas, corderos y todo lo demas, y aunque quando no lo huuiere muerto y se descuydaren con ello sus duenos que lo puedas matar y

<sup>42</sup> Ver también 2/40. Otros pasajes del texto castellano que parecen complementar un texto quechua (concluyo esto en base al texto quechua) son, por ejemplo, 1/20; 2/30, 42; 5/14-15, 92, 108, 129, 135.

			comer: y mas quiero, y te asseguro, que si alguno te matare a ti, que haya de morir el tambien”. y con esto prosiguió su viaje.
--	--	--	---

Aquí, en el caso de la descripción más detallada que tiene el *Tratado* de lo que pasaba a los animales que encontró Cuniraya, me parece ser plausible que el manuscrito redactara el texto X abreviándolo, mientras que Ávila lo tradujo.<sup>43</sup> Dar informaciones exactas en cuanto a los ritos cabría en una posible interpretación intentada ambigua del texto original y aun más del manuscrito quechua existente: por un lado se podría entender como una descripción de rituales antiguos – incluso para un imaginado público cristiano/cristianizado; por otro, la detallada descripción haría posible un continuado uso de los ritos o su reanimación.

En otro lugar es posible que sea Ávila (y no el narrador del texto X) quien dice: «assi se fue hazia aquel asiento de Anchicocha que hemos dicho munchas uezes» (5/141). A veces es difícil distinguir si el uso de «nosotros» representa la voz de los narradores quechuas originales, traducidas por Ávila al estilo castellano, o la formulación y referencia de Ávila a sí mismo (por ejemplo 5/156).

En algunas instancias, él parece resumir la información quechua, organizándola de manera algo diferente (5/50), pero, por supuesto, es posible que el texto X ya diera esta versión y que Ávila solo la tradujo, mientras que el responsable del manuscrito quechua la reelaboró u omitió:<sup>44</sup>

Or.	Traducción al castellano de Urioste	Manuscrito quechua	<i>Tratado</i>
1/13	Después, cuando apareció otro <u>waqa</u> llamado Pariya Qaqa,	chaycunas quipanpi ña may pacham huc huacatac pariacaca sutioc ricurimurcan	lo qual todo, con la gente que entonces habitaua esta tierra (que segun dicen era de malissimas costumbres) y el mismo ydolo vinieron a ser echados y desterrados a otros Andes por el ydolo Pariacaca,

<sup>43</sup> Cf. 5/14, 15.

<sup>44</sup> 1/13-14. Cf. 1/10-11, 4/13.

1/14	Wallallu con toda su cultura, fue expulsado a la región del Anti.	chay pachas ynantin rurascanhuan anti-man carcoy tucorcan.
------	---	--

El contenido del *Tratado* se asemeja bastante al texto quechua conocido, pero tiene algunas descripciones etnográfico-religiosas más detalladas que pueden ser traducciones de un texto X o añadidas por Ávila (2/36, 40).

Por otro lado hay pasajes que solo los tiene el texto quechua, por ejemplo cuando el responsable del texto pondera sobre el origen de la edad de Pariacaca (5/4-5).

El hecho de que en el texto quechua después se han reemplazado muchas palabras del ámbito sexual, encima de las líneas y con otra tinta diferente (p. ej. 2/61), por términos eufemistas (cf. 2/11, 53), podría indicar que –aunque el manuscrito quechua como conjunto estaba destinado a una comunidad quechua andina (palabras preliminares y uso del plural inclusivo)– el responsable no quería ser visto como «pagano». Y esto da más plausibilidad a que haya sido Cristóbal Choquecassa.

Por lo arriba expuesto parece ser muy probable que ambos textos, el quechua redactado por un autor indígena, probablemente Cristóbal Choquecassa, y el castellano por Ávila, recurrieron a un texto quechua anterior, una colección de lo que narraron varias personas y que juntó un recopilador. Aparte del sugerido intercambio entre Ávila y la persona que fue responsable del manuscrito quechua existente, la exacta redacción de cada texto dependía de decisiones individuales de cada uno en cuanto a qué re-componer y cómo.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Por ejemplo, el autor del manuscrito quechua entrelaza algunos pasajes del capítulo 5 (5/162-163) y del capítulo 6 (6/4-6) con el resto del manuscrito. Es posible que las referencias no existían en el texto X, lo que sería un argumento en favor de su carácter como colección de narraciones no organizada.

La oración 7 del capítulo 5 del *Tratado* añade una información sobre la ubicación de un lugar usando «legua», una medida española, lo cual hubiera tenido poco sentido en un texto quechua escrito por un indígena para un lector andino. Por eso aquí estamos probablemente frente a la voz de Ávila.

#### 4. Múltiples voces

El manuscrito quechua es una composición de distintas voces; por ejemplo, hay mitos que tienen una breve introducción en cuanto a su ubicación en el texto como entidad (p. ej. cap. 6) y/o son finalizados con observaciones desde un punto de vista cristiano (p. ej. cap. 4). Otros capítulos presentan explícitamente distintas versiones de un relato (p. ej. cap. 24). Además se encuentran descripciones de algunos rituales, de épocas anteriores y contemporáneas a la creación del texto (p. ej. cap. 9, 20).

Como ya lo ha sugerido Salomon (1995: 240-250), visto como conjunto, el manuscrito quechua de Huarochirí presenta los comienzos del mundo a manera de una biblia. Ciertamente no se trata de la descripción de una creación de la nada ni dice cómo Dios creó todos los seres del mundo; tampoco se entiende la inundación como un castigo de Dios. Pero la estructura bíblica se encuentra en el primer capítulo que describe el comienzo de la humanidad. En el capítulo sobre una inundación vuelve a vivir la humanidad después de una catástrofe. El capítulo sobre la rebelión de los objetos, sin embargo, no tiene paralelo en la mitología bíblica, al igual que los capítulos 2, 5, 6 y 7.<sup>46</sup> Se notan muchas voces diferentes, particulares así como también la de un redactor, y el texto como conjunto no se puede adscribir a la voz y pluma de un único autor.

En cambio, a primera vista el *Tratado* se puede identificar claramente por su autor, Francisco de Ávila. Sin embargo, al mismo tiempo es una colección de informaciones de personas que él considera ser fidedignas, y con esto ya indica que es testimonio de más de una voz.

Mientras que el comentador del texto quechua intentó incorporar lo andino en lo cristiano (cap. 3 y 4), Ávila se ubicó completamente fuera del sistema andino, mostrando claramente dónde estaban las limitaciones in-

---

<sup>46</sup> Solo se podría pensar en el rol de Jesús como pobre, con poderes extraordinarios, pero esto me parece ser más bien una característica universal de un héroe cultural o de un *trickster*.

Tampoco me parece ser probable que la narración sobre la concepción especial mediante una lúcumá, cuyo responsable es Cuniraya, sea una referencia al mundo cristiano (como lo dice León Llerena 2011: 136), no solamente porque la situación y el resultado son totalmente diferentes y porque no hay ningún comentario como en los capítulos 3 y 4, sino también porque el poner este acontecimiento antes del diluvio hubiera sido demasiado inconsistente con la historia bíblica que el narrador habría conocido bien (especialmente si hubiera sido don Cristóbal quien estaba bastante familiarizado con el cristianismo).

cluso de los nuevos cristianos y cómo se debían entender los mitos andinos que según él consisten de «fábulas» solamente.<sup>47</sup> Entonces, aunque Francisco de Ávila parece haber seguido el orden de un texto quechua muy parecido al existente, sus comentarios no captan que los mitos describen una «historia sagrada». Si bien entiende que la descripción es explicativa y relaciona acontecimientos míticos parecidos (el agua que sube con el diluvio bíblico, y la muerte del día con un eclipse), él no reconoce las tradiciones andinas como una historia coherente de origen y explicación del mundo. Así Ávila trata de mostrar que lo narrado no puede de ninguna manera ser una parte de la tradición cristiana ya que todo lo que se refería a otros dioses se consideraba como idolatría y obra del diablo y todo se debía derivar de la creación como se presenta en la Biblia.<sup>48</sup>

Sin embargo, en el capítulo 3 el mismo Ávila presenta tres voces: el narrador del mito (3/4-8), el comentador indígena cristianizado (3/9-11) y Ávila (3/12). Pero en su traducción, Ávila ya interfiere en el comentario del indígena cristiano con el término «eclipse» que no se tiene en el manuscrito quechua y que él comenta al final del capítulo (3/9, 12).<sup>49</sup>

Or.	Traducción al castellano de Urioste	Manuscrito quechua	Tratado
3/8	Y los machos de las llamas empezaron a arrear a la gente.	llama horcocunare ynatac runacta ña catirircan	y que los carneros assi los que estauan amarrados en las casas, como los del campo arremetian con sus dueños señores.

<sup>47</sup> Cobarruvias (1977 [1611]: 579-580); igualmente, según el *Diccionario de Autoridades* (1990/2 [III/1732]: 704) una fábula es un «cuento ù narracion de cosa que ni es verdad ni tiene sombra de ella, inventado para deléitar, yà sea con enseñanza ò sin ella», «cosa sin fundamento, ... es lo mismo que decir eso es mentira». Ávila también lo tiene como sinónimo de «historia» (3/3). Según los diccionarios de la época, una historia es una «relacion hecha con arte», es verdadera, también puede ser de las cosas naturales, animales etc., pero además se equipara con «fábula» (*Diccionario de Autoridades* IV/1734, 1990/2: 162; Cobarruvias ib. 692).

<sup>48</sup> Ver, por ejemplo, la detallada hipótesis explicacionista de Sarmiento de Gamboa sobre el origen de la población amerindia vía la «isla Atlántica» (1906 [1572]: [cap. 5] p. 21).

<sup>49</sup> El comentario negativo sobre Cuniraya que «engañaba» («lollachispa») a la gente también puede ser indicio de un comentarista, si bien no necesariamente cristiano, pero que no se identificaba con Cuniraya (2/66).

3/9	Respecto a esta leyenda, nosotros, que somos cristianos, opinamos, diciendo: “Estos acontecimientos nos hablan probablemente de las tinieblas que ocurrieron a la muerte de Nuestro Señor Jesucristo.”	caytam canan ñocanchic christianocuna hunanchanchic “jesuchristo apunchicpac huañuscanpi tutayas-cantah”	Esto podria ser que fuese algo del eclyse [sic] aquel que quando murio nuestro Redemptor uuo,
3/10	Pero ellos hablan diciendo esto: “Nosotros lo entendemos [así] [trad. SDS; Urioste no traduce esta oración].”	caycunaca riman ñispa “hunanchanchic”	
3/11	Y quizás fue esto.	ychachari chay	
3/12			mas a buena razon aca no pudo alcançar porque a la hora que fue en aquel emispherio de dia y por el consiguiente el eclipse seria de noche en este; mas el encontrarse de las piedras pudo ser y sobre eso anadirian los autores de mentira de esta gente lo demas referido, porque tambien no teniendo relojes como pudiesen sauer que sol falto cinco dias, si el dia lo contamos por la presencia del sol y su ausencia.

Los últimos capítulos del *Tratado* muestran cómo Ávila luchaba con una representación adecuada de la presentación indígena cuando numera los capítulos (ver también el orden de los caps. 3 y 4). Se ve su intento de insertar su propia numeración que es casi idéntica en el manuscrito quechua. Pero en un caso lo que en el texto quechua es solo un capítulo, se encuentra dividido en dos, los capítulos 6 y 7 (6/35), en el *Tratado*, y el 7 empieza con número y título:

Como dio Pariacaca agua en abundancia a los yndios del aylo Copara para sus chacras y se enamoro de Choquesuso, ydolo que es hoy muy celebrado.

Como este capítulo del *Tratado* lleva el número 7, el siguiente debería tener el número 8. Sin embargo, aquí la numeración vuelve a ser idéntica a la del manuscrito quechua ya que en él el capítulo 7 también trata de la veneración de Chuquisuso y describe el ritual de limpiar la acequia en relación con ella. El texto quechua termina con la observación de que las autoridades y el padre participan en la fiesta; solo algunos ya no lo hacen porque tienen un buen párroco – la voz de un indígena cristiano. El título del *Tratado* consiste sólo del número, pero en la primera oración se refleja el contenido incluido en el capítulo 7 del manuscrito quechua (7/1), aumentado por la observación siguiente: «lo qual consta no solo de rrelaçiones sino tambien de averiguacion judicial que çerca dello dizen» (7/2). Después de esto queda un espacio libre de ca. 20 líneas y el *Tratado* termina al comienzo de la segunda columna del folio 129r: «Aqui se a de añadir lo que yo vide y los cauellos de dicha Choquesuso y lo demas questa en el processo que se hizo çerca de la açequia» (7/4). Aparentemente Ávila tenía alguna información más: el cabello de la deidad<sup>50</sup> – esto muestra nuevamente su presencia en la zona y el hecho que estaba familiarizado con algunas cosas que tal vez no eran de conocimiento común entre los españoles o mestizos. La otra observación sobre una «averiguacion judicial» por la acequia tampoco se explica más. Si los usuarios del canal de irrigación hicieron un juicio sobre su uso, no es imposible que el manuscrito quechua tuviera también la función de querer legitimar sus derechos.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Ver *Kay Pacha* (Gow y Condori eds. 1976: «Pachamama», pp. 10-11) para el pasto como el pelo de Pachamama.

En el capítulo 24 del manuscrito quechua se habla de un rito de los yungas que involucraba la preparación de estructuras hechas con una paja especial que representaban el cabello de las *huacas* (Urioste ed. 1983/2, sección 327, pp. 196-197).

<sup>51</sup> Ver Dürr (1989) para dos casos mesoamericanos.

Puede ser que Ávila sea el autor de esta parte, más que tratarse de un texto narrado por un indígena que él traduce. Este cambio de contenido y voz cuyo comienzo se ve aquí, también puede ser la razón por la cual Ávila abandonó el *Tratado* dándose cuenta que no era el mismo tipo de discurso y raciocinio que iba a presentar y que a partir de aquí cambió del todo el texto.

Entonces la multiplicidad de las voces se ve en ambos textos. El núcleo del texto quechua son narraciones en esta lengua, relatadas para un grupo andino (de acuerdo con lo que dice la introducción al texto quechua y a juzgar por el frecuente uso del plural inclusivo), y esto también lo supongo para el texto X. Alrededor de estas se encuentran comentarios y suposiciones que parecen ser el resultado de alguna discusión o de preguntas. Ávila debe haber usado este mismo núcleo, añadió algunas observaciones y comentó todo desde el punto de vista del clérigo. Esto no significa necesariamente que Ávila estuviera involucrado en la creación de un texto quechua, pero sí que sacaba provecho de él para su propósito de conversión; pero aun así su *Tratado* da evidencia de distintas voces.

## 5. El discurso de Ávila

### 5.1 Estilo

Con frecuencia Ávila usa «dicen que» (2/5) para traducir –así se puede suponer– el modo reportativo quechua.<sup>52</sup> Esta es una forma común que solamente pone la afirmación en el plano de no haber estado presente – un recurso quechua que Ávila debe haber conocido bien.<sup>53</sup>

Otra característica del discurso quechua es la construcción tipo *nispa nirqan*, «dijo diciendo», para introducir el habla directa. Ávila parece traducirla directamente del quechua cuando escribe, por ejemplo, «respondio diziendo» (5/42), donde en el manuscrito quechua es «villarcan ... ñispa». Así Ávila parece traducir el estilo oral usando el habla directa (necesaria en quechua pero no en castellano) y no el estilo indirecto.

Una narración oral más que escrita también se refleja cuando el *Tratado* usa «diremos», mientras que el manuscrito quechua emplea la palabra quechua colonial «quillcasson», lo que indica una redacción para crear un texto escrito.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Cuando tiene, por ejemplo, «y fue a dar en la playa de Pachacama donde con su hijo se metio en la mar y se convirtio en piedra, donde dizen que ahora se uen dos que estan ~~paradas~~ derechas que son madre y hijo», es muy probable que tradujo un texto quechua como el existente: «maypim cananpas chay pachacamac huco cochapi cananpas sutilla escay rumi runa hina tiacon chayman chaysi chay canan tiascanpiṣ chayaspalla rumi tucorcan» (2/32-33, subrayados de SDS).

<sup>53</sup> Sin embargo, en sus sermones emplea siempre el modo asertativo (Ávila 1648 *passim*, p. ej. tomo I, p. 364, pdf p. 458), un uso que se generalizó a través de todos los textos que relataban narraciones bíblicas, probablemente para darles un carácter de validación ya que no podía haber habido una presencia personal (*Tercero Cathecismo* 1985 [1585], por ejemplo Sermón VII, fol. 38v-39r, pp. 424-425; cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 1999: 231-232).

<sup>54</sup> Como lo muestra el diccionario de González Holguín (1989: 300-301), en 1608 ya se había establecido el uso de esta palabra quechua para el concepto de escribir.

Or.	Traducción al castellano de Urioste	Manuscrito quechua	Tratado
1/25	Por estas razones, escribiremos primero sobre su vida y luego sobre Pariya Qaqa.	Chayraycom caytarac ñaupacninpi causascanta <u>quillcasson</u> chaysauam Pariacacacta	<u>diremos</u> primero su origen. y historia y despues la de Pariacaca.

Subrayados de SDS.

Esto puede indicar que Ávila ha traducido de un texto quechua X, mientras que el responsable del manuscrito quechua ya lo organizó como libro.

Miremos cómo Ávila crea un conjunto textual mediante oraciones compuestas y complejas. Comparando, por ejemplo, los textos de las vidas de los santos<sup>55</sup> que deben haber sido una lectura común en la época y por su carácter de cuento un posible modelo para Ávila, se nota que los textos sobre la vida de Cristo y de los santos crean el transcurso mediante conectores como: «así», «luego», «otro sí» y sobre todo «y», conectando de esta manera las oraciones principales. Al mismo tiempo se produce una red de oraciones subordinadas, usando gerundios y conjunciones («porque», «cuando») para entrelazar lo narrado. También se encuentra el recurso de la conexión con «que» o «lo cual», pero es solo una técnica estilística entre otras muchas.

Frente a esto parece que en los primeros dos capítulos Ávila trató de encontrar formas estilísticas del castellano para traducir la sintaxis quechua, especialmente en cuanto a la conexión de las cláusulas y oraciones. Con frecuencia las dos partes de una oración están conectadas mediante «y» o no tienen conector. En muchos casos usa pronombres relativos para la conexión, y aunque esto no reproduce la estructura sintáctica del quechua, da cierto ritmo al texto también en castellano.

Se nota, por ejemplo, en el capítulo 2, que frecuentemente usa pronombres relativos y «donde» para lo que en el texto quechua es «chaysi» (15-17, 27, 44, 46, 50; 4/7-8: «y que»). Esto no quiere decir que Ávila pensara

<sup>55</sup> *Flos sanctorum* (ca. 1472-75 [siglo XIII]), por ejemplo, «de la resurrecion de ... Jesu Christo», en la sección de «Março» o «La vida y acabamiento de Sant Leonardo», en «Nouiembre» y *passim*. Esta colección estaba en la biblioteca de Ávila (Hampe 1996: 18).

que estas formas traducían «chaysi», pero es posible que quisiera dar a su texto castellano un ritmo parecido al que tiene el quechua.

En los capítulos que siguen, especialmente a partir del quinto, Ávila ya parece haber encontrado su manera de crear un discurso cohesivo y relativamente complejo para entrelazar las cláusulas castellanas, sirviéndose de muchos recursos diferentes de oraciones coordinadas y subordinadas. Esto muestra que él emplea varios medios gramaticales-discursivos del español para producir su discurso literario. A lo largo de su texto, logra crear una coherencia sintáctica variada que no es una traducción literal de estructuras quechuas (cap. 5 y 6 *passim*).

Las estructuras del manuscrito quechua, que representa lo que Foley (2002: 45-50) llama «voces del pasado»,<sup>56</sup> reflejan una tradición oral,<sup>57</sup> pero son resultado de un proceso de redacción que se ha manifestado en forma escrita, para un público o lectores sólo imaginables. Se puede colegir un estilo oral que (mediante el texto X) se remontaba a fuentes orales. Esto también se nota en las características estilísticas de Ávila: en los primeros capítulos parece translucir todavía algo del estilo oral, más adelante llega a ser más el de un texto escrito, lo cual se debe al hecho de que intenta transmitir un lenguaje hablado al medio escrito, pero también

---

<sup>56</sup> «Toda composición original de un poema puede haber sido oral o escrita; en muchos casos simplemente no podemos decir si el documento que tenemos en nuestras manos es una transcripción directa de una performance oral o un artefacto alejado de la performance porque algunas generaciones [posteriores] lo redactaron y re-copiaron. La versión particular que sobrevive para nosotros incluso puede haber sido compuesta como texto, formulada por escrito por un poeta que se orientaba en las reglas de la Performance Oral. ... todos los poemas en esta categoría se compusieron según las reglas de la determinada poesía oral.» «Any given poem's original composition may have been oral or written; in many cases we just can't tell whether the document we hold in our hands is a direct transcription of an oral performance or an artifact some generations of editing and recopying removed from performance. The particular version that survives to us may even have been composed as a text, written down by a poet adhering to the rules of Oral Performance. ... all of the poems in this category were composed according to the rules of the given oral poetry.» (Foley 2002: 46, 47, trad. SDS).

<sup>57</sup> Ver Dedenbach-Salazar Sáenz (2003: 221, 279, 291, 308, 362, 405, 416) para las características orales de los textos quechuas de Huarochirí, como son: el uso de los deícticos, el retomar elementos anteriores, la evidencialidad y paralelizaciones rítmicas (resumen en castellano ib. 538-548). Cf. también Salomon (1991b: 475-476).

al tipo de texto español que le debe haber servido como modelo.<sup>58</sup> Se nota aquí que –al igual que en la co-ocurrencia de varias voces– el estilo de Ávila comprende elementos de literatura oral y escrita.

## 5.2 Dicción y argumentación misionera

Como el *Tratado* tenía el objetivo de mostrar los «errores» de los indígenas y probablemente estaba dirigido a una persona de la jerarquía eclesiástica que no estaba muy bien familiarizada con los Andes, Ávila tenía que explicar algunos términos y rituales andinos sirviéndose del marco cristiano.<sup>59</sup>

Para referirse a las deidades andinas a veces usa el término quechua «*huaca*» (1/3; 2/9), otras veces «ídolo» (1/13, 16, 24), y en otros lugares ambos (2/8, 11, 20). En el primer capítulo (oración 2) da una descripción de lo que él llama «Huacas, o ydolos»:

¶ Es tradicion antiquissima, que al principio y primero que otra cosa de que aya memoria uuo vnas Huacas, o ydolos (las quales con las demas de quien se tratare se ha de suponer que andauan en figuras de hombres) ~~el qual~~ y estas se dezian Yanañamca Tutañamca, ...

Esto explica al lector el carácter de las narraciones que siguen y en las cuales actúan las deidades, muchas veces personalizadas como seres humanos.

En su texto también hay varios comentarios cortos; por ejemplo en el capítulo 5 dice de la piedra en la que se tornó la mujer del cuñado de Huatyacuri: «donde los yndios concurren a adorarla y echar coca encima de lo que denota la parte vergoncosa y hazen otras supersticiones diabolicas» (5/147) – tal vez para dejar claro que no aprueba estos ritos, o como

<sup>58</sup> Por ejemplo, las historias de los santos eran probablemente narradas oralmente más que leídas ya que la mayoría del potencial público no sabía leer y por eso se tenía que instruir en forma oral.

<sup>59</sup> Algunas explicaciones/comentarios están entre paréntesis y de esta manera Ávila aclara que es él quien los inserta: «en el qual auia una grande fiesta y solemnidad (a se de notar que todo esto entonçes era tierra yunga y caliente segun la falsa opinion de los yndios) y grande borrachera estando juntos en la plaça del todos los del pueblo que la çelebrauan» (6/10; cf. 2/22, 25). También hay una inserción entre paréntesis en el texto quechua (5/43-45). Como los paréntesis parecen haber sido insertados posteriormente, puede ser un indicio de que el responsable del manuscrito quechua había tomado el *Tratado* como modelo.

*disclaimer*, es decir, un distanciamiento para reducir la propia responsabilidad de su inserción anterior muy detallada en la que muestra que sabe más del rito. Este pasaje no está en el texto quechua y por supuesto no sabemos si lo incluía el texto X, pero no parece ser probable que un narrador indígena haya llamado «supersticiones diabólicas» a sus propias costumbres.

Para expresar conceptos religiosos, Ávila emplea el mismo vocabulario que ya se encuentra en los textos incluidos en el *Confessionario* del Tercer Concilio, los de Polo Ondegardo o adscritos a este mismo, y los del Segundo Concilio (*Confessionario* 1985 [1585]). Probablemente estos fueron los primeros textos ampliamente difundidos que empleaban el vocabulario misionero. «Huacas e ídolos» ya se usa de esta manera, paralelizando los términos tipo fórmula. Aunque algunas palabras cristianas se refieren a la sociedad indígena, como «ministro», la mayoría de ellos suelen ser los que se relacionan con una religión que se veía como falsa: «superstición», «hechicero», «agüero», etc.<sup>60</sup> Más tarde esta terminología se usa comúnmente en los escritos de los extirpadores de idolatría de los cuales Ávila fue prácticamente el iniciador.<sup>61</sup> Arriaga (1968 [1621] *passim*), por ejemplo, describe cómo los indígenas son «engañados» del «demonio» y viven en «errores». Reconoce que la culpa no la tienen los indígenas sino que «están en dura esclavitud del demonio» (ib. Al Rey: 93).

De acuerdo con la política de adoctrinación, el *Tratado* introduce directamente términos que evalúan la religión andina como algo menos válido que la cristiana, por ejemplo cuando dice «falsos Dioses» (2/22) al explicar la reunión de los «huaca» y «villca», como los denomina el manuscrito quechua (2/23).

A esta caracterización negativa de la religión andina a los ojos del clérigo debe haber contribuido también el hecho que hay problemas de cronología en el transcurso de los eventos y en la apariencia de las deidades (1/16-20; cf. 3/3). Parece que el narrador/redactor del manuscrito que-

<sup>60</sup> «Guacas y idolos» en «Los errores ...» ([ca. 1559-67] fol. 7r, en *Confessionario* 1985: 265). «Ministro» en «Svpersticiones ...» ([ca. 1559-67] fol. 6r, en *Confessionario* 1985: 263). «Superstición» en «Los errores ...» ([ca. 1559-67] fol. 7r, en *Confessionario* 1985: 265); «agüero» (ib. 8v, p. 268); «hechicero» en la «Instrvcion ...» ([antes de 1575] fol. 3r, en *Confessionario* 1985: 257).

Cabe anotar que esta descripción de la «idolatría» se orientaba en la de la religión popular de España (Vitoria 1917 [1557], Castañega 1946 [1529] y Ciruelo 1978 [1538]).

<sup>61</sup> Arriaga (1968 [1621] cap. I, p. 195 ss.) se refiere explícitamente a Ávila.

chua ya era consciente de que lo que él (u otra persona) había recolectado no coincidía con las estrictas reglas europeas de una cronología. Ávila elabora estas «inconsistencias», insertando un pasaje (1/24) entre dos oraciones que son prácticamente idénticas en el manuscrito quechua y en el *Tratado* (1/23, 25). Aunque al comienzo parece traducir una fuente quechua que dice no saber si fue primero Cuniraya o Pariacaca (1/17-18), Ávila después incluye su propia interpretación (1/20), tal vez basada en informaciones orales de los indígenas:

Or.	Traducción al castellano de Urioste	Manuscrito quechua	<i>Tratado</i>
1/16	Además, se dice que existió otro <u>waqa</u> llamado Quni Raya.	chaymantam canan huc huacatac Cuniraya sutioc carca	¶ Y assimismo se dize que auia otro ydolo llamado Cuniraya
1/17	<u>No sabemos</u> por cierto	caytam <u>mana</u> allichu <u>ya-chanchic</u>	(del qual no <u>se sabe</u> de cierto)
1/18	si éste vivió antes que Pariya Qaqa o después que él.	Pariacacamantapas <sup>a</sup> hichapas ñaupacnin carcan o quipanpas	si fue antes. o despues del arriba dicho padre de Pariacaca.)
1/19	Pero la personalidad de Quni Raya parece coincidir con la de Wira Qucha,	yhaca cay Cunirayap [64v] cascanracmi ñahca Viracochap cascanman tincon	
1/20			Mas es cosa cierta que [116v] casi hasta que vinieron los españoles a esta tierra fue inuocado, y respetado.
1/21	porque cuando la gente lo adoraba, lo hacían implorando, “Oh, Quni Raya, el Wira Qucha, creador del hombre, creador	porque caytam runacuna ña muchaspapas “Coniraya Viracocha runacamac pachacamac yma ayayuc cammi canqui campam chacraiqui campac ru-	Porque quando los indios le adorauan, dezian: “Coniraya Viracocha (el qual nombre Viracocha es el que pussieron a <u>los españoles</u> y oy tienen) Los

	del universo, tú lo posees todo y en abundancia, tuyos son los campos de cultivo y tú tienes control sobre los hombres.”	nayqui” ñispa muchac carcan	ap tu eres el Señor de todo, tuyas son las chacras, y tuyas las gentes todas”.
1/22	En estos tiempos remotos, los ancianos, antes de comenzar cualquier tarea difícil, echaban coca al suelo y decían: “Recuérdanos esta técnica, danos sabiduría, Quni Raya Wira Qucha,” y decían esto a pesar de no verlo.	yma ayca saça ruranacta callarijpacpas paitaracmi machocuna cocanta pachaman vischuspa “cayta yuyachiuai amutachiuay Cuniraya Viracocha” ñispa mana Viracuchactacaricuspatac ancha ñauparimac muchac carcanco.	Y assimismo para dar principio a cualquier cosa ardua o de dificultad echando vna poca de coca, (yerua bien conocida) en el suelo como por oblacion: dezian: “dime Señor Coniraya Viracocha como tengo de hazer esto”,
1/23	Y lo que es más, los tejedores de tejido fino, cuando tenían que tejer algo complicado, lo adoraban e imploraban.	yallin astauanrac compicamayucricompinampac sasa captin muchac. cayac carcan	y lo propio hazian los tejedores de cumbes, quando la labor de ellos era difiicil y trabajosa,
1/24			y esta inuocacion y llamarle Viracocha a este ydolo es cosa cierta que fue desde mucho antes que uuiesse noticia, de españoles en esta tierra – y assi, por estar (como se ha dicho) en dudada [sic] si fue primero este Coniraya, que Pariacaca, y por ser mas uerisimil auer precedido el dicho Coniraya,

1/25	Por estas razones, escribiremos primero sobre su vida y luego sobre Pariya Qaqa.	Chayraycom caytarac ñaupacninpi causas-canta quillcasson chaysauam Pariacacacta	diremos primero su origen. y historia y despues la de Pariacaca.
------	--	---	--

Subrayados de SDS.

<sup>a</sup> Al margen derecho: «saber si dize que no se sabe si fue antes o despues de Carvincho o de Pariacaca». La tinta es más fuerte. Puede ser la mano del *Tratado*.

Una discusión parecida se encuentra en el cap. 15 del manuscrito quechua. Esta es una de las instancias que podrían confirmar la hipótesis que Ávila usaba un cuestionario y la ayuda de sus colaboradores para obtener información (Taylor 1987: 18; Salomon 1991a: 2-3), aunque a mí me parece más bien que el colaborador de Ávila se hizo independiente y produjo su propia colección de textos con objetivos diferentes (y era más que solo un informante de Ávila y que sobre todo le servía para escribir [Salomon 1991: 26]).

El comienzo del capítulo 5 muestra la preocupación de Ávila por una cronología. Mientras que él relaciona lo que cuenta este capítulo con el diluvio y trata de establecer una secuencia (5/3 y 6), el responsable del manuscrito quechua no comenta esto, sino expone el problema de la falta de conocimiento sobre esa época (5/4). Es probable que sea él quien formula la introducción a este mito, y después de haber leído lo que escribió Ávila, dando su propia suposición. Más que Ávila que necesita ubicar los eventos en el marco temporal y causal cristiano y que muestra los retos que esto le presenta, el escritor quechua es neutral: documenta que no sabe.

La inseguridad que tiene Ávila en cuanto a la versión «correcta», la confirma cuando dice que espera saber más cuando vuelva a escribir su tratado (3/3), mostrando que a pesar de la hoja titular bien presentada esta versión no iba a ser la final. Esto también es evidente porque el *Tratado* tiene correcciones y comentarios al margen.

En contraposición al uso de «dicen que» con lo cual Ávila se distancia de lo narrado, en algunos casos hace mención de sí mismo (2/68, 69, 70). Una experiencia suya se encuentra, por ejemplo, cuando dice que una vez él mismo había matado un cóndor sin saber que los «yndios» lo consideraban «cosa sagrada» (2/68). Aquí usa la primera persona singular documen-

tando su propia experiencia. Esta información es en parte etnográfica: una descripción de lo que él ha visto, en palabras casi neutrales. Por otro lado, con frecuencia sus observaciones personales son críticas de la fe andina. Cuando entra en más detalle en el significado que tienen el cóndor, el puma, el zorro y los papagayos para la población indígena, Ávila considera estas tradiciones «tan arraygadas en los coracones [sic] de los yndios» (2/68) y las ve como fábula (2/71).

En este contexto es interesante su observación final (2/72) expresando que se ve la «ceguedad» de los indígenas no solamente por culpa del diablo, sino también por una falta de la misión:

¶ Pues quien no ve la gran ceguiedad de esta misserable gente, y a quien no duele el poco fruto que entre ellos ha hecho la predicacion y verdad catholica despues de tantos años, de que ni pueden pretender ygnorancia, ni quejarse de que no son enseñados, porque aunque se puedan arguir algunos curas de descuydo en la predicacion, otros ay que no lo tienen, y en las dotrinas de estos uemos que estan en sus sectas y errores tan arraygados, y mas quen las de los descuydados, quanto mas, que comunmente en la ciudad donde todos estos yndios ~~comunmente~~ concurren cada dia oyen predicar, y se les dize que todas las cosas de sus gentilidad [sic] son engaños del demonio y fabulas.—

Aquí la actitud de Ávila es caracterizada por la compasión, y él ve las tradiciones vigentes como engaños del diablo – una observación común en su tiempo. Con esta actitud de conmiseración y autosuficiencia se posiciona claramente como cristiano, fuera de la sociedad indígena. Esto es un elemento importante si realmente quería hacer llegar el *Tratado* al arzobispo: tenía que distinguir claramente entre lo que narraban los indígenas y su propia opinión y valoración.

Sólo cuando dice claramente que los indígenas de los pueblos que tienen más atención pastoral son los que menos han aceptado el cristianismo, formula una experiencia y opinión raras veces reconocidas. Obviamente él se consideraba un buen sacerdote y por eso es sorprendente su propia evaluación crítica de la situación, aunque tal vez con ella quería mostrar que él sí podría ser una persona adecuada para controlar la situación de la «idolatría».<sup>62</sup>

De todas maneras, decir que donde hay más atención espiritual, menos se convierten los indígenas, es admitir la falla en la cristianización. Esto

<sup>62</sup> En 1611 Ávila (1966) documentó en una relación en la que describió algunos rituales indígenas su pericia en idolatrías de Huarochirí.

también se encuentra descrito por otros autores coloniales. A fines del siglo XVI el Anónimo reconoce el esfuerzo de las órdenes, pero anota que eran pocos los misioneros. La falla en la cristianización también se explica porque los españoles, en lugar de ser modelo, tienen muy mala influencia:

En los pueblos dellos que está apartados de los españoles, no se hallarán en todo el año dos adulterios, no hurtos, no homicidios, no enemistades crueles; aunque los que viven entre españoles caen muchas veces en estas cosas, porque tienen el ejemplo a la mano.<sup>63</sup>

Aunque sabemos que algunos clérigos, como Santo Tomás, Las Casas y el Anónimo mencionado, se pronunciaron críticamente en cuanto a la influencia española, es sorprendente que Ávila, que más tarde iba a ser un ferviente extirpador de idolatría, formule aquí algo que suena como una crítica del sistema colonial de cristianización. Al tiempo de escribir el *Tratado* él se encuentra entre dos acercamientos a la conversión: por un lado, la política del Tercer Concilio que todavía trataba de cristianizar con palabras más que con la extirpación física de las antiguas deidades y la persecución de los sacerdotes andinos; y por otro la extirpación con sus visitas y juicios de los cuales Ávila fue el iniciador.<sup>64</sup> En el caso de Ávila se puede observar la transición de la documentación y convivencia a la extirpación y persecución.

La forma en la que Ávila usa la información andina para su propia interpretación también se revela en los capítulos 3 y 4 del *Tratado*.

El capítulo 3 tiene, al igual que el manuscrito quechua, el comentario de un narrador quechua cristiano (3/9), mientras que el 4 no (4/23-24). No sabemos si el manuscrito quechua X tenía en ambos capítulos (3 y 4) la interpretación final de lo que podría significar el mito andino en términos cristianos. Los pasajes quechuas nos muestran que el narrador que escribió estos comentarios era un indígena cristianizado porque intentó hacer compatibles las dos cosmovisiones dando una posible interpretación cristiana a los mitos andinos, en primera persona plural inclusive, pero con el sufijo de duda (3/9, 4/23 - ver abajo: subrayado). El distanciamiento de este comentarista de lo relatado es parecido al del testimonio de Don Cristóbal

---

<sup>63</sup> Anónimo (1968 [¿1594?], «Conversión de los indios ...», 183, 185; 184).

<sup>64</sup> Arriaga (1968 [1621], cap. I, 197). Según Ávila, Arriaga escribió su *Extirpación de la idolatría del Pirú* basándose en un informe de él (1648, «Prefacion» a sus sermones, pdf p. 78 izqu.). En la «Prefacion» a sus sermones Ávila enfatiza la importancia del sermón como ayuda a la conversión (pdf p. 84 izqu. ss.).

que es narrado en tercera persona. No es imposible que sea la voz de Don Cristóbal en el capítulo 4 y en 20 y 21.

En cambio, en el *Tratado* los capítulos 3 y 4 terminan con observaciones por parte de Ávila desde el punto de vista cristiano en cuanto a la plausibilidad del contenido de los mitos. Como para Ávila es obvio desde el comienzo que no se trata de la muerte del sol, sino de un eclipse, en su comentario argumenta que sería imposible saber que esos cinco días eran la muerte del sol ya que el día se reconoce solo mediante el sol, y como no había relojes, no se podían contar los días si todo hubiera estado de noche; igualmente no hubiera podido ser al tiempo de la muerte de Jesús –como lo sugiere el comentario final del capítulo en quechua (3/9)– porque en el otro hemisferio hubiera sido de día cuando en Sudamérica era de noche (3/12):

... mas a buena razon aca no pudo alcançar porque a la hora que fue en aquel emispherio de dia y por el consiguiente el eclipse seria de noche en este; mas el encontrarse de las piedras pudo ser y sobre eso anadirian los authores de mentira de esta gente lo demas referido, porque tambien no teniendo reloxes como pudiesen sauer que sol falto cinco dias, si el dia lo contamos por la presencia del sol y su ausencia.<sup>65</sup>

También en el capítulo de la inundación se ve su acercamiento argumentativo. No traduce el comentario del indígena cristiano (como lo hace en el cap. 3):

Or.	Traducción al castellano de Urioste	Manuscrito quechua	<i>Tratado</i>
4/21	Pero después, ese hombre volvió a multiplicarse	chaymantas chay runa naca ñatac mirarimurca	con solo el yndio referido: de donde dicen que proçedio luego la gente
4/22	y por esta razón es que hay gente hasta hoy.	chay cacci canancama runacuna tian	que hasta ahora hay:

<sup>65</sup> Es interesante que Ávila mencione el eclipse y rechace esta posibilidad por la ubicación geográfica de los Andes y no porque un eclipse no puede durar cinco días.

4/23	Referente a esta historia, los cristianos pensamos que fue el tiempo del diluvio;	cay simictam canan christianocuna hunanchanchic chay tiempo dellobioctah	
4/24	pero ellos creen que fue el cerro Willka Qutu el que los salvó.	paycunaca hina Villcicutucta quispiscanta hunanchacon	

pero sí complementa el mito con su propia explicación que rechaza la andina (4/25-28):

[1] lo qual es un notable disparate pues no dizen que ~~de~~ quedo muger con el<sup>a</sup> sino es que ya quieren dezir que se adjunto este yndio con algun demonio succubo y que como dize el comentador de los libros de la ciudad de Dios en el libro 15 capitulo 23 se glorien y jacten como algunos otros de estos tiempos de ser hijos de demonios, o demonias – Aunque los egyptios negaron que hombre se pudiesse juntar con demonio, mas que con mujer affirmaron que si podia juntar el demonio Pero los griegos dixeron que munchos hombres fueron para este fin amados del demonio como Hyacintho, Phoebante, Hypolito Hicyonio a los quales amo el demonio [121v] Apollino. y a Cyparisso otro llamado Syluano. ~~y si mas que los demonios puedan engendrar verdadero hombres [sic], no es possible, ni yo lo tratare ahora hasta otra vez que esto se escriua.~~<sup>66</sup> Y, tambien dizen que de donde procedieron estos yndios y gente que se assolo no lo saben.

<sup>66</sup> «Apollino» y «Hyacintho» hacen referencia al mito griego de la relación amorosa entre Apolo y Hiacinto. Como era la costumbre en su tiempo, Ávila consideraba a Apolo como un demonio (cf. Cobarruvias 1977 [1611]: 726-727 s.v. idolo). El hecho de que no puede comprender cómo una persona se puede multiplicar lo lleva a unas especulaciones bastante rebuscadas ya que solo se puede explicar para esta procreación una relación con el demonio u homosexual. Me parece que aquí su imaginación lo lleva demasiado lejos de un posible escenario andino en el cual tal vez *runa* podría incluir, sin hacerlo explícito, a una mujer. Su inseguridad también se ve en que su texto más confunde que aclara.

Mientras que el libro de «la ciudad de Dios» se refiere a la obra de San Agustín, no es fácil encontrar las fuentes de los otros personajes que Ávila menciona. Valdría la pena investigar más la imagen que él se hacía de las culturas antiguas; para esto se podrían tal vez consultar algunos de los libros que estaban en su biblioteca (por ejemplo Hampe 1996: 19, 24).

[2] ¶ Cerca de todo lo hasta aqui dicho me ha parecido aduertir para mayor claridad de estas cosas.<sup>b</sup> que segun la mas cierta y verdadera opinion antes del diluuiio uniuersal en esta tierra, no uuo, ni pudo auer gente, porque siendo como es tan cierto que todos proceden y tienen su principio de nuestro padre Adam, y que a lo menos en aquella [121v] edad primera del mundo desde Adan a Noe no pudo ser estenderse [sic], ni propagarse tanto el linaje humano que llegasse a este nueuo mundo, ni que quando el diluuiio vniuersal uuo por el consiguiente gente en esta tierra; como puede ser que estos yndios tuuiesen noticia alguna del diluuiio, como parece que lo es lo que se acaba de referir?

[3] y tambien, como quentan aquello del Coniraya Viracocha; que diximos y que en aquel tiempo era esta tierra yunga, y que madurauan las comidas en cinco dias. Siendo tambien esto ympossible auer sido pues esta tierra y su sitio tiene la mesma forma y situacion que toda la que cae hazia la mar desde la cordillera neuada. la qual como es notorio viene corriendo desde Pasto hasta Chile mas de 1200 leguas; y si este pedacillo (respeto de este todo) uuiera sido yunga o auia de auerlo sido tambien toda esta tierra que assi cae de la cordillera, lo qual ellos niegan, o esta sola no lo fue. porque no se ue mudança de temple, ni de otra cosa de este pedaço al todo pues por que se auia de quebrar la cordillera aqui y ser yunga. y luego proseguir cordillera y despues boluer esto a continuarse en cordillera?

Como pues dizen esto, cosa que ellos mismos dizen fue antes de su diluuiio, si como emos dicho no auia entonces gente. Y si la uuo en el dicho diluuiio se assolo, sin quedar ni vno, ni aun el de la llama en su Villcacoto. –

[4] ¶ A lo qual muy en brebe respondo por ahora, que lo mas cierto es que en esta tierra no uuo gente hasta muchos dias y aun años despues del diluuiio. Pues fue necessario que de la que se saluo en el arca, se propagasse hasta aqui, y (dejando ahora aquella tan dudosa question del origen cierto de estos yndios para otro tiempo (si Dios quisiere darlo) siendo tambien cierto que los progenitores de estos yndios ~~no puedier~~ despues del diluuiio no pudieron referir las nouelas y ynvenciones dichas a sus hijos: siguese que el demonio que tan señor ha sido de estos lo conto y embusto y les hizo creer todo lo dicho, y como padre de mentira en lo del diluuiio<sup>c</sup> lo de la llama que hablo, lo del zorro que se mojo la cola. y que la mar rebento y lo demas, y esso ha uenido de mano en [122r] mano hasta ahora – [5] y si algun yndio me opusiere que si es assi que en Pariacaca no era yunga y tierra caliente como pareçe que alli ay rastros y senales de chacras: les dire que el demonio facilmente, permitiendolo Dios haria aquellos andencillos para mayor engaño de quien dexando la lumbre natural de Dios seruia al demo-

nio, o ya podra ser que esto proceda de las mismas aguas que alli corrieran, que vinieron allanando en partes y en otras desbarrancando –

<sup>a</sup> Continuado al margen desde: «sino es que ...» hasta «hasta otra vez que esto se escriua».

<sup>b</sup> Siguen algunas palabras ilegibles; están escritas encima de las palabras «que segun».

<sup>c</sup> Sigue una palabra ilegible por una mancha.

Sus argumentos son de dos tipos: se basa en los autores clásicos y en la historia bíblica cuando se pronuncia en contra de la multiplicación partiendo de un único individuo para repoblar la tierra y cuando explica el origen del hombre desde Adán ([1, 2, 4]). Su otra manera de argumentar se puede llamar «racional»: el tipo de geografía y naturaleza no permite el desarrollo descrito en los mitos indígenas ([3, 5]).

Aquí muestra por un lado cómo se creía en el diablo y su poder (aunque menos que el de Dios) y que este seducía a los indígenas, y cómo se trataba de entender al otro mediante lo que se leía en los autores clásicos. Por otro lado es casi «moderno» el razonamiento de Ávila en cuanto a la situación geográfica; es consistente con su acercamiento que describe en la «Prefacion» de sus sermones (1648, pdf p. 81 der.):

Y quando se les dize, que no adoren à los manantiales, y cumbres de Cerros neuados (lo qual hazen, porque de alli les viene el agua) es necessario el modo de la naturaleza en producir lo vno, y otro, y assi en lo mas en que hierran es de pura ignorancia de las cosas naturales.

Es interesante que su rechazo de la plausibilidad de lo que implican los mitos no está solamente relacionado con el engaño de los indígenas por el diablo y sus «mentiras» (4/28), sino que él también argumenta de una forma casi «científica»: cómo es la cordillera andina<sup>67</sup> o el fenómeno de la diferencia de la hora entre el este y el oeste del mundo (3/12). Sin embargo admite que no era imposible que las piedras se golpearan una contra otra (3/12); aparentemente no veía ninguna contradicción bíblica o «científica» en esto aunque en el mito quechua dice claramente que las piedras lo hicieron solo porque el sol había muerto (3/4-6). Estas observaciones en comparación con el texto quechua muestran muy bien el punto de vista etnocéntrico de Ávila, de cómo no veía los mitos como conjunto con cierta

---

<sup>67</sup> No puede entender que, según la narración, la cordillera anteriormente había sido parcialmente tierra caliente; retoma ese problema como «falsa opinion de los yndios» en el cap. 6 (oración 10).

lógica interna, sino solo como piezas incongruentes, de mentiras o falsedades (por obra del diablo) frente a su propia cosmovisión. Por otro lado, es bastante raro que un clérigo ofrezca su propia interpretación de la fe indígena ya que en general los documentos que cuentan de la «idolatría» no hacen más que describirla y señalarla como obra del diablo. No se suele dar una explicación en el contexto científico-teológico como lo hace Ávila.<sup>68</sup>

### 5.3 Información geográfica y etnográfica

En cuanto a las informaciones geográficas y a algunas explicaciones etnográficas, también se puede suponer que fueron insertadas por Ávila y que no formaban parte del texto quechua.

Explica algunos términos quechuas y condiciones ecológicas andinas (*con cursiva*):

Or.	Traducción al castellano de Urioste	Manuscrito quechua	<i>Tratado</i>
1/9	Y sus pueblos, todos y cada uno de ellos, eran Yunka.	cay llactacunari tucoy hinantin llactas yunca-sapa carcan	y que todas estas tres prouincias y sitio era entonces tierra muy caliente, <i>que los yn-</i>

<sup>68</sup> Ciertamente, ya desde Las Casas, y después con Acosta y Cobo, se examinó la naturaleza de la religión y se trató de contextualizar la cosmovisión andina dentro de las religiones clásicas (MacCormack 1991: ch. V, 392-405), pero muchos textos se limitaban a una descripción de la «idolatría». La fuente temprana de los Agustinos tiene numerosos ejemplos de esto, aunque también interpreta las prácticas indígenas de una manera más explícitamente relacionada con la cosmovisión cristiana: «con razón dize el apóstol que por sus pecados los traxo Dios a adorar anymales ...» (1992: 32, [1560/61] fol. 11v). El Anónimo juzga las manifestaciones indígenas de manera más positiva, comparando, por ejemplo, sus «templos» con los de los antiguos romanos (Anónimo 1968 [¿1594?], «Templos y lugares sagrados», p. 158). En su quinto cántico, Oré (1992: 303-304, [1598] fol. 113) trata de razonar en cuanto al origen de todos los seres humanos de Adán y Eva, diciendo que igualmente las plantas y los animales, aunque sean de diferente aspecto, cada uno tiene las características de una misma especie. Lo mismo hace Ávila (1648, tomo I, pp. 297-298, pdf pp. 391-392) en un sermón con referencia a la variedad de ovejas que hay. Pero todos estos ejemplos recurren a patrones establecidos, mientras que las observaciones de Ávila en su *Tratado* son más originales.

			<i>dios llaman yunca, o andes</i>
1/10	En estas circunstancias, hubo una gran explosión de población y así la gente vivía muy miserablemente. Para sus campos de cultivo, arañaban y araban en vano laderas rocosas y altos andenes.	chaysi ancha ahca runacuna huntaspas ancha millayta causarca chacranpacpas cacactapas patactapas yanca aspispa allallaspa	
1/11	A estos sembradíos se los puede ver hasta el día de hoy en todo tipo de alturas rocosas, unos pequeños y otros grandes.	chay chacracunas canancamapas tucoy hinantin cacacunapi huchoyllapas atunpas ricurin	y oy dizen que en [sic] se parecen y echan de uer estas chachras [sic], en las punas y partes que estan desiertas y son infructíferas, y ynhabitables, como es en la puna de Pariacaca. y otros paramos.

Aquí documenta su buen conocimiento de la región, es decir, es un fidedigno testigo ocular. Con explicaciones como «tierra muy caliente» (1/1), añadiendo el otro término comúnmente usado en la época, «andes» (1/9), complementa un texto originalmente escrito para un grupo interno para que sea comprendido también por los españoles que no conocían el Perú. Ávila también enfatiza su cercanía con los lugares donde él había estado: especifica que se trataba de «estas tres prouincias» (1/9), haciendo referencia a su hoja titular en la cual habla de las provincias de Huarochirí, Mama y Chaclla. Describe, en este caso como inserción encima de la línea, dónde queda el cerro Villcacoto: «que esta entre esta doctrina y San Geronimo de Surco» (4/9), mostrando de esta manera su familiaridad y conocimiento personal de la región (cf. 2/22, 6/8).

Otra explicación para el lector sin conocimientos de la situación andina colonial se encuentra en lo siguiente: «Coniraya Viracocha (el qual nombre Viracocha es el que pussieron a los espanoles y oy tienen)» (1/21). Aquí pa-

rece tratarse solo de una observación general ya que no tiene ninguna relación con el rezo que cita en este lugar.

En algunos casos explica un término andino, por ejemplo «vn animal muy griton que se dize oscollo».<sup>69</sup> Otras descripciones carecen de especificación y deben haberle servido poco a un lector que no conocía los Andes, por ejemplo, «coca, (yerua bien conocida)» (1/22). Sin embargo, la falta de explicación de lo que son los «tejedores de cumbes» (1/23) muestra que se le escapaba la precisión de algunos términos, probablemente porque él mismo estaba tan familiarizado con ellos que no consideraba que necesitaran una aclaración.<sup>70</sup>

Se nota que no es una traducción espontánea, sino muy bien pensada y planificada, integrando al destinatario no solo en su discurso teológico, sino también al ofrecerle explicaciones del país y sus costumbres.

---

<sup>69</sup> 5/133; cf. también 2/7: «pupuna» traducido como «caña hueca de las que dezimos caña de Castilla»; «... al quenti, que es vn pajarillo muy delicado y lindo que se sustenta del rocío [119r] que esta dentro de las flores (que en castellano no se como le dizen)» (2/44) (ver además 2/35, 3/7; 5/118, 133, 138; 6/15, 45).

<sup>70</sup> Ver también «taquidores» (2/71).

## 6. Observaciones finales: Los mismos mitos – diferentes mensajes

Basados en un texto X, escrito en quechua y que probablemente consistía de varios relatos recogidos de diferentes personas, se elaboraron dos textos. Ávila escribió el *Tratado* en castellano, traduciendo y comentando ese texto; pero sólo comprende los primeros siete capítulos aunque él conocía una colección más amplia que parece haberse asemejado al manuscrito quechua existente. Un redactor anónimo, posiblemente Cristóbal Choquecassa, dio al texto X la forma de un libro, re-componiendo y modificando el texto X y tomando en cuenta el *Tratado*. Ambos escritores parecen haberse consultado.

En su *Tratado* Ávila usa una terminología cristiano-misionera para transponer los conceptos andinos a cristianos (como por ejemplo «*huaca*» por «ídolo») y se sirve de comentarios de valoración negativa de la religión andina. El texto castellano como entidad cambia los mitos quechuas a narraciones desde el punto de vista cristiano: ya no «somos nosotros que creamos esto», sino «son ellos que tienen estas fábulas». Ávila crea al otro de manera muy clara y como se esperaba en su época. De esta manera compone un documento nuevo, diferente del quechua que conocemos (y probablemente del texto X). Sus comentarios y observaciones dejan claro que se dirigía a un español, probablemente el arzobispo, experto en asuntos teológicos, pero no necesariamente familiarizado con la realidad de los Andes.

Sin embargo, las distintas voces del texto dejan reconocer la complejidad del discurso colonial: andino «tradicional» (los mitos), andino cristianizado (el intento de interpretar los mitos desde el punto de vista cristiano) y clerical cristiano (que argumenta enfáticamente contra la validez de la cosmovisión del otro).

Aunque ambos manuscritos, el quechua y el *Tratado*, tienen en común una mitología andina, sus diferentes voces reflejan objetivos opuestos. El responsable del texto quechua se encuentra entre las dos culturas y trata de hacerlas compatibles – no quiere perder la suya, y al mismo tiempo reconoce que necesita incorporarse en la nueva, o mejor dicho: incorporar la nueva cosmovisión en la andina. En cambio, Ávila tiene que tomar una po-

sición completamente fuera de la religión andina, comprobar su invalidez y erradicarla.<sup>71</sup>

En este contexto es interesante observar que los párrafos introductorios de ambos manuscritos expresan estos objetivos contrarios, aunque los «autores» se sirven esencialmente del mismo texto:

Or.	Traducción al castellano de SDS	Manuscrito quechua	Tratado
o/1	[Introducción:] Si los antepasados de los llamados indios hubieran sabido escribir en los tiempos antiguos, sus costumbres no serían así, que se han perdido hasta ahora. hubiera pasado lo mismo que con los españoles cuyos hechos valientes se ven hasta ahora. Siendo esto el caso, que no hay nada escrito hasta ahora, pongo aquí la vida de los ancestros llamados guarocheri, todos con un padre, qué fe habrán tenido, y también cómo viven ellos hasta ahora entonces se va a escribir cómo vi-	[64r] [Introducción:] Runa yndio ñiscap machoncuna ñaupapacha quillcacta yachanman carca chayca hinantin causascancunapas manam canan-camapas chincaycuc hinacho canman himanam viracochappas sinchi cascanpas canancamaricurin hinatacmi canman chay hina captinpas canancama mana quillcasca captinpas caypim churani cay huc yayayuc guarocheri ñiscap machoncunap causascanta yma ffeenioccha carcan yma yñah canan-camapas causan chay chaycunacta chayri sapa llactanpim quillcasca canca hima hina causascampas pacariscanmanta	[115r] [Título:] Tratado y relacion de los errores, falsos dioses, y otras supersticiones, y ritos diabolicos en que viuan antiguamente los yndios de las prouincias de Huaracheri, Mama, y Chaclla y oy tambien viuen engañados con gran perdicion de sus almas. Recogido por el doctor Francisco de Auila presbytero (cura de la Dotrina de Sant Damian de la dicha Prouincia de Huaracheri, y vicario de las tres arriba dichas,) de personas fidedignas y que con particular diligencia procuraron la uerdad de todo, y aun antes que Dios las alumbrasse uiuieron en los dichos errores, y exercitaron sus ceremonias. Es materia gustosa, y muy digna de ser sabida, para que se aduerta la grande ceguedad en que andan las

<sup>71</sup> La composición de las dos cosmovisiones llegó a formar la síntesis que hoy se conoce como «religión andina». Sin embargo, la fe católica arraigada en tradiciones absolutistas se encontraba todavía en el siglo XX en su práctica catequética.

	ven en cada pueblo desde su origen.	almas, que no tienen lumbré de fee, ni la quieren admittir en sus entendimientos. No se refiere al presente mas que la historia; sera nuestro señor seruido, que el dicho dotor la ylustre y adorne, con declaraciones y notas que seran agradables = si Dios le diere vida – AÑO DE 1608.
--	-------------------------------------	---

Ávila se refiere a «personas fidedignas» que le «procuraron la uerdad de todo»; la «verdad» se refiere a que Ávila apuntó con cuidado lo que él había recogido y no al contenido de lo narrado. Como esta relación está enmarcada en el contexto de la extirpación, se reduce el texto quechua a «fábulas», inventos y mentiras, un documento de prácticas y creencias paganas. En contraposición, el texto quechua presenta una «biblia andina» para dar valor y estima a las tradiciones y costumbres de los pueblos; los cuentos son *simi*, narraciones que transmiten la verdad, con una voz autoritativa (p. ej. 3/1, 4/4, ver Dedenbach-Salazar Sáenz 2003: 104-109).

Se ve que, basados en un núcleo común, los textos se pueden considerar como muy parecidos; sin embargo representan esencialmente diferentes géneros y contienen distintos mensajes: el de la documentación crítica para la erradicación y el de la documentación para la conservación.

Esto significa que, según el destinatario, un mismo texto adquiere no solamente un objetivo distinto, sino que también se puede interpretar el mismo mensaje de manera opuesta. Los capítulos 20 y 21 del manuscrito quechua parecen reflejar esta ambigüedad: lo que ve Don Cristóbal gira y tiene una llama y un diablo (*Tradiciones de Huarochirí*, cap. 21, Urioste ed. 1983/2: pp. 166-167, sección 166) – igualmente los dos textos, el manuscrito quechua y el *Tratado*, niegan y quieren exterminar lo andino, pero al mismo tiempo lo confirman y perpetúan: esto no es de sorprender en el caso del manuscrito quechua, pero inesperado y probablemente no intencional en el *Tratado*.

De cierta manera, ambos textos son «voces del pasado»,<sup>72</sup> pero se puede decir que el *Tratado* es el «final escrito» de una cadena que se remonta a una performance oral. Lo que ha cambiado desde esa transmisión oral hasta la versión escrita de Ávila no son solamente los autores y los redactores, la lengua y la dicción, sino es también el objetivo: de la comunicación y el permanente recuerdo de «nuestra historia» a la documentación de una «historia falsa» que pretende comprobar la invalidez de la fe del otro.

---

<sup>72</sup> Con sus referencias a su tiempo, sus autores/redactores anclaron ambos textos también en su propia época (y no solo en el pasado).