

Université de Montréal

En torno al aimara de la *Primer nueva corónica y buen gobierno*: implicaciones para la recepción de la obra

par

Karine Cliche

Études hispaniques, Département de littérature et langues modernes
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise ès arts (M.A.)
en études hispaniques

Août 2004



© Karine Cliche, 2004

PB
13
U54
2004
V.010

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Identification du jury

Université de Montreal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

En torno al aimara de la *Primer nueva corónica y buen gobierno*: implicaciones para la recepción de la obra

Présenté par:

Karine Cliche

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

président rapporteur: Javier Rubiera

directrice de recherche: Catherine Poupeney Hart

codirecteur de recherche: Juan Carlos Godenzzi

membre du jury: Rosa Asenjo

Resumé et mots clés

Au cours des dernières années, deux circonstances ont réactivé le débat autour de la *Nueva crónica* de l'autochtone andin Guaman Poma: l'une dans le champ linguistique, et l'autre concernant l'auteur. La première se rapporte aux langues utilisées par Guaman Poma, lesquelles incluraient, en plus de l'espagnol et du quechua, l'aimara. Le deuxième événement prend sa source dans la présumée découverte, en Italie, d'un manuscrit qui révélerait que l'auteur de la chronique ne serait pas Guaman Poma mais le jésuite métis Blas Valera, donnant lieu ainsi à une grande controverse qui, aujourd'hui encore, tend à monopoliser les discussions sur Guaman Poma.

Sachant maintenant que l'aimara de la *Nueva crónica* correspondrait à une variété de la langue qui s'étendait sur un territoire beaucoup plus vaste qu'actuellement, nous pouvons aborder les données de base pour l'étude de l'œuvre depuis une nouvelle perspective. Avec ces éléments en mains, la question suivante peut être posée : En quoi la découverte d'une nouvelle variété d'aimara dans la chronique, qui correspond à celle qui s'utilisait dans la région d'origine de Guaman Poma, peut-elle renforcer la légitimité de la revendication de Guaman Poma comme auteur de la *Nueva crónica* ?

Tenter de répondre à cette question est un des objectifs du mémoire, sans toutefois prétendre apporter des conclusions définitives aux discussions actuelles sur le sujet. Ce que nous envisageons est plutôt d'exposer une situation depuis une autre perspective, en incluant ces nouveaux éléments à notre recherche, pour ainsi évaluer jusqu'où cette information peut s'intégrer dans le débat sur l'auteur de la *Nueva crónica*.

Mots clés : Chronique, Andes, Guaman Poma, Aimara, Réception, Blas Valera.

Summary and keywords

Over the past few years, two circumstances - one is relative to the field of linguistics and the other to the author - have reactivated the debate surrounding the *Nueva corónica* by Andean native Guaman Poma. The first circumstance relates to the languages used by Guaman Poma, which would include Aimara in addition to Spanish and Quechua. The second circumstance originates from the presumed discovery, in Italy, of a manuscript which would reveal that the author of the chronicle is not Guaman Poma but the métis Jesuit Blas Valera, thus sparking a great controversy which, to this day, tends to monopolize the discussions on Guaman Poma.

Knowing, as we do now, that the Aimara used in *Nueva corónica* would correspond to a variety of language in use across a territory much more wide-ranging than it is today, we can approach the source data related to the study of the work with a new perspective. With these elements in hand, the following question can be submitted: In what way can the discovery of a new variety of Aimara in the chronicle, corresponding to the variety used in Guaman Poma's region of origin, reinforce the legitimacy of the claim that Guaman Poma is the author of the *Nueva corónica*?

Attempting to answer that question is one of the objectives of this master's thesis, which however does not claim to bring definite conclusions to the ongoing discussions on the subject. What we contemplate rather is to expound a situation from another perspective, incorporating these new elements to our research, in order to determine how far that information can be integrated into the debate on the author of the *Nueva corónica*.

Keywords: Chronicle, Andes, Guaman Poma, Aimara, Reception, Blas Valera.

Resumen y palabras claves

En los últimos años, dos circunstancias han reactivado el debate en torno a la *Nueva crónica* del autóctono andino Guaman Poma: una en el campo lingüístico, y otra que concierne la autoría. La primera se refiere a las lenguas utilizadas por Guaman Poma, las cuales incluirían, además del español y del quechua, el aimara. El segundo acontecimiento surgió con el supuesto descubrimiento, en Italia, de un manuscrito en el cual se revelaría que el autor de la *Nueva crónica* no sería Guaman Poma, sino el jesuita mestizo Blas Valera, dando lugar así a una amplia controversia que, todavía hoy, tiende a dominar las discusiones sobre Guaman Poma.

Sabiendo ahora que el aimara de la *Nueva crónica* correspondería a una variedad del idioma que cubría un territorio mucho más extendido que actualmente, podemos abordar los datos de base para el estudio de la obra desde una nueva perspectiva. Con estos elementos en mano, cabe preguntarse en qué puede reforzar la legitimidad de la reivindicación de Guaman Poma como autor de la *Nueva crónica* el descubrimiento de una nueva variedad de aimara en la crónica, que corresponde a la que se usaba en la región de procedencia de Guaman Poma.

Tratar de responder a esta pregunta es uno de los objetivos de la memoria, aunque sin pretender llevar conclusiones definitivas a las discusiones actuales sobre el tema. Lo que sí pretendemos es más bien dar cuenta de una situación desde otra perspectiva, incluyendo estos nuevos elementos en nuestra investigación, para así evaluar hasta dónde esta información puede integrarse en el debate sobre la autoría de la *Nueva crónica*.

Palabras claves : Crónica, Andes, Guaman Poma, Aimara, Recepción, Blas Valera.

Índice

<u>Resumé et mots clés</u>	iii
<u>Summary and keywords</u>	iv
<u>Resumen y palabras claves</u>	v
<u>Índice</u>	vi
<u>INTRODUCCIÓN</u>	1
<u>CAPÍTULO I : EL AUTOR, LA OBRA, LA RECEPCIÓN</u>	11
DON FELIPE GUAMAN POMA DE AYALA	11
LA OBRA : RECORRIDO Y RECEPCIÓN	16
RECEPCIÓN LINGÜÍSTICA	23
<u>CAPÍTULO II : LOS TEXTOS AIMARAS DE LA NUEVA CORÓNICA</u>	29
PRESENTACIÓN Y TRADUCCIONES	29
1. PANI PANI	30
2. HAUSCA MALLKU	31
3. SAYNATA	32
4. MALLKU CASTILLA PARI	33
5. MOYORISTI	34
COMPARACIÓN DE LOS ESTUDIOS Y LAS TRADUCCIONES	35
<u>CAPÍTULO III : LAS PARTICULARIDADES DEL AIMARA DE LA NUEVA CORÓNICA</u>	40
EL TIPO DE AIMARA UTILIZADO POR GUAMAN POMA	40
VARIACIONES Y CONFLICTOS LINGÜÍSTICOS	51
IDENTIDAD ÉTNICA E IDENTIDAD IDIOMÁTICA	54

<u>CAPÍTULO IV : DEBATE ACERCA DE LA AUTORÍA DE LA NUEVA CORÓNICA</u>	<u>56</u>
APARICIÓN DE LA CONTROVERSIA	56
SOBRE BLAS VALERA	57
EL MANUSCRITO DE NÁPOLES	59
PRUEBAS DE AUTENTICIDAD	61
LAS REACCIONES	63
<u>CONCLUSIÓN</u>	<u>70</u>
<u>APÉNDICES</u>	<u>77</u>
APÉNDICE I : ESQUEMA DE LAS DIFERENTES TRADUCCIONES DE LOS TEXTOS AIMARAS DE LA <i>NUEVA CORÓNICA</i> .	77
APÉNDICE II : TEXTOS AIMARAS DE LA <i>NUEVA CORÓNICA</i> EN VERSIÓN FACSIMIL DIGITAL	81
APÉNDICE III : MAPA DE TOPÓNIMOS AIMARAS DEL PERÚ	84
APÉNDICE IV : MAPA DE LA DISTRIBUCIÓN DEL AIMARA EN EL SIGLO XVI	85
APÉNDICE V : ESQUEMA DE FECHAS	86
APÉNDICE VI : COMPARACIÓN DE GUAMAN POMA Y BLAS VALERA	88
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	<u>89</u>

Introducción

Fue en 1615 cuando el indígena andino Felipe Guaman Poma de Ayala concluyó la redacción de su obra *El primer nueva corónica y buen gobierno*, destinada principalmente al rey de España Felipe III. Se destacan dos propósitos principales en la obra de Guaman Poma: la *Nueva corónica* quiere dar a conocer al rey de España la historia de la sociedad prehispánica antigua, desde el comienzo de los tiempos hasta los incas, utilizando el pasado de los reyes incas para subrayar el buen gobierno que existía y persuadir al rey de que se podía seguir tal sistema prehispánico en la colonia; en segundo lugar el *Buen Gobierno* aspira a informarle sobre la crisis que vivía la sociedad andina como resultado de la colonización española, proponerle una reforma política y convencerlo de que se detenga la destrucción en los Andes.

La obra, con cerca de 1200 páginas, de las cuales 398 son dibujos, se cuenta entre los documentos de mayor importancia en los estudios peruanistas coloniales, y goza ahora de un prestigio considerable, tanto en Perú como en la comunidad latinoamericanista internacional. A pesar de su descubrimiento tardío, a principios del siglo xx, la *Nueva corónica* conoció fases intensas de recepción, y las sigue viviendo en la actualidad.

En los últimos años, han aparecido dos novedades de envergadura, una en el campo lingüístico y otra que concierne a la autoría de la obra. La primera se refiere a las lenguas habladas por Guaman Poma: se descubrió que era trilingüe, es decir, que además de hablar español y quechua, el cronista contaba también con el aimara¹ entre las lenguas que manejaba. Esta revelación implicó una revisión del estudio histórico del aimara, ya que la zona de procedencia de Guaman Poma es hoy quechuahablante y el aimara se encuentra más bien al sur del Perú y en Bolivia. Sin embargo, al principio de la colonia, época correspondiente a la redacción de la *Nueva crónica*, como antes y durante del imperio inca, el sur y el centro del Perú eran también aimarahablantes.

Desconociéndose esta expansión previa del aimara, se había puesto de lado durante mucho tiempo la posibilidad de que el autor pudiera hablar este idioma, lo que hizo que se estudiaran primero los pasajes aimaras de su obra como si fueran quechuas, o suponiendo que el autor no debía hablar bien aimara, por lo cual sus textos en este idioma debían ser poco fiables. Con las últimas aportaciones, se renovó el interés por estudiar el lenguaje de la obra, haciendo posibles otras conclusiones sobre el autor, su contexto social y los movimientos lingüísticos de la época.

¹ La ortografía varía entre "aimara" y "aymara" según los investigadores: mientras Rivarola, Ferrell y Cerrón-Palomino –entre otros- optan por la 'i', este último explicando que escribe "*aimara*, como se debiera, y no *aymara*, como suelen hacerlo algunos, por ignorancia, por empecinamiento o por simple tradición" (1995: 104), Albó y Layme dicen mantener la ortografía con 'y' por costumbre, aunque reconocen que "la norma castellana actual propone la 'i' en estos diptongos internos, pero las costumbres locales también puede (*sic*) crear excepciones válidas" (2001: 1). Agregaremos que, aunque se utilice la palabra en un contexto de lengua española, en aimara la semiconsonante 'y', presente en el alfabeto al menos desde 1968, fecha en que el lingüista aimarahablante Juan de Dios Yapita elaboró un alfabeto fonológico (Yapita 1991: xiii-xv), se suele usar más bien a comienzo de sílaba, conservándose la vocal 'i' para los diptongos. En lo que concierne a nuestro trabajo, ya que se impone una elección, optamos por la opción *aimara*, que nos parece quizás más adecuada si no se quiere repetir un uso por simple hábito. Claro está que en las citas mantendremos la ortografía original.

El segundo acontecimiento que impactó la recepción de la obra, prácticamente al mismo tiempo, fue el surgimiento de una importante controversia acerca de su autoría. En 1996, en el IV Congreso Internacional de Etnohistoria de Lima, Laura Laurencich-Minelli, una investigadora italiana de la Universidad de Bolonia, anunció la existencia de un manuscrito colonial en el cual se revelaría, entre otras grandes noticias, que el verdadero autor de la *Nueva corónica* no era el indio Guaman Poma, sino el jesuita mestizo Blas Valera: éste se habría escondido tras el nombre del primero para poder hacer sus denuncias y críticas impunemente. La propietaria y transcritora de este manuscrito es otra italiana, Clara Miccinelli, quien encontró el documento al poner orden en el archivo de su familia, en Nápoles. Se trataría de un manuscrito redactado en Perú a principios del siglo XVII, o sea en los mismos años en que se terminó la redacción de la *Nueva corónica*.

Esta situación suscitó muchas reacciones, en la medida en que un cambio de autoría implica una relectura completa de la obra. Todavía hoy esta controversia domina los debates sobre Guaman Poma, dividiendo a los investigadores en dos campos : los partidarios de un cambio de autoría de la obra, aceptando la posibilidad de Blas Valera como nuevo autor, y los defensores de Guaman Poma, donde encontramos a una mayoría de especialistas reconocidos de la obra.

Sabiendo ahora que el aimara de la *Nueva corónica* es "legítimo", por corresponder a una rama más de la familia lingüística aru y cubrir un área geográfica más extendida que hoy, podemos abordar los datos de base para el estudio de la obra desde una nueva perspectiva. Con estos elementos en mano, cabe preguntarse qué puede aportar un análisis lingüístico de la obra,

a partir de las novedosas contribuciones sobre el aimara, en la actual controversia sobre la autoría de la *Nueva corónica*. Mencionemos que tanto Guaman Poma como Blas Valera hablaban aimara, pero según los aportes de los últimos estudios que identificaron el tipo de aimara de la crónica, éste diferiría del que hablaba Blas Valera. Entonces, la pregunta puede formularse de la siguiente manera : ¿en qué puede reforzar la autoría de Guaman Poma el hecho de haber descubierto en la *Nueva Corónica* una variedad de aimara que corresponde a la que se hablaba en su lugar de procedencia?

Tratar de responder a esta pregunta es uno de los objetivos que nos proponemos para la presente memoria, aunque sin pretender, por supuesto, llevar conclusiones definitivas a las discusiones actuales sobre el tema. Lo que sí pretendemos es dar cuenta de una situación desde una perspectiva basada en nuevos elementos, para poder evaluar hasta dónde esta información puede integrarse en el debate sobre la autoría de la *Nueva corónica*: efectivamente, aunque el estudio del aimara de Guaman Poma y la controversia tienen lugar en la actualidad, se han quedado en paralelo sin converger ni ser estudiados en función de las consecuencias que un aspecto puede tener en el otro. Nos detendremos igualmente a estudiar las implicaciones de estos dos aspectos – la autoría y el aimara- en la recepción de la obra, es decir, la recepción lingüística a lo largo del último siglo, y lo que significaría un cambio de autoría en el recorrido de la recepción de la obra y en su aceptación actual.

Para cumplir con las metas que nos proponemos, contaremos, en un primer momento, con el apoyo de la teoría de la recepción, particularmente los estudios de Umberto Eco (1985) por su enfoque hacia el lector. Propuesta

hacia 1960 por Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser, esta corriente crítica se refiere a la recepción de los textos y al efecto estético de éstos. Los autores, aunque consideran también al lector como elemento fundamental de la teoría, se concentran sobre todo en el efecto producido por el texto, porque si bien la recepción se determina por el destinatario, el efecto es una función propia del texto (Jauss 1978: 269, 284). En cambio Eco estudia la teoría desde un punto de vista semiótico, concentrándose en el papel del lector en la interpretación de un texto, su responsabilidad en la elaboración del sentido y su importancia en la actualización de una obra. Todo ello de suma importancia para nuestro estudio, ya que, como veremos, la recepción de la *Nueva corónica* fue marcada por diferentes etapas definidas por sus lectores.

Nos resultarán de mayor utilidad los conceptos de Hans-Georg Gadamer sobre el contexto histórico-cultural del lector para la interpretación de un texto, lo que es imprescindible para la comprensión de los pasos de la recepción de la obra de Guaman Poma. Según Gadamer, todas las interpretaciones de textos del pasado se hacen a través de un diálogo entre pasado y presente, y dependen de la situación cultural, social e histórica correspondiente a la época del lector, por lo cual "l'histoire doit toujours être réécrite à partir de chaque nouveau 'présent'" (Gadamer 1991: 197). Es lo que Gadamer, y luego Jauss, llaman "la fusión de los horizontes": la comprensión reside en el proceso de fusión del horizonte (intereses, cultura, etc.) del presente, forjada por nuestros prejuicios, por nuestra relación con el pasado y por la tradición histórica a la que pertenecemos, con el horizonte del pasado (Jauss 1978: 17).

Para completar el recorrido histórico de la recepción de la obra y las corrientes peruanas del último siglo, nos referiremos a los comentarios y

estudios de Raúl Porras Barrenechea (1948), Roger Zapata (1989), Rolena Adorno (1980, 1992, 2000) y Martin Lienhard (1990, 1992). Porras Barrenechea, estudioso peruano, fue el primero en hacer un amplio trabajo crítico sobre Guaman Poma y su crónica, lo que hace de su estudio una referencia en cuanto a las primeras impresiones que causó la obra, es decir, los primeros pasos de su recepción. Nos ayudarán los textos de Zapata, Adorno y Lienhard para una definición del contexto socio-cultural peruano en el cual fue recibida la obra, y así intentar comprender las reacciones que suscitó la *Nueva corónica* desde que llegó al Perú al final de la primera mitad del siglo XX hasta nuestros días.

Por otro lado, no son numerosos los que han trabajado, de cerca o de lejos, el material aimara de la *Nueva corónica*. Sin embargo hemos podido estudiarlo a partir de las pocas y recientes traducciones que se hicieron por Vitaliano Huanca (en la edición crítica de la *Nueva corónica* de Adorno, Urioste y Murra, 1987), Xavier Albó y Félix Layme (1993, 2001), y Marco Ferrell (1996). En cambio, para una revisión histórica del aimara y el estudio de su situación lingüística, con fines de comprender el origen y la evolución del aimara que correspondería al de Guaman Poma, así como las consecuencias de la coexistencia de varios idiomas en un mismo territorio, o de diferentes dialectos o variedades de una misma lengua, no nos es posible nombrar aquí a todos los lingüistas y aimaristas que pudimos consultar. Entre ellos se destacan los trabajos de Rodolfo Cerrón-Palomino (1985, 1995, 1998, 1999), Martha Hardman (1988), Alfredo Torero (1987), Rosario Navarro Gala (2003), Victor Hugo Cárdenas y Xaver Albó (1983), Lucy Therina Briggs (1993), Jan Szemiński (1993) y Willem Adelaar (1986), quienes ofrecen un valioso material en el campo de la lingüística, socio/etno-lingüística, lingüística

histórica, estudio de las lenguas autóctonas andinas, e incluso algunos específicamente sobre la variedad de aimara que hablaría Guaman Poma.

Con el objetivo de enriquecer la presente investigación, nos ha sido posible viajar a Bolivia y Perú, donde se concretizaron encuentros con peruanistas y/o aimaristas implicados sea con el tema del aimara, sea con el de la autoría, los cuales han tenido la gentileza de compartir sus investigaciones u opiniones. De este modo, hemos podido contar, entre otras, con un considerable artículo de Albó y Layme (2001), inédito hasta la fecha, que consiste en lo último en cuanto al estudio y traducción del aimara de Guaman Poma.

Presentamos nuestra argumentación en cuatro capítulos, que permiten un mayor desarrollo de los temas principales : la recepción de la crónica, los textos aimaras de ésta, un estudio del aimara de la obra, y el debate en torno a la autoría. El primer capítulo se inicia con una presentación biográfica de Guaman Poma, particularmente de su procedencia, educación, formación intelectual y cargos profesionales que desempeñó a lo largo de su vida, todos aspectos que nos servirán luego al abordar tanto el tema de la autoría como el de los idiomas que manejaba.

A continuación trabajamos las diversas etapas de la recepción de la crónica, donde sobresalen qué aspectos la valorizaron y en qué época, y qué otros puntos jugaron en su contra, considerando siempre el contexto histórico y social de cada fase. Se destacan así los aspectos que más impacto tuvieron en la historia de la recepción de la obra durante el siglo xx, por ejemplo, la figura indígena del autor, que jugó un papel decisivo en la interpretación y

valoración de la obra. Terminamos el capítulo considerando los rasgos lingüísticos que influyeron en los diversos momentos de la recepción. Dadas la riqueza y la complejidad del lenguaje mixto de Guaman Poma, éste inevitablemente influyó en los efectos producidos por el texto en su público lector a lo largo de su recepción, por lo cual nos parece imprescindible considerarlo y ver los comentarios que suscitó y sigue provocando esta interacción de idiomas.

En el segundo capítulo abordamos los textos aimaras de la *Nueva corónica*, con una presentación de estos pasajes, su ubicación en la obra y su contenido. Los textos aimaras no son numerosos, si se considera la amplitud de la obra y la abundancia de textos en quechua. Constan de cinco cantares situados en el capítulo dedicado a las fiestas, que describen las particularidades y los hábitos de las festividades de cada uno de los cuatro *suyus*. Continuamos con una muestra y una comparación de los diferentes resultados de las traducciones que se hicieron del aimara de Guaman Poma. Empezamos con los primeros intentos que se iniciaron cuando todavía se desconocía la variedad de aimara que hablaba Guaman Poma pero que ofrecen, sin embargo, una evolución en el estudio de las traducciones. Llegamos así a las últimas investigaciones que se hicieron hasta ahora en cuanto a las traducciones, unas realizadas con el apoyo de un estudio de Cerrón-Palomino sobre el descubrimiento de un nuevo tipo de aimara, sin negar las discrepancias existentes entre los investigadores tanto sobre los detalles del tipo de aimara usado por el autor como sobre cuál debió ser su idioma materno.

En el tercer capítulo, para comprender las particularidades de las variedades de la familia lingüística *aru* presentes en la crónica, desarrollamos un estudio histórico del aimara, mediante el cual se descubre que su presencia durante y antes del incario fue mucho más extendida de lo que se solía creer. Aunque ahora el aimara se habla mayormente en los alrededores del lago Titicaca y en el altiplano boliviano, el territorio cubierto por los aimarahablantes contemporáneos y predecesores a Guaman Poma integraba la sierra norte y la costa peruanas, incluyendo así la capital incaica, Cuzco, y el lugar de procedencia de Guaman Poma, Huamanga, actual Ayacucho. El quechua se impuso sólo posteriormente con las conquistas incas, lo cual provocó el retroceso paulatino del aimara hasta las zonas correspondientes a la actualidad. La expansión del quechua en territorio aimara no se hizo sin conflictos lingüísticos y repercusiones sobre sus habitantes.

En el último capítulo nos detenemos en presentar el surgimiento de la controversia sobre la autoría, así como los debates y argumentos de ambos campos, para dar cuenta de la situación que hasta hoy sigue, y cuyo efecto es poner en duda la autoría de Guaman Poma. Esta polémica motivó el último paso en el desarrollo de la publicación del manuscrito: una presentación facsímil digital en internet, realizada por la Biblioteca Real de Dinamarca, en 2001². De esta manera se puede estudiar la obra sin necesidad de recurrir al texto original, puesto que la versión digital ofrece una gran calidad y una precisión de los detalles a veces más clara que el propio original (Adorno 2001: 1).

² Se puede acceder al facsímil digital de la *Nueva crónica* en la dirección : www.kb.dk/elib/mss/poma/

Si bien cada uno de los capítulos tiene su propia unidad y hace su oferta particular, es en la conclusión donde estableceremos los vínculos entre los temas trabajados en ellos. De esta forma, nos será posible estudiar de qué manera se integra el aimara en la recepción de la obra y el debate sobre la autoría, así como en qué afecta la controversia acerca del autor a la recepción de la obra.

Capítulo I : El autor, la obra, la recepción

DON FELIPE GUAMAN POMA DE AYALA

*Yo también, como guaman, rrey de las aues,
buela más y balo más en el seruijio de Dios
y de su Magestad y serbió treynta años.
Poma, rrey de los animales, fue temido.*

Felipe Guaman Poma de Ayala

La gran mayoría de los datos sobre la vida de Guaman Poma nos vienen directamente de su crónica, donde relata episodios o inserta informaciones sobre sus andanzas, su procedencia y su familia. De este modo, habría nacido al final de la segunda década del siglo XVI o al principio de la tercera³, en Sondondo, pueblo del distrito de Lucanas, en Huamanga, actual departamento de Ayacucho, antiguamente poblado por las etnias de los Soras, Andemarcas y Lucanas. Huamanga gozaba en aquella época de una posición geográfica privilegiada por estar en medio de un camino importante, entre los polos económicos de Lima por un lado, y de Potosí por otro. Esta posición estratégica llamó la atención de los colonizadores, comerciantes y funcionarios, dándole a la región un papel económico y comercial de envergadura (Stern 1986: 16).

³ La fecha de nacimiento de Guaman Poma parece ser uno de los datos más difíciles de comprobar y pocos se arriesgaron a intentarlo. Entre ellos, Navarro Gala (2003: 5) y Posnansky (en Porras Barrenechea 1948:21) proponen el año 1526, Porras Barrenechea (1948: 21) propuso 1534, para que en 1614 Guaman Poma tuviera 80 años tal como lo mencionó él mismo; sin embargo Murra (1987: LVII) y Vega (1998: 107) sugieren más bien como fecha de nacimiento 1550.

Guaman Poma habría llegado a ser octogenario, según afirma en varias ocasiones: "Acabó de andar el autor don Phelipe Guaman Poma de Ayala en el mundo, teniendo de edad de ochenta años" (Guaman Poma de Ayala [1615] 1987: 1176); "Que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron porque llegó tan biejo; sería de edad de ochenta años, todo cano y flaco y desnudo y descalso" (*Ibid.* 1175); "Señor, soy biejo de ochenta años. No puedo rremediallo" (*Ibid.* 1184-1185). No obstante, tales aseveraciones, aunque hechas por el mismo autor, no dejan de despertar suspicacias en cuanto a su verdadera edad. Hay observaciones que indican que no existe ningún interés de parte de los ancianos andinos por conocer su edad con exactitud y contarla por años⁴. Éstos se refieren más bien a etapas de la vida: niñez, juventud, madurez y ancianidad, por lo cual la alusión a 80 años sería un estándar para referir a muchos años (Vega 1998: 112).

A lo largo de su obra, Guaman Poma defiende su estatuto social, preocupado por hacerle saber al destinatario que proviene de un linaje importante. Además del uso del *don*, evoca repetidamente a sus antepasados para relevar su noble posición en la sociedad andina. Así, su madre sería doña Juana Curi Ocllo, hija del décimo inca Tupac Yupanqui, y gozaría del título de princesa inca⁵ con lo cual Felipe resultaría ser primo del Inca Garcilaso de la Vega (Husson 1985: 6). Su padre habría sido nada menos que Guaman Mallqui, segundo del Inca y cacique de Lucanas, hijo a su vez de Guaman

⁴ Jorge Cornejo Bouroncle, indigenista y sociólogo en el Cuzco, dice : "yo he observado en las regiones del Cuzco y Apurímac que los indios viejos, cuando se les pregunta su edad, todos dicen ochenta años" (cit. en Vega 1998: 112).

⁵ Según Pietschmann (cit. en Porras Barrenechea 1948: 21) es muy improbable esta procedencia de la madre de Guaman Poma, puesto que, con la cronología propuesta por Sarmiento de Gamboa (autor de *Historia Indica* escrita en 1572), tendría que haber dado a luz a Guaman Poma a los 69 años, y según la cronología que el propio Guaman Poma propone, habría cumplido 112 años.

Chawa, gobernante de la región del Chinchay Suyu y representante de la dinastía Yaro Willca :

El doze capitán, Capac apo Guaman Chaua, Chinchay Suyo segunda persona del Ynga, agüelo del dicho autor deste dicho libro : Fue capitán general de los Chinchay Suyos y de todo el rreyno y señor y príncipes y mayor, baleroso capitán. Conquistó toda la prouincia de Quito hasta Nobo Reyno. Con Guayna Capac Ynga acabó su uida. (Guaman Poma de Ayala [1615] 1987: 160)

La procedencia noble del autor se refuerza en tanto sabemos que, por ser Guaman Poma nieto de Tupac Inca Yupanqui, fue a la vez sobrino de Huayna Capac y primo-hermano de Huáscar y Atahualpa, los últimos incas del imperio.

Y soy [...] lexítimo eredere de *capac apo Guaman Chaua*, excelentísimo señor deste rreyno. Y soy nieto de *Topa Ynga Yupanqui*, el rrey dézimo deste rreyno, el quien fue el gran sauio. Porque la dicha *coya*, mi madre, doña Juana *Curi Ocllo* fue lexítima *coya* y señora, rreyna deste rreyno. Y ancí el príncipe don Melchor Carlos *Paullo Topa Uira Cocha Ynga*, el quien fue a Castilla, el qual fue mi tío, y otros señores *yingas*, príncipes están bibos, tíos tengo. Y acá mi padre serbió a Dios y a su Magestad toda su uida. (*Ibid.* 1184)

Guaman Poma heredó un apellido español -vasco- por haber sido su padre merecedor de éste al participar en la batalla de 1547 entre Gonzalo Pizarro y Almagro y la facción leal al rey. Miembro del último grupo, Guaman Mallqui salvó al capitán Luis Ávalos de Ayala de una muerte segura, por lo cual, luego de recibir honores y méritos, pasó a llamarse Guaman Mallqui de Ayala (Navarro Gala 2003: 4)

En varios momentos de la narración de Guaman Poma, se notan ciertas incoherencias, vacíos o saltos cronológicos, e incluso contradicciones, que complicaron la recopilación de datos para cualquier intento de elaboración

biográfica. Sin embargo, existen ciertas informaciones corroboradas en fuentes externas contemporáneas a la obra del cronista. Es el caso de unos pleitos judiciales mencionados por Guaman Poma en su *Nueva corónica*, que aparecen, al mismo tiempo, en un expediente legal, el *Expediente Prado Tello*, encontrado en 1991 por Mons. Prado Tello, donde se describe el litigio del cual hasta entonces sólo se conocían fragmentos.

Ocurrido este litigio en la década de 1590, es el episodio más conocido y probablemente uno de los más difíciles en la vida del autor. En 1597, una sentencia promulgada en Lima reconoció oficialmente la pertenencia de un territorio en el valle de Chupas a Guaman Poma y sus familiares. Sin embargo, en 1600, cuando el cronista regresó a esas tierras, no pudo recuperarlas de las manos de los chachapoyas, grupo étnico originario del norte del Perú, quienes, al creerlo fallecido, se habían apropiado de las tierras.

Aparte de sufrir la pérdida de sus tierras, y esto con la sentencia de Lima a su favor, Guaman Poma fue condenado a recibir 200 azotes en la plaza pública, desterrado de Huamanga por un período de dos años, y acusado de atribuirse falsos títulos de nobleza. A través de la disputa, los chachapoyas pasaron a ser sus principales enemigos, objetos del mayor desprecio de parte del huamanguino, aunque fueran indios. Sería al pasar por estos eventos que Guaman Poma, al sentirse más pobre y cerca de la causa de los indígenas, habría empezado la redacción de su *Nueva corónica* (Adorno 1999: 2, Albó 1998: 329, Navarro Gala 2003: 6).

Estos motivos tal vez sean suficientes para animar la redacción de una obra de tal tamaño. Sin embargo, esto supone que el cronista posea las

capacidades necesarias para emprender dicha tarea. Según datos que él mismo nos suministra, la educación básica de Guaman Poma se efectuó en parte a cargo de un cura mestizo, hermanastro suyo, y se completó de manera autodidacta con los numerosos viajes realizados a lo largo de su vida. Así, por ejemplo, acompañó al virrey Toledo desde Lima a Cuzco a finales de 1570, y asistió a Cristóbal de Albornoz en su campaña contra la idolatría de los indios, con lo cual pudo ampliar sus conocimientos sobre historia religiosa⁶ (Navarro Gala 2003: 5-6). Él mismo menciona en su crónica cómo se educó :

Dexando mis casas y hi[j]os y haziendas, e trauajado, entrándome a medio de los pobres y seruiendo a Dios y a su Magestad, prendiendo las lenguas y le[e]r y escriuir, seruiendo a los dotores y a los que no sauen y a los que sauen. Y me e criado en palacio, en casa del buen gobi[e]rno y en la audiencia y e seruido a los señores bisorreys, oydores, prisedentes y alcaldes de corte y a los muy yllustres yn Cristos señoría obispos y a los yllustres comisarios. Y e tratado a los padres, corregidores, comenderos, becitadores, ciruiendo de lengua y conuersando, preguntando a los españoles pobres y a yndios pobres y a negros pobres. (Guaman Poma de Ayala [1615] 1987: 756)

Otros aportes para su formación fueron los diferentes cargos que ocupó. Según sus palabras, habría sido "señor principal, cauesa mayor y administrador, protetor, tiniente general de corregidor de la dicha prouincia de los yndios Andamarcas, Soras, Lucanas por su Magestad y píncipe deste rreyno" (*Ibid.* 1176). En un pasaje de la obra reitera a la vez su procedencia noble y subraya los cargos que ocupó :

Entonses el dicho autor le notificó de cómo tenía oficios y cargos y de cómo era cacique prencipal y mayor de la dicha prouincia y de cómo era sus

⁶ Asimismo, parece que estuvo familiarizado con las reglamentaciones de la Iglesia colonial, y con los decretos del Tercer Concilio Provincial (1594-1600), lo que deja creer que hubiera estado en él (Navarro Gala 2003: 6).

agüelos *apo* [el señor grande] *Guaman Chaua* y don Martín *Guaman Malqui* de Ayala, príncipe y mayor deste rreyno y segunda persona y su bizzorrey de *Topa Ynga Yupanqui*, el décimo rrey, y *Guayna Capac Ynca*, el onzeno rrey, y *Tupa Cuci Guallpa Uascar Ynga*, el dozeno rrey *Ynga*, serbió. (*Ibid.* 1178)

Por ser indígena, hablante de lenguas autóctonas y educado luego en castellano, Guaman Poma adquirió una posición particular en su sociedad y pudo trabajar como secretario o escribiente judicial. Esto no sólo queda demostrado por los datos biográficos introducidos en su obra, sino también por el uso que hace Guaman Poma de ciertas abreviaturas relacionadas con el oficio (Navarro Gala 2003: 7). Pero uno de los oficios más conocidos que desempeñó el cronista fue sin duda el de intérprete y testigo en procesos de posesión de tierras⁷.

LA OBRA : RECORRIDO Y RECEPCIÓN

La *Nueva corónica y buen gobierno* consta de 1189 páginas, distribuidas en 25 cuadernos, incluyendo 398 dibujos intercalados a lo largo del texto⁸, y mide 14,5 cm por 20,5 cm. Según su autor, el proceso de escritura de la obra se realizó al menos en veinte años : "Pues yo te digo que me a costado treynta años de trauajo ci yo no me engaño, pero a la buena rrazón beynte años de trauajo y pobresa" (Guaman Poma de Ayala [1615] 1987: 756), pero la versión final, la que llegó hasta nuestros días, fue escrita entre 1613 y 1615 a partir de otro documento que probablemente sirvió de

⁷ Guaman Poma trabajó también como dibujante con Fray Martín de Murúa, para quien hizo dibujos que se incluyeron en las dos crónicas manuscritas que el religioso escribió sobre la historia de los incas (*Loyola e Historia general del Perú*, escritas entre 1590 y 1613) (Adorno 2001: 13). Sin embargo, en la presente memoria no trataremos la cuestión de la autoría de los dibujos; nos concentraremos más bien en el estudio del discurso.

⁸ Mientras la mayoría de los estudiosos llega a 398 dibujos, otros, por contabilizarlo de manera diferente, cuentan 399, ya que el *mapa mundi* es un dibujo que se extiende sobre dos folios.

borrador al manuscrito final y que debía estar en muy mal estado (Adorno 2001: 52). La copia final había sido pensada para, además de ser enviada al rey Felipe III, estar lista para su publicación en libro, lo que se advierte entre otras cosas por encontrarse al final de cada página la palabra con que empieza la página siguiente, práctica habitual en aquella época (Navarro Gala 2003: 3).

A pesar de su impresionante tamaño, la *Nueva corónica* quedó desconocida del público desde 1615 hasta 1908. Pocos datos se encuentran sobre su trayectoria, y no se sabe si el rey Felipe III recibió el manuscrito. Lo que parece cierto es que sí llegó a Europa en algún momento, que pasó probablemente por la corte madrileña tal como lo quiso Guaman Poma, y luego fuera comprada por el embajador de Dinamarca en España entre 1650 y 1653. En 1785 tuvo lugar el primer censo de los materiales de la Biblioteca Real de Dinamarca en Copenhague y ya figuraba la *Nueva corónica*, donde se quedó hasta hoy. Hubo un intento de publicación de parte del director de la Biblioteca Real, D. G. Moldenhawer, entre los años 1788 y 1823, pero se quedó en planes. La encuadernación de la obra data de mediados del siglo XIX, por el emblema del rey danés Federico IV que figura en el lomo del libro. Pero hubiera habido otra encuadernación anterior, dado el corte desigual de las páginas y un borde pintado de oro, lo cual es un uso común del siglo XVII. Es sólo en 1908 cuando se dio a conocer públicamente la obra de Guaman Poma, por Richard A. Pietschmann, quien la encontró en Copenhague y luego la estudió. Después fue Paul Rivet, del Instituto de Etnología de París, quien publicó una edición facsímil del manuscrito en 1936, lo que naturalmente facilitó su conocimiento internacional y desde allí cobró importancia como

fuerza indispensable en los estudios coloniales andinos (Adorno 1987: XLI-XLVII, 1989: 47-55).

Antes de enviar su obra, Guaman Poma había escrito una carta dirigida al rey, fechada del 14 de febrero de 1615, anunciando que acababa de terminar la redacción de una crónica con todo lo que le había sido posible aprender en sus ochenta años de vida acerca de la historia andina, la conquista y el gobierno español en los Andes. Esta carta anunciadora de la obra, fue encontrada por Raúl Porras Barrenechea en el Archivo General de Indias en Sevilla, y fue publicada por primera vez por Guillermo Lohmann Villena en la *Revista de Indias* en 1945⁹.

El último paso en el recorrido del manuscrito es, como mencionamos en la introducción, su presentación facsímil digital en internet, que incluye un ensayo introductorio de Rolena Adorno.

Sin embargo, desde que se descubre el manuscrito de Guaman Poma en 1908, o más bien desde que se publica en 1936, su acogida no ha sido espontáneamente buena, al contrario. Unas de las principales características de la obra - la figura del autor indio y el lenguaje mixto -, la condenaron al desprecio por parte de los primeros lectores, hacia 1940-50, entre ellos el estudioso peruano Raúl Porras Barrenechea, quien hizo un valioso trabajo sobre la obra, pero desde una perspectiva propia de su época:

El indio Felipe Huamán Poma de Ayala, [...] hasta por sus nombres totémicos -huamán y puma: halcón y león- aparece póstuma y sorpresivamente, como una reencarnación de la behetría anterior a los Incas. Su *Nueva crónica y Buen Gobierno* no sólo trata de revivir épocas

⁹ Año VI, número 20, abril-junio de 1945, pp. 325-327.

remotas, casi perdidas para la propia tradición oral en los fondos milenarios de la raza, sino que es también por la confusión y el embrollo de sus ideas y noticias, y por el desorden y barbarie del estilo y de la sintaxis, pura behetría mental. (Porrás Barrenechea 1948: 7)

Tal reacción se inscribe en la corriente hispanista del Perú de principio del siglo xx, en su gran mayoría costeña, racista e hispanista, que desprestigiaba al indio y valoraba al blanco y, después, al mestizo. Las pocas veces que se consideraba la literatura colonial en la literatura nacional del Perú, se la calificaba de "débil, imitativa y provincial" (Zapata 1989: 175). No obstante, Guaman Poma era indígena y educado, dos características que eran disonantes y difíciles de aceptar juntas, ya que si se consideraba que el indio no podía ofrecer nada constructivo al país, tampoco lo podía hacer en el plan literario o histórico :

La crónica de Huamán Poma no puede históricamente, alcanzar el crédito ni la importancia de las obras contemporáneas escritas entre la segunda mitad del siglo xvi y los comienzos del xvii. No puede competir en información histórica con Cieza, Betanzos, Cristóbal de Molina o Sarmiento de Gamboa, ni tiene los primores de forma del padre Acosta o de Morúa, ni el sentimiento nacional ya patente en el Inca Garcilaso. (Porrás Barrenechea 1948: 68)

Así, en tales condiciones, llegó la obra de Guaman Poma al Perú, donde había nacido, para ser recibida por una sociedad no muy diferente de la que había denunciado el autor al escribir su obra. Sin embargo, se contaba en Perú con el surgimiento de un movimiento indigenista, nacido tímidamente en 1867 en la sierra con la *Sociedad Amiga de los Indios* (fundada por el precursor puneño Juan Bustamante), donde se reunían intelectuales, políticos y militares. La primera novela indigenista de América apareció en 1889 bajo

el título *Aves sin nido* escrita por Clorinda Matto de Turner (1852-1909). Allí, por primera vez, el indio formaba parte de la narración como personaje, pero sin tomar todavía la palabra, siendo el sujeto sobre el cual se hablaba desde una perspectiva moral (Zapata 1989: 153).

Luego progresó el movimiento, en la primera mitad del siglo xx, con José Carlos Mariátegui, quien insistía en marcar una distinción entre *indigenismo* e *indígena*, subrayando que el indigenismo no podía dar cuenta de la realidad indígena:

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla. (Mariátegui, Cit. por Ricardo González Vigil, en Arguedas 1998: 40)

José María Arguedas contribuyó también a este movimiento con su narrativa indigenista, la cual rompe con la tradición paternalista de apiadarse de las derrotas sufridas por los andinos, y ofrece una visión interna de los conflictos sociales (Lienhard 1990: 321), tal como lo hizo, en su época, Guaman Poma.

A partir de los años 70, el movimiento indigenista vivió un segundo impulso y se expandió en todo el país, es decir, hasta incluir la costa mayormente mestiza. El renacimiento del indigenismo motivó una segunda etapa en la recepción de la *Nueva corónica*, que recobró reconocimiento y prestigio. Este cambio de percepción de los lectores sobre la obra, como la expansión del indigenismo, se deben en gran parte a un cambio sociocultural

en el país: una fuerte andinización de la costa causada por el aumento masivo de población indígena llegada de los Andes para instalarse en las grandes ciudades costeñas. Esta nueva realidad urbana favoreció los contactos entre ambas culturas –la andina y la costeña-, con diversas consecuencias. Sin erradicar el racismo hacia el indígena, se empezó a valorarlo, no tanto al actual habitante de los Andes o al recién llegado a las ciudades, sino al histórico con lo grandioso de su pasado que se puso de relieve. Guaman Poma, incluido en este glorioso pasado, cambió de estatuto y se ha convertido hasta ahora en emblema y orgullo del pueblo peruano por su figura *mítica* de indio que defiende a los suyos, sin importar que corresponda a la realidad o no. Por otra parte, eso no significa que los indígenas de hoy, que también defienden a los suyos de los abusos actuales, sean vistos con la misma admiración.

La valoración más positiva de la *Nueva corónica*, fruto de este fenómeno, proporcionó notables cambios de interpretación, ya que los lectores se encontraban en un contexto cultural y social diferente, lo que ofreció nuevas posibilidades y resultados en las investigaciones. Mirando los pasos que atravesó la obra y las diferentes reacciones que suscitó en sus receptores, sobresale el papel determinante del lector en la valoración y la interpretación prestadas a una obra. Los primeros lectores de la *Nueva corónica* se encontraban en una determinada época y en un contexto socio-cultural particular, los cuales condicionaban la manera de concebir su mundo:

No es posible juzgar el valor histórico de la obra de Huamán Poma fundándose en criterios racistas o sentimentales. **Es un mérito que un indio de su tiempo con su escasa y confusa cultura, pero ayudado por su viva intuición, abordara la hazaña intelectual de escribir una crónica.** Pero esto no puede llevarnos a

divinizar todos sus yerros, ineptias e inexactitudes. La crónica de Huamán Poma, es una "monstruosa miscelánea", amasijo de quechua y español, en las que se mezclan y repiten en la forma más burda, las más diversas y encontradas noticias sobre el pasado incaico y las épocas prehistóricas del Perú. Es necesario analizar con cuidado este baratillo o cajón de sastre, para extraer de él los hilos de oro de la tradición oral. (Porrás Barrenechea 1948: 57, énfasis provisto)

De esta forma se puede observar que el lector contribuye constantemente en el proceso de elaboración del sentido de un texto. Interpretará un texto según los recursos propios de su contexto histórico-cultural. Umberto Eco (1985) estudia el papel del lector en la interpretación de un texto, su responsabilidad en la elaboración del sentido y su importancia en la actualización de una obra. Según Eco, es tal la importancia del lector que un texto queda incompleto hasta que es leído: son los lectores quienes, al leerlo, lo completan y lo actualizan. Ellos deciden en fin de cuentas qué sentido darle al texto, independientemente del que le quiso dar el autor, ya que, además, puede ser otro lector el que lea la obra que el imaginado o previsto por el autor, y así este otro lector puede utilizar el texto de otra manera. Éste fue el caso de la *Nueva crónica*. Dirigida principalmente al rey de España¹⁰, con un determinado mensaje que le era destinado, fueron otros los lectores que leyeron la obra, en otra época (casi trescientos años más tarde) y en otro contexto socio-cultural, lo que ocasionó interpretaciones probablemente muy diferentes de las esperadas por Guaman Poma. Se ve claramente aquí que no se trata de estrategias propuestas por el texto sino realmente de las utilizaciones que los lectores hacen de él.

¹⁰ Guaman Poma dirige oficialmente su obra al rey de España Felipe III, pero en varias ocasiones interpela, directa o implícitamente, a otros destinatarios: los cristianos, los criollos, los europeos, y los hablantes de idiomas autóctonos, puesto que algunos de sus textos en quechua y aimara no van seguidos de su traducción en español.

El proceso de interpretación se determina por aspectos geográficos –el lugar donde se encuentra el receptor, país, sociedad- y aspectos históricos –la época- en los que está inmerso el lector : "Interpréter un texte consiste donc à s'approprier ici et maintenant l'intentionnalité du texte" (Valdés 1989: 278). De allí que la interpretación que hicieron los primeros lectores de Guaman Poma, por encontrarse en un contexto histórico-socio-cultural en el cual prácticamente todo lo referido a los indígenas en Perú era despreciado, difiera de la de los lectores de los años 70-80, para quienes el contexto mencionado favorecía una aceptación más positiva de la obra y su autor.

Incluso contando con el movimiento indigenista, aún con el *boom* de la novela hispanoamericana y con la introducción de los autóctonos como tema central sobre el cual se escribía, debatía y discutía, éstos casi nunca tomaban la palabra. Hubo algunas excepciones, entre ellas Guaman Poma, quien fue "la voz de los sin voz", junto con José María Arguedas (Zapata 1989: 155). Porque aunque Guaman Poma escribió unos siglos antes, con la aparición tardía de su obra se vuelve de cierta manera contemporáneo de Arguedas.

RECEPCIÓN LINGÜÍSTICA

Es imprescindible en una obra como la de Guaman Poma donde se yuxtaponen varios idiomas, detenerse en la recepción lingüística, es decir, observar hasta qué punto el lenguaje de la obra ha sido objeto de influencia en los diferentes pasos de la recepción, y considerar las diferentes etapas de aceptación de cada idioma utilizado.

Las huellas de idiomas autóctonos en una lengua europea contribuyeron, en un primer tiempo, a una desvaloración del lenguaje: "Huamán Poma desconoce no sólo la sintaxis, la prosodia y hasta la ortografía castellanas, sino que traslada al español los giros y la fonética del quechua" (Porrás Barrenechea 1948: 64). La estratificación lingüística se presenta entonces con un español *puro* que ocupa el puesto más alto y de mayor prestigio, al tiempo que deja atrás cualquier español que tenga sustratos de lenguas indígenas. Veamos otras reacciones que provocó la escritura mixta de Guaman Poma de parte de los primeros estudiosos de la obra:

Pietschmann califica su engendro de una 'monstruosa miscelánea hispano-quechua', plagada de tediosas prolijidades, disgresiones y repeticiones. El noruego Sundt dice que es un 'curioso mixtum compositum de español y quechua mezclado con varias lenguas indígenas'. Varallanos califica su estilo de 'telegráfico' y hasta de subrealista (*sic*), y declara que su lenguaje deprovisto de toda gramática hace a veces difícil la interpretación de su pensamiento. Lastres dice que 'la prosa de este anciano melancólico, atosigado por el bilingüismo, es un constante atentado contra la sintaxis'. Tales juicios bastan para definir el subestilo de este escritor caótico, cuya exacta apreciación solo tienen derecho de hacer quienes hayan tenido la paciencia inenarrable de leerle. (*Ibid.* 64)

La vacilación ortográfica del autor siempre ha sido explicada por la influencia de idiomas autóctonos, puesto que no son raras en el español de Guaman Poma representaciones de la fonética propia del quechua o del aimara. Sabiendo que ambas lenguas autóctonas (y quizás otras) cuentan sólo con tres vocales (i, u, a) frente a las cinco del español, el cronista tiende a reemplazar la e por la *i*, y la o por la *u*, aproximándose a las vocales propias de su lengua materna. Palabras como las siguientes aparecen a menudo: *tiniente* (teniente), *Pirú* (Perú), *sucidió* (sucedió), *ducientos* (doscientos),

podía (podía), *conclución* (conclusión), etc. Lo curioso es que a lo largo de la obra también se da el caso inverso, es decir sustitución de *i* por *e* y de *u* por *o*: *seruxano* (cirujano), *príncipe* (príncipe), *porgatorio* (purgatorio), *colebras* (culebras), etc. Fue por características fonéticas de este tipo, que aproximan el español de Guaman Poma a las lenguas indígenas, que el lenguaje del autor se colocó en un nivel poco envidiable en la escala de la estratificación lingüística correspondiente a la primera etapa de su recepción. Sobresale de esto la existencia de una relación directa entre el tipo de idioma empleado y las consecuencias que esto lleva en la recepción de una obra.

La creencia más propagada en el estudio del español de la *Nueva corónica* es que "el castellano de Waman Puma sugiere que una de las razones de su estilo peculiar y desconcertante es una posible influencia del quechua" (Urioste 1887: LXXV). Pero, ¿y si la inestabilidad ortográfica del español de Guaman Poma no resultara sólo de la influencia de otras lenguas?

Rosario Navarro Gala (2003), al hacer un profundo estudio lingüístico del español de Guaman Poma, menciona que en la Edad Media y hasta el siglo XVII se encontraban de manera normal y habitual, tanto en España como en América, vacilaciones y cambios vocálicos en español, dado que el proceso de fijación no se había asentado por completo¹¹. Rafael Lapesa da ejemplos del fenómeno en España durante los siglos XVI-XVII:

En el transcurso del siglo XVI van
disminuyendo las vacilaciones de timbre en

¹¹ En 1726 aparecieron los primeros intentos de estabilización ortográfica de parte de la Real Academia Española, definiendo por ejemplo el uso de la grafía *u* para la vocal y *v* para la consonante. Pero es recién en 1815, con la octava edición de la *Ortografía*, cuando la Academia fija las normas ortográficas actualmente vigentes, por ejemplo el grafema *q* es desplazado por *c* en *cuatro*, *cual*, etc., se define el uso de *i* o *y* para la semivocal dependiendo de su posición interior o final de palabra; la grafía *x* queda para el grupo culto /ks/ o [gs], el fonema /x/ se generaliza en *j* ante cualquier vocal pero respetando *g* ante *e*, *i* cuando lo requiere la etimología (Navarro Gala 2003: 62).

las vocales no acentuadas. Valdés prefiere las formas modernas *vanidad, invernar, aliviar, anundar, cubrir, ruido*, a las vulgares *vanedad, envernar, aleviar, abondar, cobrir, roído*; pero en los manuscritos del *Diálogo de la Lengua* aparece inteligible; el Lazarillo usa *recebir*; Santa Teresa *heçistes, mormorar, sepultura, escrebir*. El extremo contrario, el cierre de la vocal en *i, u* no sólo dura todo el s. XVI (*quiriendo, sujuzgar, puniendo* en Valdés; *sigún, seguro, cerimonia, residir* en Santa Teresa), sino que algunos penetran en el siglo XVII: en *La Gitanilla* Cervantes usa *tiniente* junto a *teniente*; *anundaban lición, perfición*, y *afición* llegó a perpetuarse. (Cit. en Navarro Gala 2003: 63)

José Luis Rivarola (en Navarro Gala 2003: 63) añade que se encuentra una muy marcada vacilación de las vocales en las obras peruanas del siglo XVI, por lo cual se tendría que analizar más bien como huellas de un fenómeno todavía presente en el español, aunque cayendo progresivamente en desuso.

Cabe agregar que el mismo fenómeno se daba con las consonantes. En lenguas autóctonas como el quechua y el aimara, no existen las consonantes sonoras /b/, /d/ y /g/¹², por lo cual en Guaman Poma se nota cierta confusión en su español y tiende a reemplazarlas por las sordas /p/, /t/ y /k/ : *callina* (gallina), *tigre* (tigre), *totrina* (doctrina), *sufrit* (sufrid), *puenos* (buenos) (*Ibid.* 86-88) En el caso de palabras de origen indígena usadas por los españoles se da lo mismo: el Inca Garcilaso menciona que "donde los indios dicen *pampa* [...] dicen los españoles *bamba* [...], llámanles *cúntur* y los españoles *cóndor* [...], [los indios pronuncian] *Inca* dicen [los españoles] *Inga*" (Cit. en Navarro Gala 2003: 86). En cuanto al proceso de sonorización de /k/ en /g/ en la lengua española, todavía está presente a finales del siglo

¹² El Inca Garcilaso lo señaló también: "faltan [en quechua] las letras siguientes: *b, e, f, g, j, l* sencilla, que no hay sino // duplicada... tampoco hay *x*" (Cit. en Navarro Gala 2003: 86).

xvi y principios del xvii en la península. Se encuentra por ejemplo en el manuscrito andaluz *Lozana Andaluza* de Francisco Delicado, donde se registra *faltriguera* (faltriguera) y *guchillo* (cuchillo) varias veces (*Ibid.*).

A partir de estos estudios, bien se puede deducir que la vacilación ortográfica de Guaman Poma, tanto vocálica como consonántica, puede resultar en parte de la inestabilidad todavía vigente en la lengua de los conquistadores. Así, nos parece que si los primeros lectores de la *Nueva corónica* hubieran conocido o tomado en cuenta este aspecto al leer y estudiar la obra, sin asociar indiscutiblemente la ortografía de Guaman Poma directa y únicamente a sustratos de lenguas indígenas, quizás las opiniones y reacciones hubieran sido otras, ya que el factor *negativo* autóctono pierde su exclusividad.

Pasados los primeros enfrentamientos con el idioma, al entrar la obra en la segunda fase de su recepción, por el mencionado cambio cultural en la sociedad, se empezó a estudiar el lenguaje, tanto el castellano como las lenguas autóctonas. El mismo lenguaje mixto de antes se convirtió en objeto de interés valorado, considerado esta vez como una riqueza que ofrece material de sumo interés para su análisis, lo que dio lugar a comentarios bien distintos:

En vez de reprochar a Guaman Poma su incapacidad idiomática, convendría subrayar, al contrario, su singular capacidad para reproducir adecuadamente las características fonéticas, morfológicas, sintácticas y léxicas de un sociolecto quechuizante sin tradición escrita. (Lienhard 1992:134)

Cuando ya el español *andinizado* de Guaman Poma no constituía un inconveniente, se intentaron las primeras aproximaciones y traducciones del

quechua, que fue aceptado sin más y ampliamente trabajado hasta la actualidad.

El caso del aimara de la *Nueva crónica* difiere ligeramente. El interés por este idioma se manifestó más tarde todavía, principalmente porque se desconocía el tipo de aimara de la obra, y éste sólo se empezó a considerar desde los últimos años, cuando ya la crónica gozaba del prestigio que le conocemos. Se sabía que la obra contaba con pequeños textos en aimara porque lo anuncia el autor, pero no se les daba credibilidad y se creyó incluso que el autor fingía hablar aimara, o que exageraba sus conocimientos del idioma, lo que inevitablemente descalificaban los cortos pasajes. El aimara es el último idioma en haber sido *aceptado* en la obra, después de haber sido considerado incluso como quechua corrupto. La evolución en la aceptación de los idiomas de la obra siguió de cerca el orden de valoración que se le atribuye a estas lenguas en el contexto socio-cultural peruano: español-quechua-aimara. Detallaremos en el tercer capítulo las relaciones entre los idiomas, particularmente entre aimara y quechua, o al interior de una misma familia lingüística, entre las diferentes variedades de ésta, pero lo hemos anticipado aquí para subrayar que los idiomas tuvieron su papel en el desarrollo de las etapas en la recepción de la *Nueva crónica*.

Capítulo II : Los textos aimaras de la *Nueva corónica*

PRESENTACIÓN Y TRADUCCIONES

A lo largo de las (casi) 1200 páginas de la *Nueva corónica y buen gobierno* se encuentra un buen número de textos quechuas, que ya fueron objeto de diferentes estudios. La publicación facsímil de Paul Rivet en 1936 facilitó la producción de ediciones no facsimilares, donde los textos quechuas no ofrecieron resistencia mayor a su traducción. Entre los traductores del material quechua encontramos a Jorge L. Urioste en 1980¹³, y al etnohistoriador polaco Jan Szemiński en 1993.

Se cuenta también en la obra de Guaman Poma con un reducido número de textos en aimara, que quedaron durante largo tiempo sin traducir o estudiar, casi ignorados, particularmente por falta de comprensión de la lengua utilizada por el autor¹⁴. Estos textos aimaras constan de cinco cantares con temas amorosos, encomiásticos y aforísticos (Ferrell 1996: 414), alternados con seis textos en quechua, todos incluidos en el "Capítulo primero de las fiestas", el cual empieza con una descripción de lo que son estas festividades, donde "ci no ubiere borrachera, sería cosa linda" (Guaman Poma [1615] 1987: 314). En este capítulo hay un primer folio que aborda la fiesta del Inca y las músicas de estas reuniones festivas donde ubicamos el primer texto aimara. Lo demás del capítulo se divide por *Suyu*, o regiones, dedicando el autor un folio -y un dibujo- para describir las particularidades de las fiestas

¹³ En 1980 con la editorial Siglo XXI de México, y luego con Historia 16 de Madrid, en 1987.

¹⁴ Sobre este asunto volveremos más adelante.

de cada una de las cuatro partes del *Tawantinsuyu*, pero en realidad las divisiones no son tan marcadas como lo anuncia el autor, pues aborda un poco sobre todos los *Suyus* en cada parte.

Los textos aimaras de la *Nueva corónica* son entonces los siguientes:

- | | |
|--|---|
| 1. <i>Pani Pani</i> ¹⁵ | (f. 317 [319] p. 316-317) ¹⁶ |
| 2. <i>Hauisca mallcu</i> | (f. 325 [327] p. 328) |
| 3. <i>Saynata</i> | (f. 327 [329] p. 328) |
| 4. <i>Mallku Castilla Pari</i> | (f. 327 [329] p. 330) |
| 5. <i>Moyoristi</i> (o <i>Jaylli</i> en Albó y Layme), | (f. 327 [329] p. 330) |

1. PANI PANI ¹⁷

*Panipani chunaychuna humaca humaca
moczatipi equecista. ¿Moczati umacitaman?
Uca uecchiri taycaman uca haucha auquimin.
Humaca pani asqui chuymamanca caualluch
an mulach an cillatatan zazanacata
naunochamca na alochamca. ¿Uaccha canqui
suin cauracha? Zacanacaucinpi zaranacac.
Huma cachuna tantacamaca equecista.
Nacapani poquechanpi hacascac. Huma
cachuna persara chanca yquiscat. ¿Pascotacha
yquista? Yucochapca hunpachi payatca
parachamca haticista yucuchapan
chunaychuna chuymama pinacacinta.
Chicachachuna achamitama hani cutirihama
canquiscinca hani usca puti luritamti ucay
uruspi hacharpayasman soncochay. (f. 317
[319], p. 316-317)*

¹⁵ Los títulos no son los proporcionados por Guaman Poma, quien no introdujo sus pasajes aimaras bajo títulos. Lo que aquí sirve de título se refiere más bien a las primeras palabras de cada texto aimara, tal como lo presentaron Albó y Layme 1993.

¹⁶ El sistema de paginación utilizado aquí es el mismo que en la edición crítica de la *Nueva corónica* de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, Madrid : Historia 16, 1987. El primer folio indicado se refiere a la paginación del manuscrito original, el segundo, entre corchetes, es una numeración consecutiva de los folios, y para facilitar la ubicación de los textos, indicamos también, con la abreviatura "p.", las páginas correspondientes a los folios, de la edición de 1987.

¹⁷ Para consultar los textos aimaras de la *Nueva corónica* en versión facsímil digital, véase el apéndice II.

Este canto-baile *uanca /wanka*¹⁸, género musical descrito por Guaman Poma como típicamente aimara, está incluido en el folio "múscas" del comienzo del capítulo de las fiestas. Allí las mujeres tienen un papel predominante mientras que los hombres bailan y tocan *quena quena /qina qina/* (Albó y Layme 2001: 10). *Pani Pani* es la única muestra de este género y el único canto que no refiere a un *suyu* determinado, además de constituir el texto aimara más largo y complejo de la obra. Según Ferrell (1996: 414) el tema es el de un enamorado que expresa sus sentimientos amorosos hacia una joven aimara, criticándola a la vez por su aculturación. Albó y Layme añaden que en este pasaje se juntan "lo erótico, lo lírico y lo moral, unido esto último a esa concepción tan aymara y andina que hay siempre un equilibrio entre el tiempo de gozar y el tiempo de llorar" (1993: 18).

A modo de introducción, Guaman Poma comienza el folio describiendo los nombres de estas músicas:

Canciones y músicas del Ynga y de los demás señores deste rreyno y de los yndios llamado *harauí* y *uanca*, *pingollo*, *quena quena* en la lengua general quichiua, aymara. Dize acá:. (f. 317 [319] p. 314)

Sigue primero el poema quechua, y luego el aimara, introducido por: "En la lengua aymara llamado *uanca*, dize acá:" (f. 317 [319] p. 316).

2. HAUSCA MALLKU

Hausca mallco capaca colla hausca hila colla sana capaca sana yncapachat tiapachat mallco sana capaca colla sana hila uiri quirquiscantan mallco aca marcasan pachasan tiusa hunpachitan nuestra señora taycasan hunpachiucin hausca malco pacha cutipan

¹⁸ Indicamos en cursiva la ortografía original de Guaman Poma, y entre barras oblicuas transcribimos la palabra con la ortografía moderna de la lengua correspondiente.

*han illaquimti aca marcasan ychauro
quirquiscatan collaypampa sanchalli.* (f. 325
[327], p. 328)

Este fragmento aimara está incluido en la parte correspondiente a la fiesta de los Collas. Trata sobre las diferentes autoridades étnicas aimaras, o Collas (los *mallkus*, *qullas* y *jilas*), poniendo de relieve su grandeza y autoridad, en un ambiente de alegría y de consideraciones temporales (Ferrell 1996: 414). Empieza con una enumeración que precisa geográficamente las comunidades Collas donde se canta y baila en estas fiestas:

La fiesta de los Colla Suyos desde el Cuzco cantan y dansan. Dize el *curaca* prencipal: «*Quirquiscatan mallco* [Cantamos y bailamos, rey] *uirquim capacomi* [?]» desde Cauina, Quispi Llacta, Poma Canchi, Cana, Pacaxi, Charca, Choquiuito, Chuquiyapo y todo Hatun Colla Uro Colla. Comienza, tocan el tanbor y canta las señoras y donzellas. Dize acá: (f. 325 [327], p. 328)

Según estas aclaraciones introductorias, nos informan Albó y Layme (2001: 40) que el canto aimara pertenecería al estilo *quirquina* /kirkiña/, atribuido a los Collas.

3. SAYNATA

«*Aya mila saynata saynata.*» Responde el hombre: «A, a, o, a, a, o.» Dize la muger: «*Cayquiro pimanata saynata conarupi manata saynata, a, a, o, a, a, o, minarotipi manata saynata tocillo cocharotipimanata saynata.*» Responde el hombre: «*Ocaropimanha acaropimanha, halla, halla, ana, ana.* (f. 327 [329], p. 328)

Los tres siguientes textos aimaras son fragmentos del mismo folio (f. 327 [329] pp. 328-330). *Saynata*, el único de los cinco cantares que es propio de los Kuntis, o Condesuyus, es un canto-baile cuya ejecución se producía en

la pampa de Coropuna, zona que corresponde actualmente al departamento de Arequipa (Albó y Layme 2001: 30). Aunque menos complejo, se asemeja a *Pani Pani* por el estilo *wanka* que ambos demuestran. Dada la riqueza gráfica y escenográfica que ofrece el texto, pareciera que Guaman Poma hubiera asistido a por lo menos una de las representaciones del canto-baile *wanka* (*Ibid.* 27).

El folio empieza de este modo: "La fiesta de los Conde Suyos desde [e]l Cusco, Yana Uaras, Poma Tanbo, Cuzco Conde, Qullaua Conde, Ariquipa. Haze fiesta y dansan los *saynatas* y otros cantares y músicas." El canto se presenta bajo la forma de un diálogo entre hombres y mujeres hablando del temido trabajo obligado de las minas (Ferrell 1996: 414). Después del diálogo, Guaman Poma describe cómo se van cada uno por su lado: "Acabado esto se le da una rrisa al hombre y ancí uan cantando [...]" El dibujo del folio anterior ilustra este texto: un grupo de mujeres con pequeños tambores por un lado, y un grupo de hombres disfrazados con plumas y máscaras, o *saynata*, del otro (Albó y Layme 1993: 31, 2001: 27-30, Ferrell 1996: 414).

4. MALLKU CASTILLA PARI

*Malco Castilla Pari quirquicitan chunanaca
uamillanaca quirquim moczamocza
quirquicina. Aca fiesta Diosa pachapan
quirquis cunapi hacaucincama. Niatipi
quirquici, hiurinacahamcacamca cochocim.
(f.327 [329], p. 330)*

Allí se deja a los Kuntis para volver sobre los Collas. El texto comienza con unas líneas que sirven tanto de conclusión al texto anterior como de introducción a éste: "De manera los quatro partes tienen sus bocablos y *taquies* [danza ceremonial] y los Quichiuas, Aymarays y Collas, Soras y

algunos Condes tienen un bocablo y acá los Collas dize acá:". *Mallku Castilla Pari* es un canto breve del cual sobresale la alegría durante una fiesta de los Collas, donde se llama al *mallku* (autoridad, jefe) para que presida la fiesta, y todos se animan y festejan felices (Ferrell 1996: 414). Este *Mallku Castilla Pari* sería un *Apu* o jefe de los Collas, probablemente don Cristóbal Castilla Pari de Jatun Qulla (Albó y Layme 1993: 33). En este cuarto texto aimara se reitera el término *quirquina* /kirkiña/, visto ya en *Hauisca mallcu*, sumando a la cuenta de dos los pasajes pertenecientes a este estilo, el cual se elaboraría bajo la forma de un baile zapateado (Albó y Layme 2001: 35, 40).

5. MOYORISTI

«*Moyoristi tomani mama tumiriste aruini mama.*» Todos cantan a este tono; luego dize el hombre : «*Chuna*»: responde la muger: «*Oy, uayta, oy, canto, oy*». (f.327 [329], p. 330)

El quinto canto, titulado en el texto por Ferrell con la primera palabra, pero llamado por Albó y Layme *Jaylli* en el primer artículo (1993), y luego *jaylli aymaraña Moyoristi* (2001), empieza directamente después del precedente, sólo con una frase introductoria: "El *haylli aymarana* dize acá:". Precisan Albó y Layme que el término *haylli* o *jaylli* tiene el mismo significado tanto en aimara como en quechua: implica muchas personas juntas, o por razones agrícolas, o por algún triunfo (1993: 35; 2001: 38). *Aymaraña*, estilo de este fragmento, sería una palabra relacionada con el trabajo colectivo, que Bertonio interpreta como "bailar al modo antiguo, especialmente cuando van a las chácaras de sus principales" (citado por Albó y Layme 2001: 30). El texto, que no se refiere a ningún lugar preciso pero asociado también a los Collas (Albó y Layme 2001: 40), aborda un tema "de

carácter aforístico, en que se advierte sobre la conducta de los chismosos" (Ferrell 1996: 414).

A manera de síntesis, se pueden hacer las siguientes distinciones de los textos aimaras de la *Nueva corónica* :

- Son cuatro los textos que se refieren, con mayor o menor grado de insistencia, a los Collas, mientras que uno (el tercero, *Saynata*) está vinculado a los Kuntis del Conde Suyu.
- De acuerdo con las interpretaciones y clasificaciones de Albó y Layme (2001), dos de los cantos, *Hauisca mallcu* (el segundo) y *Mallku Castilla Pari* (el cuarto), son del mismo género artístico: *kirkiña*; mientras que los demás son, en orden de aparición, *wanka*, *saynata* y *aymaraña*.
- Todos se colocan en el capítulo de las fiestas, los dos primeros cantos (*Pani Pani* y *Hauisca mallcu*) aparecen cada uno sobre un folio distinto, pero los tres últimos textos (*Saynata*, *Mallku Castilla Pari* y *Moyoristi*) comparten el mismo folio.

COMPARACIÓN DE LOS ESTUDIOS Y LAS TRADUCCIONES

Pocos son los lingüistas o estudiosos que intentaron trabajar los textos aimaras de Guaman Poma¹⁹. La primera aproximación a uno de estos textos apareció en 1944 y fue propuesta por Arturo Posnanski, en una edición local, pero no hizo "ningún intento de transliteración moderna del aymara" (Albó y Layme 1993: 16). Las traducciones de Posnanski se encontraron luego en la edición de la *Nueva corónica* de Franklin Pease en 1980. Cuatro años más

¹⁹ Para una comparación de las diferentes traducciones de los textos aimaras de Guaman Poma, véase el apéndice I.

tarde, Teodoro Meneses intentó una traducción, pero, a pesar de su iniciativa, no tuvo éxito en la tarea porque los tradujo como si fueran quechua (*ibid.* 15), pues desconociendo todavía que había existido el aimara en esta región, Meneses no se imaginó que Guaman Poma pudiera hablar un idioma con el cual no tenía sino pocos contactos.

La tercera tentativa se encuentra en la edición crítica de Adorno, Urioste y Murra de 1980 de la editorial mexicana Siglo XXI (y posteriormente la de Historia 16 en 1987) en la que los pasajes aimaras fueron traducidos por el aimarahablante Vitaliano Huanca, del instituto Nacional de Estudios Lingüísticos de La Paz. Éste sin duda desconocía también la presencia del aimara en esta zona peruana y la existencia de un aimara diferente y anterior al actual. Sin embargo, es la primera traducción que logró cubrir los cinco textos aimaras, aunque de manera deficiente (Ferrell 1996: 423). Szemiński, al hacer la edición de 1993 de la *Nueva corónica* del Fondo de Cultura Económica, donde tradujo los textos quechua aunque sin tocar los aimaras, comentó que la traducción que hizo Huanca del aimara de Guaman Poma "fracasó valientemente. Su fracaso revela que para entender textos arus del s. XVI o XVII no basta un buen conocimiento del aymara moderno; sin embargo, el aymara del s. XVI y XVII espera sus investigadores" (1993: 13). El comentario de Szemiński abre la puerta, por primera vez, a la posibilidad de que en la *Nueva corónica* se trate de otro aimara, diferente debido a su antigüedad.

Pero aún así llegamos al cuarto intento de traducción, el de Xavier Albó y Félix Layme en 1993, presentado en el III Coloquio de Estudios Andinos en Francia, todavía con la idea de que Guaman Poma no hablaba aimara:

[...] según todos los indicios, Waman Puma no sabía aymara sino sólo quechua. Ni sus transcripciones aymaras -mucho más difíciles de interpretar que las del quechua- ni la falta de traducción siquiera aproximada de sus textos aymaras llevan a sospechar que Waman Puma dominara dicha lengua. En algún caso Waman Puma parece dar muestras de traducción equivocada [...]. (Albó y Layme 1993: 15-16)

De este modo Albó y Layme tradujeron los cinco textos de manera bastante metodológica y tratándolos, a pesar del comentario arriba citado, como aimaras. Aunque la traducción significó un paso más, tampoco parece satisfactoria ya que su error no consistió sólo en creer equivocadamente que Guaman Poma no hablaba aimara, sino que al retomar y criticar las traducciones anteriores no consideraron el buen tipo de aimara: "[...] Albó y Layme no han salido del marco referencial del aimara collavino: lo que hacen es tratar de mejorar la traducción pero dentro del marco referencial del aimara collavino." (Ferrell 1996: 426). Apenas mencionan a su predecesor Huanca, sino para precisar que él también reconocía las dificultades de tal tarea.

Lo último que ha sido publicado en cuanto a los textos aimaras de Guaman Poma nos viene de Marco Ferrell, quien, en 1996, hizo un trabajo bastante completo y novedoso sobre el tema. Ferrell, además de haber podido contar con la colaboración de Rodolfo Cerrón-Palomino, pudo valerse de sus recientes estudios sobre la dialectología histórica del aimara, como aquellos que tratan de la antigua variedad cuzqueña de la rama sureña de esta familia lingüística, lo que sirvió de base de trabajo para el artículo de Ferrell. En su artículo, el autor compara sus resultados con los de Huanca y de Albó y Layme, critica los diferentes trabajos y subraya las carencias o errores de cada uno. Con respecto a Albó y Layme dice Ferrell:

[...] parten de un presupuesto erróneo al dar a entender que Guaman Poma desconocía el aimara [...], en realidad lo que debieron decir es que nuestro cronista no conocía *el aimara altiplánico*, porque el aimara cuzqueño sí lo conocía y bien. (1996: 427)

Al final de su estudio, Ferrell ofrece una muestra comparativa de la versión libre que proponen Albó y Layme con sus propios resultados de traducción libre. De esta forma aparecen las dos últimas traducciones de los cinco cantares, junto con el texto de Guaman Poma transcrito con su ortografía original. Puesto que no cuentan con las mismas bases de estudio, el producto final difiere bastante, de allí la pertinencia de una comparación detallada y esquemática, que permite seguir línea por línea los resultados obtenidos.

Hemos podido contar, para la presente tesina, con un segundo artículo de Xavier Albó y Félix Layme (2001), que a la fecha no ha sido publicado²⁰. Este nuevo estudio sobre el material aimara de la *Nueva corónica*, además de completar el primero de sus trabajos, contesta al artículo de Ferrell, aunque los autores precisan, sin embargo, que sólo han podido tomarlo en cuenta con dos años de retraso debido a un problema de comunicación. Completan su información esta vez con los comentarios y las interpretaciones de Jan Szemiński y Roger Guggisberg, y la colaboración de Willem Adelaar. Albó y Layme toman como punto de partida su primer estudio (1993), consideraron los comentarios que de él hizo Ferrell, e indican en qué coinciden y dónde difieren: "[el artículo de Ferrell] está lleno de valiosas sugerencias, que hemos adoptado con gusto, pero algunas de sus conclusiones son demasiado absolutas sin distinguir suficientemente entre lo cierto, lo probable y lo

²⁰ Artículo que, gracias a la amabilidad de uno de los coautores, podemos incluir en nuestro trabajo.

simplemente posible" (2001: 1). Repasan detalladamente los pasos de Ferrell y los comparan con sus nuevos resultados, abriendo así otras posibilidades de análisis. Reconocen la propuesta de Ferrell según la cual Guaman Poma conocía alguna variante antigua de aimara, pero no sin ponerle unos bemoles²¹.

En cuanto a las traducciones e interpretaciones de los textos aimaras, Albó y Layme presentan, también, una comparación en columnas de sus nuevos resultados con los de Ferrell, precedida del texto original de Guaman Poma. Transcriben al aimara moderno los pasajes, respetando la numeración de las líneas elaborada por Ferrell pero con ligeras modificaciones de cortes de palabras, e incluyen en el artículo su versión literal y la de Ferrell. Las traducciones literales que ofrecen Albó y Layme en este segundo estudio son muy detalladas. Los autores proponen a veces dos posibilidades para una misma línea, y para poner de relieve las principales discrepancias con Ferrell subrayan las letras, sílabas o palabras concernientes, tanto en la transcripción al aimara moderno como en la traducción. Luego de cada muestra esquemática que hacen de los cinco textos, repasan los estribillos casi palabra por palabra. Explican cómo han llegado a estas conclusiones, por qué difieren o coinciden con Ferrell, e indican las otras posibles interpretaciones que se pueden considerar según cómo se analiza o qué fuentes se utiliza.

²¹ Desarrollaremos este tema en el capítulo siguiente.

Capítulo III : Las particularidades del aimara de la Nueva corónica

EL TIPO DE AIMARA UTILIZADO POR GUAMAN POMA

La dificultad en el estudio del material aimara de Guaman Poma reside en que durante mucho tiempo se consideró que el autor no hablaba aimara. Sus textos aimaras fueron durante mucho tiempo ignorados, considerados erróneos, o incluso estudiados como si fueran quechua, ya que la zona de procedencia del autor es actualmente quechuahablante. Para poder comprender el aimara utilizado por Guaman Poma, se debe entonces volver atrás en el tiempo (sin tomar la metáfora desde un punto de vista andino) y detenerse en la evolución de esa lengua y su desarrollo al lado del quechua.

En los siglos xv al xvii, el panorama lingüístico de los Andes era mucho más complejo de lo que se suele considerar. De hecho, el aimara se hablaba en un territorio mucho más amplio que el que le corresponde hoy en día (Cerrón-Palomino 1999: 142; Cárdenas y Albó 1983: 284, Torero 1987). Mientras más retrocedemos en el tiempo, más espacio gana el aimara frente al quechua, puesto que el desarrollo de este último está íntimamente ligado a la expansión del imperio inca, que impuso y propagó su "lengua general", el quechua, pero en un momento en que el aimara estaba bien implantado en la región: "[...] el examen de la documentación colonial [...] permitía descubrir la vigencia del aimara, en pleno siglo xvi, en los territorios localizados al oeste del Cuzco, por lo menos hasta Huamanga" (Cerrón-Palomino 1999: 140), lugar correspondiente a la procedencia de Guaman Poma.

A fines del siglo XVI, según consideraciones geográficas, el aimara se hablaba a partir del departamento de Ayacucho (desde la cuenca del río Pampas), y del departamento de Apurímac (desde el valle del río Soras), y se extendía hacia el este y el sureste, cubriendo así gran parte de los departamentos de Apurímac, Ayacucho, Cuzco y Arequipa, más allá del altiplano peruano-boliviano²² (Torero 1987: 339). Pero, como consecuencia de las conquistas incas, el aimara fue desterrado de esa zona y no quedó hoy sino en la toponimia. Esta situación complicó su descubrimiento y comprensión por parte de los estudiosos. La mayoría de los nombres de pueblos y ciudades, no sólo de la región cuzqueña sino también de la sierra centro-norteña peruana, requieren efectivamente una interpretación desde el aimara²³, como lo demuestran los mismos topónimos de Cuzco y Ollantaytambo, originarios del aimara²⁴. Las fuentes arus de los nombres de lugares de estos territorios corroboran que prevalecía el aimara sobre el quechua en la prehistoria andina (Cerrón-Palomino 1999: 140; Hardman, en Adelaar 1986: 412).

²² Para una muestra geográfica de la distribución de los hablantes de idiomas de la familia aru en el siglo XVI, véase el mapa del apéndice IV.

²³ Para ver en un mapa los topónimos aimaras del Perú, véase el apéndice III.

²⁴ Cerrón-Palomino indica que la mayoría de los nombres de lugares del área del Cuzco sólo se pueden explicar a partir del aimara. Así, el sentido de la palabra *cuzco* como "ombligo del mundo", propuesto primero por el Inca Garcilaso, sería una mala interpretación, debido a un intento de traducción desde el quechua. Una interpretación más correcta la propone Sarmiento de Gamboa, quien afirma que el término provendría de la antigua lengua de los Incas, la cual sería el aimara, y que entonces el significado sería, a partir de "cuzco guanca" /qusqu wanka/ el de "piedra mármol" o "pedrón del Cuzco". Sin embargo, la palabra *cuzco* no se registra en ningún diccionario aimara colonial o moderno, sin que eso signifique que no haya existido, puesto que los repertorios de vocabulario se han centrado en los lugares de mayor concentración del aimara collavino: La Paz (Bolivia) y Puno (Perú). En la variedad actual del aimara de Oruro (Bolivia), existe el término /qusqu/, con la significación de "lechuza", palabra que, dicho de paso, se encuentra también en el léxico atacameño de Chile, dado los múltiples préstamos que esta lengua tiene del aimara por su vecindad durante siglos (1999: 145-147). Considerándolo todo, *cuzco* termina siendo el equivalente de "piedra donde se posó la lechuza" de /qusqu qaqa/. De todos modos, lo que sí se asegura, es que se descarta por completo un origen quechua para el término *cuzco* (*Ibid.* 1998:3).

Puesto que una lengua no puede reemplazar a otra por completo de un día para otro, la quechuización de estas zonas se produjo durante la expansión del imperio inca, que hizo retroceder al aimara hacia la región del Collasuyu. Cabe agregar que, en ese período, existían en el incario tres *lenguas generales* : el quechua, el aimara y el puquina, reconocidas las tres por el propio virrey Toledo en 1575 (Cerrón-Palomino 1999: 139). El quechua era considerado como *la* lengua "absolutamente general" frente a las otras, pero que a medida que iba avanzando hacia el sureste del actual departamento de Ayacucho debía rivalizar con mayor fuerza contra el aimara (Cerrón-Palomino 1999: 139; Cárdenas y Albó- 1983: 284). Es más, si bien no se consideró al aimara como *lengua general* del Tawantinsuyu, fue por lo menos una lengua "casi general", que sí llegó a ser *general* en el Collasuyu. Más aún, como segundo idioma de los incas, el aimara servía de vínculo entre el Cuzco y los otros grupos etnolingüísticos, particularmente con los lupacas y los pacases, que jugaron un papel determinante en las alianzas con los incas, para que éstos pudieran implantar su dominio hasta el altiplano (Cerrón-Palomino 1998: 16; Torero 1987: 341).

Queda comprobado entonces que en el Cuzco y sus alrededores se hablaba aimara, además de quechua, en la época en la que Guaman Poma escribió su obra. Nos quedaría ver qué tipo de aimara era ese y por qué fue objeto de tanta confusión por parte de los investigadores y lingüistas.

El origen y la relación entre las lenguas indígenas quedan en debate. Son dos las hipótesis sobre las cuales no se ponen de acuerdo los estudiosos y lingüistas en cuanto al origen del aimara y del quechua: los que optan por un origen común y entonces un parentesco genético entre ambos, frente a los que defienden la idea de un largo proceso de influencias mutuas que posibilita

inevitables intercambios léxicos, gramaticales y fonéticos. Sin embargo, se manifiesta una tendencia a optar por la segunda opción (Adelaar 1986: 379, Cárdenas y Albó 1983: 283). Se considera incluso que el aimara hubiera sido el primero en hacer su aparición y expandirse hacia el sureste andino, a través de la antigua civilización *huari* (Cerrón-Palomino 1999: 141). En un primer tiempo de formación, antes de emprender su expansión en los comienzos de la era cristiana, la familia lingüística aru se extendía desde el sur del valle de Cañete o del de Chíncha hasta el de Nasca o el de Acarí, en la costa sur peruana. De allí empezó a propagarse, tanto por la sierra surcentral y parte de la sierra sur, como hacia el norte, aunque en esta última región su avance fue detenido por el protoquechua, que, simultáneamente, iniciaba su difusión desde la costa central y norcentral hacia el interior (Torero 1987: 339).

En este sentido nos encontramos con un cambio de perspectiva frente a las dos lenguas, pues el carácter primogénito lo solía tener más bien el quechua. Si bien este último idioma se adoptó como lengua principal del incario, el aimara fue sin duda la "lengua antigua hablada por los incas antiguos [...] originarios de puquina" (Cerrón-Palomino 1998: 16). Así, los incas, al llegar al Cuzco, debían aprender el aimara ya que entraban en una zona que en ese entonces era de habla aimara. Con esto, desde el punto de vista de los últimos incas ya quechuizados, como de los españoles recién llegados y los cronistas, las referencias a una "lengua antigua" no podían sino remitir al aimara, puesto que el puquina ya había desaparecido por completo (*Ibid.*).

Considerando estos nuevos aspectos del aimara, se establecieron varias clasificaciones de su familia lingüística. Adelaar identifica la familia *aru*,

compuesta de las lenguas hermanas aimara, jaqaru y cauqui (Adelaar 1986: 380); Hardman va en este mismo sentido para definir el estado de la familia aimara actual, pero nombra la familia no *aru* sino *jaqi*²⁵ (Hardman 1988: 155, 162); mientras que Cerrón-Palomino propone un esquema histórico más detallado :

[...] en la familia lingüística aimara se reconocen dos grandes ramas: el **aimara sureño** y el aimara central. La primera incluye las variedades atestiguadas, como la lupaca, pacasa, collahua y **cuzqueña**, y las modernas collavinas; la segunda comprende las variedades yauyinas de Tupe (jacaru) y de Cachuy (cauqui). (Cit. por Ferrell 1996: 414, énfasis provisto)²⁶

Esto demuestra que, además del argumento geográfico de extensión del aimara hasta la zona de procedencia de Guaman Poma, se trata de otra variedad de la misma lengua, efectivamente desaparecida hoy: el "aimara cuzqueño". Esta denominación, introducida por Cerrón-Palomino y adoptada luego por la mayoría de los investigadores, se refiere de manera general a la jurisdicción de la audiencia del Cuzco de la época, que incluía Huamanga. La utilización del adjetivo *cuzqueño* para esta variedad de aimara tiene que ver también con la frase "los Aymaraes del Cuzco" que aparece en las Anotaciones del Tercer Concilio Limense de 1585, los cuales "aymaraes"

²⁵ Adelaar especifica : "La denominación *aru* [...] fue introducida por Torero (1970). Existe también el término *jaqi*, elegido por Hardman" (1986: 393, nota 2). Hardman añade : "*Aru* como nombre de la familia es un insulto para quienes hablan aymara; las personas que hablan jaqaru y kawki pueden aceptarlo, pero encuentran la palabra, como nombre de una familia de lenguas, antiestética y prefieren *jaqi*." (Hardman, en los comentarios al final del artículo de Adelaar 1986, p. 412). Cerrón-Palomino, en cuanto a la apelación elegida por Torero, precisa : "En la terminología [de Torero], *aru* corresponde al nombre de la familia a la cual pertenecen tanto el jacaru-cauqui (aimara central), de las serranías de Lima, como el aimara sureño o altiplánico en general", pero añade que "tal acuñamiento, que incluso nosotros llegamos a emplear, resulta no sólo desafortunado sino sobre todo inmotivado: de allí que prefiramos hablar de la familia *aimara* o, para evitar ambigüedades, *aimaraica*, término empleado ya por Bertonio" (1998: 19).

²⁶ Sin embargo, Cerrón-Palomino precisa lo siguiente en otro artículo : "[...] el jacaru y el cauqui no son más que dos variantes locales y mutuamente inteligibles de una misma lengua: la tupina." (1995: 109).

serían los aimarahablantes de los pueblos al oeste del Cuzco, es decir, los actuales departamentos de Apurímac y Ayacucho (Cerrón-Palomino 1999: 142, Albó y Layme 2001: 2). Siendo Guaman Poma originario de Lucanas, departamento de Ayacucho, cuya capital era Huamanga, donde el cronista tenía sus tierras, se ha propuesto que el aimara de la *Nueva corónica* fuera en realidad una variedad del aimara cuzqueño, llamado esta vez "aimara ayacuchano" posiblemente la única variante que tenga el aimara cuzqueño (Ferrell 1996: 415).

Albó y Layme señalan que esta referencia resulta insuficiente para otorgarle el apelativo a la variedad de lengua, si se considera que en la actualidad Ayacucho y Cuzco son dos regiones donde se hablan distintos dialectos de quechua. En lugar de hablar de un aimara cuzqueño o ayacuchano, indican los autores que habría que denominarlo "aimara lucaneño", después de una aclaración que hiciera Cerrón-Palomino. Éste precisa que el uso que él hace del adjetivo *cuzqueño* no se refiere a las áreas comprendidas entonces en el obispado del Cuzco hacia finales del siglo XVI, ya que esta resonancia supone criterios de orden eclesiástico. Aclara Cerrón-Palomino que el sentido que se le quiso dar al término es más bien histórico-local, y que se refiere, por consiguiente, a la variedad de aimara hablada en todo el valle del Cuzco y adoptada por los incas antes que quechuizaran la zona (Cerrón-Palomino 1999: 142 ; Albó y Layme 2001: 2). Sin embargo, mencionemos que Cerrón-Palomino distingue entre el aimara cuzqueño y el aimara lucaneño, reconociendo este último como correspondiente al utilizado por Guaman Poma, y que ambos no eran muy diferentes dialectalmente y se asemejaban al lupaca actual (Cerrón-Palomino 1998: 16).

Dejadas de lado las discrepancias sobre el nombre otorgado a dicha variedad de aimara, en lo que sí se coincide es en que quedan descartadas las primeras hipótesis sobre el desconocimiento del idioma por parte de Guaman Poma y se asevera que conocía, como lengua materna, además de quechua y español, también aimara :

Al principio, desconcertados por lo que veíamos escrito, pensábamos que era una transcripción deficiente, producto del presunto desconocimiento del aimara por parte de Guaman Poma; en realidad, se trataba de *nuestro* desconocimiento del aimara cuzqueño. (Ferrell 1996: 415)

Ferrell va más lejos todavía: Guaman Poma no sólo contaba con el aimara en sus lenguas maternas, sino que el aimara habría sido *el* idioma materno del autor, antes que el quechua o el español. Si bien no se conocen otros informes que precisan o sostienen estos datos, Ferrell explica que llega a esta conclusión por las influencias de sustrato aimara en el quechua de la *Nueva corónica*. Estos rasgos lo llevan a pensar que o bien la lengua materna de Guaman Poma no era el quechua, o bien que hablaba una variedad de quechua fuertemente aimarizada (*Ibid.* 416); Ferrell agrega que además Guaman Poma falla en quechua y español pero no en su aimara (Ferrell, comunicación personal).

En cuanto al uso del aimara por Guaman Poma, Szemiński (1993) indica que el cronista conocía "activamente" dos o tres dialectos arus: el "Aymara" que aparece en las descripciones del Collasuyu, y "otro" cuando el cronista se refiere al Conde Suyu. Szemiński sigue la misma línea de Ferrell al afirmar que, si bien no fue el aimara como tal el idioma materno de Guaman Poma, por lo menos no el aimara de Bertonio ni el jaqaru, lo seguro es que sí habló una lengua de la familia aru de manera espontánea, y que:

la diferencia entre esta lengua y el aimara sugiere que se trata del idioma materno del autor, y su copresencia con el quechua, indica quizás que en lo andino don Felipe Guaman Poma fue un bilingüe completo en un dialecto local aru, y en un dialecto sureño de la lengua general quechua. Tal suposición tiene su confirmación en la frecuente presencia de palabras panandinas que comienzan en **l** en vez de **r** en quechua, por ejemplo **larqa** en vez de **rarqa**. (Szemiński 1993: 14)

Se completa este ejemplo con una cita de Ferrell, quien da una serie de explicaciones para ilustrar la aimarización del quechua de Guaman Poma :

Sustitución de /r/ por /l/: <larca> ('acequia') por <rarca>, [...] (ni una sola vez escribe <rarca>) [...] y en numerosos pasajes de la NC <lucricri> por <rucricri> o <rukhriri> ('terreno limpiado de maleza'); [...] y en toda la NC <luriri>, como en <luriri Cuzco> por <uriri> o <ruriri>; [...] <hatun luna> por <hatun runa> ('hombre común') [...]. (1996: 416-417)

Esta idea de alguna variedad de aimara como idioma materno de Guaman Poma no la comparten todos los investigadores. Albó y Layme (2001), además de diferir sobre su apelación, como mencionamos, no coinciden en la importancia que Ferrell y Szemiński le atribuyen a la lengua, entre los diferentes idiomas utilizados por el cronista. Albó y Layme sostienen que los argumentos de Ferrell y Szemiński no son suficientes para comprobar que la primera lengua de Guaman Poma sea de la familia lingüística aru. No obstante, están de acuerdo con el hecho de que el autor tenía nociones de aimara y que efectivamente se encuentran influencias de una lengua aimara de sustrato en el quechua de su obra, incluso precisan que se trataría de "variantes locales hoy desaparecidas, suficientemente conocidas por el autor"; pero que, en cambio, "cuando comparamos sus escasos textos en aimara con la abundancia, variedad y riqueza de sus textos en quechua, lengua presente en la mayoría de las páginas, no cabe duda de que ésta era su lengua fuerte"

(2001: 3). Sin embargo, este argumento de Albó y Layme, basado en la cantidad de textos atribuidos al idioma para determinar cuál fue la lengua materna del cronista, quizás no ofrezca más sustancia que los argumentos de Ferrell y Szemiński que justamente los autores denuncian.

Albó y Layme sugieren más bien que Guaman Poma no tuvo más que un "cierto conocimiento secundario del aimara, quizás más pasivo que activo", según dos motivos: ya sea porque el indígena aprendió la lengua a través de contactos con pueblos vecinos, o porque el quechua ya había desplazado al aimara de la región. Opinan que si tal no fuese el caso, el cronista hubiera incluido sin duda más que sólo cinco pequeños pasajes en aimara en toda su obra: "[...] un Guaman Poma hablante pleno del aymara habría utilizado esta lengua en otros muchos estilos y posiblemente añadiría algunas traducciones y glosas siquiera ocasionales, como hace con el quechua" (2001: 4).

Sin embargo, al abordar el tema de la *lengua secreta* de los incas- aquella compartida sólo entre los dirigentes para comunicarse entre ellos sin que el resto de la población los entendiera-, al investigar cuál hubiera sido ese idioma, la mayoría de los estudiosos concluye que no podía ser el aimara por la siguiente razón: no tendría sentido que un idioma fuera secreto cuando forma parte de una de las tres lenguas generales, por lo cual se seguía hablando bastante, al menos lo suficiente como para quitarle cualquier carácter secreto (Cerrón-Palomino 1998). Esto demuestra una vez más la presencia de este idioma aun en la región cuzqueña, y que Guaman Poma muy bien podía entonces hablarlo o haber estado fácilmente en contacto cercano con él.

Después de hacer una lectura crítica de los cinco textos aimaras de Guaman Poma, Albó y Layme llegan a conclusiones acerca del o de los dialecto(s) empleado(s) por el cronista en los pasajes de su larga carta al rey. Mientras Ferrell sostiene que "los textos de la NC son [...] una valiosa muestra del aimara cuzqueño" (1996: 414), Albó y Layme proponen que el idioma utilizado por Guaman Poma serían en realidad tres: tres variantes distintas de, efectivamente, la rama sureña del aimara, sin que sea por lo tanto su idioma materno (Albó y Layme 2001: 40-42). Una es una variedad local con la misma procedencia lucaneña que el autor, la segunda es una variante intermedia de las regiones cercanas del Conde Suyu, y la última un dialecto Colla no muy diferente al de Bertonio. Cada una de estas variedades va destinada a textos particulares entre los cinco que aparecen en la *Nueva corónica*. Hemos visto ya que los cantos aimaras se refieren a regiones o *Suyus* precisos, según su contenido, estilo o las mismas indicaciones del cronista. Albó y Layme especifican que además de estas distinciones, el tipo de lengua utilizado se distingue según el lugar al que va dirigido el canto. Para llegar a estas conclusiones, los autores hicieron un análisis lingüístico de las características propias a cada uno de los cinco pasajes, relevando los rasgos fonológicos, gramaticales y lexicales que sobresalen en cada uno de ellos.

De este modo, el primer dialecto mencionado, proveniente de la región Lucana, se usa en el primer canto, *Pani Pani*, el más largo y complejo, que se refiere, no directamente sino por su género artístico *wanka*, a los Collas. Llegan a este resultado Albó y Layme al ver, a través de su análisis arriba mencionado, que es en este canto donde se cuenta con un mayor número de peculiaridades y de préstamos del quechua y del español, "por lo que éste

sería realmente el dialecto local", más cercano del jacaru. Con respecto a este canto, fue Ferrell quien pudo ofrecer los aportes más valiosos ya que es conocedor, además, de jacaru.

El canto que aparece como tercero en nuestra presentación, *Saynata*, correspondería según los mismos investigadores al dialecto intermedio. Recordemos que es el único pasaje dirigido al Conde Suyu, así como el único que emplea esta variedad intermedia de aimara antiguo. El tercer tipo de aimara identificado por Albó y Layme, el que se asemeja al de Bertonio, se encuentra entonces en los tres cantos restantes: *Hauisca Mallku* y *Mallku Castilla Pari* (los dos *quirquiña*), y *Moyoristi* (de estilo *aymaraña*). A estos cantos, asociados a los Collas, fueron esta vez Albó y Layme quienes pudieron aportar una mayor contribución, puesto que conocen el aimara del altiplano Colla.

En resumidas cuentas, tomando los resultados de cada investigador que ha trabajado la cuestión de los textos aimaras de Guaman Poma, se pueden esquematizar las diferentes conclusiones de la siguiente manera:

- Szemiński (1993) identifica como mínimo dos dialectos quechuas en la *Nueva corónica*, y al menos dos dialectos de aimara;
- Albó y Layme, en su primer estudio (1993), señalan, aunque tímidamente, tres variedades de aimara, pero dudando todavía que fuera realmente aimara;
- Ferrell (1996) introduce, a partir de los estudios de Cerrón-Palomino, la nueva variedad de aimara cuzqueño, que incluye el aimara ayacuchano. Esta variedad sería no sólo la lengua utilizada por Guaman Poma, sino su lengua materna;

- Cerrón-Palomino (1999), al tocar el tema de la lengua secreta de los incas, distingue entre el aimara cuzqueño y el aimara lucaneño, identificando a éste como el idioma de los textos de Guaman Poma;
- Albó y Layme, en un segundo intento por comprender los idiomas de los cinco cantares (2001), repertorian tres variedades de aimara en la obra del cronista (ninguno con la apelación de cuzqueño): un dialecto lucaneño, un dialecto intermedio y otro Colla.

VARIACIONES Y CONFLICTOS LINGÜÍSTICOS

Las lenguas están en perpetuo movimiento: luchan entre sí para sobrevivir, conquistan terreno, ganan reconocimiento social y mejores estatutos, e incluso dominan a veces otras. De este modo, hemos visto que el aimara tuvo que retroceder frente a la expansión del quechua con la conquista inca del territorio andino, y esto no sin consecuencias. Así como hubo una estrecha relación entre la lengua española y el quechua a partir de su primer contacto hasta hoy, implicando cambios por competir juntas durante siglos, existían también entre el quechua y el aimara tensiones y rivalidades, que a veces los llevaba a combatir en un mismo territorio para ganar un mejor estatuto.

El aimara, antes de ser desplazado por el quechua, es decir, el pueblo de habla aimara antes de ser conquistado por los incas quechuahablantes, vivía "libre", bajo ningún otro poder, como lo indica John Murra: "La última vez que los Aymara fueron verdaderamente libres fue antes de su incorporación en el estado Inka, alrededor del año 1450 de la era cristiana." (1988: 51). Después estuvieron bajo el dominio inca formando tanto el Colla

Suyu, como también parte del Kuntisuyu hacia el océano Pacífico y luego, a partir de la tercera década del siglo XVI, formaron parte de la Audiencia de Charcas en la América colonial (*Ibid.*).

No es difícil imaginar entonces la supremacía del quechua frente al aimara, pues representaba a los dominantes y conquistadores incas, además de haber logrado que retrocediera el aimara hasta el Collasuyu. "La reducción [del aimara] se debía al mayor *status* del quechua primero en el incario y después incluso a través de la labor misionera" (Cárdenas y Albó 1983: 284). Recordemos que los textos aimaras de Guaman Poma representan una ínfima parte del conjunto de su obra, pero sus textos quechuas son mucho más numerosos, y sin embargo nuestro autor era, según señalamos anteriormente, posiblemente de lenguas maternas tanto quechua como aimara. En una investigación más profunda hacia esta dirección tal vez podríamos encontrar, si no el motivo, una de las razones de la escasez de textos aimaras en la *Nueva crónica*.

Pero la estratificación lingüística la encontramos aun en el interior de una misma familia lingüística, entre las diferentes variedades habladas. Se contaba así con un aimara *mejor* o estándar, y dialectos de poco prestigio, tal como el de Guaman Poma. Ya se refieren a ello Albó y Layme al tratar la semejanza del aimara de Guaman Poma con el quechua, lo que "[...] sugiere el carácter marginal o bilingüe de ese aimara del siglo XVI-XVII en el Kunti Suyu" (1993: 31). Sucedió también cuando los religiosos aprendían las lenguas indígenas para convertir mejor a sus hablantes o para redactar sus obras evangelizadoras. Debían elegir un dialecto entre los existentes de un mismo idioma, y esta variedad, al ser escogida por los sacerdotes, adquiría prestigio y ganaba valor en la sociedad, mientras despreciaba a las otras.

En la elección que hicieron los religiosos entre los diferentes aimaras hablados no se eligió al aimara de la *Nueva corónica*, el cual perdió progresivamente valor social hasta ser considerado como "aimara corrupto" (Ferrell 1996: 416). Así, fue abandonado poco a poco por sus hablantes hasta desaparecer de la zona ayacuchana, dejando el espacio al quechua. El aimara preferido por los sacerdotes, utilizado en obras trilingües como el *Symbolo Catholico Indiano* de Jerónimo de Oré y la *Doctrina Chistiana* del Tercer Concilio Limense, fue más bien el aimara collahua y el altiplánico, que gozaron de un mayor prestigio en la sociedad andina y sobrevivieron mejor (*Ibid.*).

Cárdenas y Albó abordan el tema también, aunque haciendo notar que este fenómeno se conserva en la lengua aimara hasta hoy. Esto demuestra que, por un lado, para tener un estatuto mayor, la variedad aimara tiene que llevar influencias del español, lengua más alta que cualquier aimara en la estratificación lingüística, y por otro, que el aimara sufre mayor desvalorización en tanto más cerca se queda de sus orígenes, es decir, más alejado de la lengua dominante :

[...] incluso dentro del idioma aymara ocurren dialectos sociales estratificados, principalmente los que podríamos llamar *q'ara* (blanco o mestizo) y *jaqi* (aymara, indio; lit.: persona). Debido a la situación ya mencionada de contacto [entre aimara y castellano], el dialecto de mayor prestigio, el *q'ara*, tiene frecuentes préstamos del castellano tanto léxicos como sintácticos y fonológicos, por ejemplo, un sistema de 5 vocales frente a las 3 propias del aymara. [...] Es el dialecto utilizado por mestizos, autoridades, profesores u otros grupos socialmente privilegiados. El dialecto *jaqi*, en cambio, tiene todas las características opuestas. Es el más

corrientemente usado en todo el sector rural.
(Cárdenas y Albó 1983: 287)²⁷

IDENTIDAD ÉTNICA E IDENTIDAD IDIOMÁTICA

Bajo la luz de lo que acabamos de señalar, sobresale la relación directa entre la posición social de los hablantes y la lengua que emplean. El idioma tiene entonces un poder fuerte y decisivo para definir el estatuto de una persona. Alguien de un estatuto social determinado empleará la lengua que corresponde a su estatuto, y no otra. Sin embargo, Guaman Poma utiliza el aimara en su obra, pero cuando se refiere a los que mayormente hablaban aimara, los Collas, quienes además hablaban *el* aimara de mayor prestigio, sus comentarios no son del todo valorativos. Guaman Poma parece admirar las riquezas materiales de los Collas, pero asume otra postura cuando describe a la gente:

Y son cristianos yndios muy rricos de plata, oro de Potocí y de Callauaya y de mucho ganado de la tierra y de papas y *chuño*, *quinua* y *ocas* y de mucho multiplico de yndios y pobre de mays y de frutas. Y son grandotes, floxos, bestias torpes y por eso le llamauan *poquis colla* [insulto: imbécil], *mapa colla* [sucio]; desde los *Yngas* fueron grandes floxos y lerdos estos dichos yndios de Colla Suyos. (Guaman Poma [1615] 1987: 71)

Otro pasaje, que nos permitimos citar también, va en el mismo sentido al hablar de las señoras de cada suyu:

²⁷ Albó aclara de la siguiente manera estos dos términos en una obra posterior : *Q'ara* (u otras variantes dialectales) es el nombre peyorativo con que los quechuas y aymaras se refieren a los blancos y mestizos (llamados también *misti*), en contraste con los *jaqi* o *runa* ('persona' en aymara y quechua, respectivamente; y, de ahí, 'indio'). Este término *q'ara*, lingüísticamente vinculado con "pelado" y "desnudo", tiene que ver con la falta de cultura andina de estos blancos y también con su falta de ética, que le lleva a robar y explotar. No tiene una connotación totalmente racial pues también un *jaqi/runa* se puede volver *q'ara* cuando rechaza a su gente y adopta este mismo estilo y conducta. (Albó 2003: 80).

Y se dize *capac* Colla [el poderoso señor Colla] *mapa colla* [sucio], *poquis colla* [imbécil]. Y son grandotes animales. Y acá todos los hombres o mugeres grandotes, gordos, sebosos, flojos, bestias sólo es para comer y dormir. (*Ibid.* 172)

Según Albó y Layme, estos comentarios, que califican de "prejuicios anti-colla", acompañado de una admiración hacia las riquezas minerales y de ganado, son "clixés típicos" (*sic*) que se encuentran en toda la obra de Guaman Poma (1993: 33). Pero más que clichés puede ser una visión del *otro* desde lo central del *Tahuantinsuyu* -Cuzco- hacia la periferia -los Collas-; el *otro* al interior de una misma civilización político-cultural que eran los incas, sobrepasando el aspecto lingüístico.

Queda claro que Guaman Poma no se identificaba con los de habla aimara, mayormente los Collas, lengua que sin embargo comparte con ellos. Se produce entonces un alejamiento entre la identidad étnica y el idioma: ya no se identifica un grupo social según el idioma que habla. Así dos grupos étnicos distintos pueden compartir la misma lengua. Recordemos también que los incas no imponían un idioma para reemplazar a los demás existentes, sino con tres lenguas generales y otras lenguas que podían conservar los recién conquistados, con la condición de que aprendieran una de las lenguas generales, sobre todo el quechua que era, como mencionamos, la lengua dominante entre las generales.

Capítulo IV : Debate acerca de la autoría de la *Nueva corónica*

APARICIÓN DE LA CONTROVERSIA

En 1996, durante el IV Congreso Internacional de Ethnohistoria de Lima, una investigadora y profesora de la Universidad de Bolonia, Laura Laurencich-Minelli, anunció la existencia de un manuscrito colonial encontrado en Nápoles. De las revelaciones contenidas en el manuscrito, sobresale el anuncio de que el verdadero autor de la *Nueva corónica* no sería el que siempre se habría conocido, sino el jesuita mestizo Blas Valera. El que firma la obra, Guaman Poma, sólo habría sido, en palabras de la investigadora italiana, un "hombre-biombo" (Laurencich-Minelli 1998: 355), que según otros convierte al indio en un especie de "tonto útil", que sólo prestó su nombre para camuflar al verdadero autor, a cambio de un caballo y una carreta (Albó 1998: 313-314, 334).

Según el grupo italiano, el documento llegó a Italia luego de haber pasado por diferentes manos²⁸: después de concebirse en Perú entre 1610 y 1638, el manuscrito se quedó allí un siglo, antes de ser entregado al jesuita Pedro de Illanes, en Chile, por el indio Menéndez de Solar. Unos años más tarde, en 1745, Illanes lo vendió a Raimundo de Sangro, en Italia. En 1927 el duque Amadeo de Savoia-Aosta, a quien le había llegado el manuscrito no se sabe ni cuándo ni cómo, lo dio a Riccardo Cera. El documento estaba ya en la familia Miccinelli-Cera cuando, en 1951, el jesuita Carlo Miccinelli, cuñado de

²⁸ Para más detalles sobre los pasos del manuscrito de Nápoles, y para una comparación de los hechos anunciados por el grupo de investigadores italianos con los hechos conocidos de la historia, véase el apéndice V.

Antonio Cera, logró interesar a Paul Rivet en el manuscrito, pero al final el propietario no quiso venderlo. La actual dueña y transcriptora de este manuscrito, Clara Miccinelli, sobrina de Riccardo Cera, encontró el documento casualmente al poner orden en los archivos familiares (Albó 1998: 309-310).

Después de estudiar el manuscrito, la nueva dueña escribió el libro *Khipu, il nodo parlante dei misteriosi Inca*, con la colaboración del periodista Carlo Animato. Esta publicación llamó la atención de Laura Laurencich-Minelli, titular de la cátedra de historia y civilizaciones precolombinas en la Universidad de Bolonia, y autora de varias obras sobre los tejidos precolombinos andinos, quien se contactó con Clara Miccinelli para estudiar de cerca el misterioso texto, y pasó a ser la principal investigadora y divulgadora del dicho documento.

SOBRE BLAS VALERA²⁹

Lo que se conoce de Blas Valera, entre los datos tomados de los documentos oficiales jesuitas, es que nació en 1545 en Chachapoyas, Perú, y que en 1592, a los 47 años, fue enviado a España por orden expresa del general Aquaviva, por un "problema de faldas" (Albó 1998: 311). Llegó a Sevilla en 1595, y dos años después murió en Málaga, a los 52 años. También se lo conoce a través del Inca Garcilaso de la Vega y sus *Comentarios Reales*, donde cita a Blas Valera como una persona a la que admiraba por sus conocimientos de la cultura andina.

Pero el manuscrito de Nápoles divulga otra información. Una de las novedades más espectaculares sobre la vida del jesuita Blas Valera es que en

²⁹ Para una comparación esquemática entre Guaman Poma y Blas Valera, véase el apéndice VI.

1597, fecha en que se registró su muerte, correspondería a una declaración falsa, tratándose en realidad de una "muerte jurídica", decretada en el colegio de Málaga. La razón de esta puesta en escena y de su envío a España no era por cuestiones de mujeres, sino porque Valera habría sido líder del movimiento neo-inca cristiano, denominado así por la propia Laurencich, movimiento que pretendía mantener viva la cultura inca a través del cristianismo. Las convicciones vinculadas por tal movimiento iban en contra de la Iglesia, con lo cual Valera habría sido expulsado del Perú y obligado a escoger entre abandonar las órdenes o fingir su muerte, y habría elegido la última opción (Albó 1998: 312-313).

Según la versión presentada por el grupo italiano, Valera logró regresar a escondidas a Perú donde llegó en 1598, un año después de su muerte arreglada. Tal como revela el manuscrito, se quedó veinte años en Perú sin ser visto o denunciado, para volver a España y morir (realmente) al año siguiente. Durante su estancia de veinte años en Perú es cuando habría escrito *El primer Nueva crónica y buen gobierno*, con la ayuda de algunas personas: el indio Guaman Poma, que sólo prestó su nombre y actuó como informante de su propia vida para darle más veracidad a la crónica; el padre jesuita Anello Oliva, que ayudó a enredar más las cosas para esconder a Blas Valera; y el hermano jesuita Gonzalo Ruiz, que prestó su mano como dibujante y amanuense, además de redactar el contrato entre Guaman Poma y los jesuitas, contrato que Laurencich encontró con el manuscrito de Nápoles y abrió rompiendo el medallón de cera (Laurencich-Minelli 1998: 355).

EL MANUSCRITO DE NÁPOLES

El manuscrito responsable de esta controversia consta de 9 folios y 3 medios folios, agrupados en dos partes. Está escrito para que no se pueda identificar a los autores, puesto que se utilizaron siglas a guisa de firmas (JAC, JAOI y JAOII), que el grupo de investigadores italianos atribuyó a los jesuitas italianos Antonio Cumis y Anello Oliva. Este documento habría sido escrito para transmitir, a quien en el futuro lograra leerlo, una situación de tensiones vivida en el ámbito de la Compañía de Jesús debido al movimiento neo-inca cristiano antes mencionado.

Se presenta el manuscrito en dos partes, cada una con autores y épocas diferentes. La primera parte, titulada *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum* (HR) tiene una sección escrita en latín que data de 1610, atribuida al hermano jesuita Antonio Cumis (firmada con la sigla JAC) y otra sección firmada JAO que consta de dos partes, una con la firma JAOI y otra JAOII, escritas respectivamente en 1637 y 1638. Esta sección, asignada al hermano jesuita Anello Oliva, está escrita en italiano cifrado con algunas palabras en castellano, donde se describe la conjura acerca del verdadero autor de la *Nueva corónica*. También incluye tres medios folios con un *kipu* literario pintado y firmado por Blas Valera, que narra los poemas quechuas *Sumaq ñusta* y *Runru curipac*, y lleva consigo un fragmento de *kipu* textil literario encontrado por Oliva.

La segunda parte del manuscrito de Nápoles lleva por título *Esxul Immeritus Blas Valera Populo Suo* (EI). Está escrita en latín y firmada por Blas Valera en 1618. Contiene además una carta que el conquistador

Francisco de Chávez escribió al rey Carlos V en agosto de 1533 para que conociera la verdadera versión de la conquista de Francisco Pizarro. Chávez denuncia que Pizarro había envenenado a las tropas del Inca Atahualpa, por lo cual no hubo ninguna batalla en Cajamarca, y "otras ignominias que el mismo Pizarro había efectuado [...] como hurto, falsificación de registros y de censura y amenazas contra quien sabía de sus ilícitos" (Laurencich-Minelli 2002b: 1). Es en esta segunda parte del manuscrito donde se encontró el contrato entre Guaman Poma y los jesuitas, escrito por Gonzalo Ruiz, para que el indio prestara su nombre a la *Nueva corónica*.

El manuscrito, por corto que sea, lleva numerosas declaraciones de suma importancia para recrear el desarrollo de la historia precolombina y colonial del Perú. Sobre lo pre-hispánico anuncia, como tema bastante central, la existencia de una escritura mediante *kipus* literarios que se leerían fonéticamente, y textiles con dibujos que serían en realidad un tipo de escritura (los *tocapos*, textiles con dibujos repetitivos en cuadros). Algunos *kipus*, dadas estas revelaciones, hubieran servido para conservar, o "escribir" ciertos aspectos importantes de la cultura inca, particularmente lo referido a lo sagrado y a la religión, que sólo la nobleza podía leer. El manuscrito, además de mostrar un ejemplar pintado, explica la clave para descodificar y poder leer estos textos textiles. En las demás revelaciones del documento se hacen referencias a la conquista con la ya mencionada carta de denuncia, se anuncia la extensión de más de veinte años de la vida del jesuita mestizo Blas Valera y se trata de la conjura (mediante un contrato) entre los jesuitas Oliva, Valera y Gonzalo Ruiz con Guaman Poma, revelando así como verdadero autor de la *Nueva corónica* a Blas Valera.

Hubo un intento de parte del equipo italiano para publicar la transcripción del manuscrito. Lo enviaron -en fotocopia y con el primer análisis del documento hecho por ellos mismos- al *Journal de la Société des Américanistes* de París en 1996. Algunos investigadores le prestaron atención, pero fue rechazado sin ser publicado, por parecerles "altamente sospechoso" (Bustamente García 1997: 565). Juan Carlos Estenssoro, estudioso peruano miembro del Centre de Recherches sur les Mondes Américains en París, lo consideró nada menos que un fraude hecho por los mismos descubridores italianos (Albó 1998: 320, Adorno 1998: 370). Estenssoro fue la única persona ajena al grupo de investigadores italianos a quien le dieron a estudiar el texto, en versión fotocopiada. Al contrario de lo esperado por los divulgadores del manuscrito, Estenssoro (1997) publicó un informe detallado sobre la inautenticidad de dicho documento, apoyado poco después por una mayoría de investigadores en el campo. Pero antes de abordar este tema y sus consecuencias, veamos los argumentos preparados por las dos investigadoras italianas al difundir la noticia.

PRUEBAS DE AUTENTICIDAD

La aparición del documento, con tales afirmaciones, no pudo hacerse sin provocar grandes terremotos en el mundo de los estudios coloniales. Sabiendo esto, la profesora Laura Laurencich-Minelli y la propietaria del manuscrito Clara Miccinelli, al lanzar la noticia apoyaron sus declaraciones con diferentes estudios y respuestas para convencer a los demás investigadores y especialistas de Guaman Poma sobre la autenticidad del nuevo manuscrito encontrado. En un primer momento, Laurencich realizó personalmente los análisis sobre el documento:

[...] pasé a los exámenes de rutina que realizo cada vez que se me ocurre estudiar un inédito; es decir, el estudio paleográfico del documento con la ayuda de los instrumentos de uso corriente (lupa, microscopio binocular portátil, lámpara de wood). En otras palabras examiné los papeles y su estado físico, las filigranas, las tintas, los colores con los cuales unas ff. están pintadas, la continuidad de los automatismos gráficos, los materiales y las técnicas textiles del *kipu*. Todo esto puso de relieve que HR había sido escrito directamente sobre papel de su tiempo, que en su época era nuevo, y con aquel automatismo de quien escribe en su grafía y no falsificando una. Las tintas resultaron galo-tanice, mientras que Valera utiliza negro de humo vegetal. Las técnicas textiles son indígenas, inclusive la de cortar el hilo quemándolo. Comparé luego las grafías de los autores [...] Todo esto me garantizó que el documento era auténtico. (Laurencich-Minelli 1998: 350-352)

Luego pidió la colaboración de colegas de su propia Universidad para confirmar sus estudios preliminares: paleógrafos, un filólogo, un químico, un especialista en papeles y tintas antiguas y un lingüista para las palabras en quechua del manuscrito (Maurizio Gnerre, de la Universidad de Cassino) (Laurencich-Minelli 1998: 354). En una segunda etapa se hicieron también exámenes al C14 sobre la lana del *kipu* y análisis con la espectroscopia vibracional infrarroja para los colores. Tales estudios y análisis parecieron convincentes y adecuados para confirmar la autenticidad del manuscrito ante los ojos del grupo de especialistas. Sin embargo, esta tendencia no se generalizó en todo el medio académico sobre el Perú colonial.

LAS REACCIONES

Fue a través del libro sobre los *kipus* publicado por Clara Miccinelli -la propietaria del manuscrito napolitano- y su colaborador Carlo Animato, libro que fue calificado por Estenssoro de "algo esotérico, en todo caso no una obra científica" (1997: 566), cuando la "arqueóloga en fin de carrera" (*Ibid.*), Laurencich-Minelli, se interesó en el asunto. No obstante, al revisar la bibliografía de dicho libro es notable la presencia de varios trabajos esotéricos escritos por la misma Miccinelli, "construidos siguiendo un mismo experimentado artificio literario, esto es, a partir del supuesto hallazgo de algún documento extra-ordinario, y hasta de origen extra-sensorial" (Curatola 2003: 255). Llamam la atención allí algunos títulos de los mismos autores, catalogados por la Biblioteca Nazionale Centrale de Firenze en la rúbrica temática "fenómenos y técnicas paranormales, sueños y misterios", sin contar que el mismo Animato se define como un experto en enigmografía y ciencias psíquicas (*Ibid.*). Entre ellos figuran unos libros que tratan sobre dos estatuas de mármol de la capilla Sansevero de Nápoles, obras de escultores barrocos del siglo XVIII, cuyo fino mármol resultaría de una transformación de velos y telas de fibra con que hubieran sido hechas en realidad las estatuas (*Ibid.* 256).

Después de fracasar en el intento de publicación del manuscrito en Europa, la dueña y la investigadora del manuscrito se dirigieron directamente a Perú. En un primer momento la noticia fue bien acogida, no sin cierta sorpresa, pero con buena voluntad en el medio académico peruanista. Así, se organizó en 1996 el IV Congreso Internacional de Etnohistoria en la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima), donde se dio la oportunidad al grupo

italiano de exponer sus revelaciones. Luego se organizaron otros eventos, particularmente en Italia y llevados a cabo por los portadores de la novedad, como el coloquio que tuvo lugar en Roma en 1999, donde fueron invitados especialistas de la Pontificia Universidad Católica, entre ellos Juan Ossio, Marco Curatola y Alejandro Cárdenas Bunsen. Pero pronto las voces se unificaron en denuncia de lo que la mayoría califica de fraude, tanto en Europa como en las Américas³⁰, defendiendo a Guaman Poma como legítimo autor de la *Nueva corónica*.

Una de las primeras reacciones que suscitó la situación es que no se ha podido estudiar el manuscrito por otros investigadores que no sean la misma propietaria, Clara Miccinelli, y sus colaboradores, Laura Laurencich-Minelli, Carlos Animato y otros de la Universidad de Bolonia. Cuando se les pidió el manuscrito, la respuesta que obtuvieron fue que todavía no, porque de todos modos el manuscrito necesitaba urgente restauración (Adorno 1998: 375). Pero con la restauración se pueden perder informaciones cruciales para determinar la autenticidad del manuscrito, informaciones que se deben estudiar antes de cualquier restauración, y por un equipo de especialistas independientes para que diferentes voces opinen sobre el documento. Los investigadores que quieren estudiar el manuscrito napolitano sólo disponen de los ya citados estudios de la profesora Laurencich, o de ciertas partes fotocopiadas del manuscrito, o de la transcripción descodificada de la parte escrita con un código de cifras, descodificación hecha por el equipo italiano, y

³⁰ Entre los que dieron a conocer su opinión, se encuentran, de Bolivia: Xavier Albó; de Estados Unidos: Rolena Adorno (Yale University); de Perú: Marco Curatola (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima), Alejandro Cárdenas Bunsen (de la misma universidad), Juan Ossio, Marco Ferrell; de España: María José Borrero (Universidad de Barcelona), Rosario Navarro Gala (Universidad de Zaragoza); de Suecia: Juan Carlos Gumucio (Universidad de Uppsala); de Francia: Juan Carlos Estenssoro (Sociedad de Americanistas, París); de Chile: Hugo Rosati (Universidad Católica de Chile), Juan José Vega; y otros citados por Curatola (2003): Pérez Fernández, Mónica Barnes, Francisco de Borja Medina, Teodoro Hampe Martínez, Franklin Pease.

eso sin divulgar cuál era el sistema de la codificación ni cómo lo descubrieron (Adorno 1998, Albó 1998, Estenssoro 1997).

A propósito de la descodificación del texto del jesuita Oliva, Rolena Adorno menciona un aspecto por lo menos curioso: el autor del cifrado, al escribir utilizando el código, explica de dónde viene, cuándo ya se usó y por quién, dando así la clave para descodificarlo. Pero ¿cómo se pudo descodificar el texto y, sobre todo, encontrar la clave, puesto que ésta se encontraba en el mismo texto codificado? (Adorno 1998: 377). Efectivamente, en este pasaje del manuscrito, el padre Oliva explica, al escribir con números, que está utilizando un código que ya fue usado unos treinta años antes por los padres Páez y Cabrero para una comunicación secreta con el general Aquaviva en 1601, el mismo que expulsó a Blas Valera del Perú; es decir entonces que Oliva escribe en el manuscrito, en el que se anuncia la vuelta secreta a Perú de Valera contra las órdenes de Aquaviva y de la Compañía de Jesús, con un código "secreto" que si Oliva podía recordar, tal vez otros de sus contemporáneos podían muy bien leerlo, lo que carece de sentido (*Ibid.*).

En cuanto a los presuntos autores del manuscrito, sería, según los defensores de Guaman Poma, pura especulación atribuirles la autoría del documento puesto que no está firmado sino por siglas (JAC y JAO) que Laurencich-Minelli atribuyó a Antonio Cumis y Anello Oliva. Se hizo también, por parte del grupo italiano, un análisis de la letra de cada uno, comparándola con otros textos que escribieron. Los resultados que anunciaron fueron que coincidían las letras, lo que constituía un argumento suficiente para confirmar que Cumis y Oliva escribieron el manuscrito. Sin embargo, Adorno notó que en el estudio de comparación de firmas y escritura, sólo se menciona a Oliva, omitiendo por completo a Cumis y Valera (Albó 1998: 320). Estenssoro añade

que, además, la sección escrita por Oliva es la que emplea el código de cifras, con lo cual sólo quedan unas cuantas palabras en letra para hacer la comparación de caligrafía, material evidentemente insuficiente para poder confirmar su identificación (Estenssoro 1997: 569-570).

En cuanto a los textos en latín, Estenssoro y Adorno ponen de relieve unas palabras utilizadas que no eran comunes en los siglos XVI y XVII. Por ejemplo se encuentra la expresión *los blancos* para designar a los españoles, cuando lo apropiado sería *los viracochas*, *los chapetones*, o "lo que se quiera pero rarísima vez [...] hombre blanco que hace pensar más bien en una lengua indígena forjada en Hollywood" (*Ibid.* 572). También está presente la palabra *genocidium*, aunque sólo se registre ésta por primera vez en los diccionarios a partir de 1944; o la palabra *clítoris* que se empleaba sobre todo para descripciones científicas y su uso fuera de un contexto científico en 1637 sería muy temprano, sobre todo de parte de un jesuita misionero (Adorno 1998: 373-374, Estenssoro 1997: 571-572).

Los textos en quechua, por su parte, no siguen la sintaxis de esta lengua sino más bien la del español, a tal punto que ningún quechuahablante podría entender estos textos (Adorno 1998: 375, Estenssoro 1997: 573). Laura Laurencich se defiende de esto diciendo que es porque el informante indio que tenían los supuestos autores del manuscrito era del Ecuador, y modificó su quechua para que fuera más accesible a los lectores hispanohablantes. Otro especialista, Gerald Taylor, dijo que este quechua del manuscrito es una traducción palabra por palabra de un original castellano, hecho por alguien que no conocía las reglas gramaticales particulares del quechua. Añade que ciertas declinaciones tienen en el manuscrito formas

modernas que no se encontraban en el quechua de la época³¹ (Albó 1998: 321, Estenssoro 1997: 573).

Con respecto a los pocos pasajes en castellano del manuscrito, se encontraron entre ellos también detalles dudosos. Están presentes errores gramaticales que no se esperarían de los autores, sobre todo por parte de Oliva y Cumis, si se tiene en cuenta su educación. Lo particular es que se trata de errores que no se encuentran en la obra publicada del Oliva "histórico" de 1631, *Vida de Varones ilustres de la compañía de Jesús en el Perú repartida en cuatro libros*. Laurencich justifica esto argumentando que es simplemente porque no son hispanohablantes sino italianos, lo cual no convence a los estudiosos sospechosos de la autenticidad del manuscrito.

A propósito de los análisis del papel, la antigüedad puede ser cierta, aunque sólo fue analizado por el grupo italiano ya que no hubo estudios independientes. Pero la antigüedad del papel no asegura la antigüedad del documento: aún en nuestros días es posible encontrar hojas antiguas en blanco, que son en mayor parte hojas sueltas que habían servido de sobre, por lo cual alguna marca de sello ha de notarse todavía en el centro y en una extremidad de la hoja, por ser el sobre desdoblado (Adorno 1998: 375, Estenssoro 1997: 567). Tal es el caso de unas hojas del manuscrito napolitano, donde transparenta un sello y que "tal como está colocado no

³¹ Estenssoro (1997: 573) da un ejemplo de un pasaje en quechua del manuscrito: para que los que conocen la lengua y los lingüistas se den cuenta: 'Ruru curipac Ynti Quilla Coyllircuna Pachacamac rimacunaman chucumanta Viracochapac allapacamasca Runaruryan unumanta Viracochapa Yancaripi cancuna chacuenacunaca Pachacamacripa Illatecceripa Apo Manco Capac hiacollaripi pupucunacanqui apuychimanca manaricana caylla llapi Viracocha yanusca quipac causcarina'. [...] la gramática que incluye el texto no presenta la lengua de la manera que era habitual en la época: los verbos por ejemplo no están presentados en primera persona (sufijo *ni*) sino en infinitivo (sufijo *na*) como sólo se hace modernamente.

puede ser un sello que busca autentificar el documento, puesto que se ve claramente que la escritura es posterior y que se ha escrito sobre la marca misma del sello" (Estenssoro 1997:568).

Además, el manuscrito tendría como propósito también desprestigiar a Guaman Poma, quitándole el derecho de ser autor y dibujante, transformándolo en este "tonto útil" que correspondía con el candidato perfecto que necesitaban los jesuitas, pero atribuyéndole insólitamente las mismas características con las cuales se califican a los españoles en la *Nueva corónica*: soberbia, vanagloria y autoatribución de títulos de nobleza. También el manuscrito desprestigia al Inca Garcilaso de la Vega, acusándolo de haber plagiado y distorsionado a Blas Valera en su obra, los *Comentarios Reales* de 1609. Es decir, que el documento de Nápoles desprestigia abiertamente a dos de los cronistas de envergadura que están a favor de los indios, ya que "después de haber quitado al Inca Garcilaso su dignidad y honradez como autor, el que escribió el Miccinelli niega a Guaman Poma el hecho mismo de serlo" (Adorno 1998: 386).

Los investigadores italianos no se refieren únicamente al manuscrito de Nápoles, sino que dicen haber encontrado también una huella de autoría de Valera en la misma *Nueva corónica*. Habría, en el título del dibujo de la página 1189 de la *Nueva corónica* donde figura un dibujo del escudo de Castilla y León, una firma de Blas Valera escondida en las letras de "Corona Real". Habría que leer "Vareal" que sería la firma de "Valera". Estenssoro, con una punta de ironía, subraya la exageración de este último comentario invitando a verificar si el juego de letras de "Valera" y "[Coron]vareal" no se repetiría también entre las letras del nombre de la dueña y transcritora del

manuscrito -Clara Miccinelli- y las del nombre de la investigadora principal
Laura Laurencich-Minelli (Estenssoro 1997: 577).

Conclusión

Uno de los choques de más impacto en los primeros contactos entre españoles y autóctonos fue sin duda el no poder comunicarse sino con gestos, por no conocer, por ambas partes, la lengua del otro. Pasado el frenesí del afán mercantil, la necesidad de aprender los idiomas principales de los indios fue por preocupación evangelizadora, de allí que el primer libro impreso en el Perú, publicado en 1584, fue la *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los Indios*, del Tercer Concilio Limense. Esta publicación nació de la urgencia para los españoles de contar con un manual único de evangelización, accesible para el mayor número de indígenas por convertir. De este modo, la obra fue escrita en las dos lenguas indígenas de mayor circulación, quechua y aimara, además del español. Hasta se habría querido incluir una cuarta lengua, el mochica, hablada en la costa norteña del Perú, pero finalmente esta labor no se realizó (Rivarola 1995: 144).

Para la redacción en lenguas autóctonas de la *Doctrina christiana*, se tuvo que recurrir a religiosos bilingües. Entre ellos figura, como traductor al aimara del material del catecismo, Blas Valera (Albó 1998: 326-327), lo que supone que necesariamente debía tener un buen manejo de la lengua, calificada de "la más dificultosa de las lenguas que en este reino hablan los indios" (fray Alonso Díaz, revisor del texto quechua del Concilio, Cit. en Albó 1998: 327). Es decir entonces que Blas Valera dominaba el aimara, y no habría, en principio, impedimento alguno, en cuanto al manejo de este idioma, a que fuera Valera el autor de la *Nueva corónica*.

Valera aprendió efectivamente el aimara, pero no en su lugar de nacimiento, Chachapoyas, por la buena razón de que en esta región norteña del Perú no se hablaba aimara sino quechua³². Para aprender la lengua tuvo que viajar a Juli y Potosí, donde se usaba la variante lupaca, que era la variedad de aimara de más amplia difusión en la época incaica y la que se hablaba en todo el Collasuyu, actual Bolivia (Albó 1998: 327-328). Esta variedad se encuentra en la obra del Tercer Concilio Limense, y en otras obras evangelizadoras como la de Jerónimo de Oré. Motivados por fines religiosos, a los que tenían que aprender el idioma, por más complejo que fuera, les convenía mejor elegir la variante con la que iban a poder comunicarse con el mayor número de indios; lo que resulta lógico: ¿para qué darse la pena de aprender una variante poco común, de uso restringido geográfica o prestigiosamente, cuando la meta era evangelizar a la población indígena?

En cambio, vale recordar que, aunque no se haya llegado a un consenso sobre la exactitud de la variedad de aimara que se encuentra en la *Nueva crónica*, o en el nombre que habría que darle, en lo que sí se concuerda, como hemos visto, es que este aimara es una variante regional, presente en las cercanías del Cuzco y particularmente en Huamanga, independientemente de quién fuera el autor de la crónica. Esta variedad, llamada aimara cuzqueño (Cerrón-Palomino 1999), aimara ayacuchano (Ferrell 1996), o también aimara lucaneño (Albó y Layme 2001), se diferencia del lupaca por ser menos reconocida o hasta desprestigiada, de difusión más local, y por asemejarse al quechua. El aimara que hablaba Guaman Poma, no el autor sino la persona, que fue probablemente una de sus lenguas

³² Para ver en un mapa dónde se sitúa Chachapoyas en Perú, véase el apéndice III.

maternas, no puede no corresponder con la lengua de su lugar de procedencia.

Se evidencia de este modo que el autor de la *Nueva crónica* es el que dominaba la variante recién descubierta que se hablaba alrededor del Cuzco, es decir, Guaman Poma; al menos que, como lo sugiere Albó con una pizca de ironía, haya sido Blas Valera quien actuó de escribano de Guaman Poma (1998: 326). Si el jesuita hubiera escrito la crónica, se hubiera debido encontrar su tipo de aimara en la obra, el lupaca, al igual que en la traducción que el religioso hiciera de la *Doctrina christiana*, y no otro.

Curiosa resulta también la procedencia chachapoyana de Blas Valera, en relación con el pleito judicial que Guaman Poma llevó a cabo contra ellos. Según el *Expediente Prado Tello* y unas referencias en la *Nueva crónica*, los chachapoyas fueron quienes se apropiaron de las tierras de la familia de Guaman Poma, condenándolo al exilio (destierro de Huamanga por dos años) y la humillación pública (recibir doscientos azotes), como detallamos en el primer capítulo. Hasta se ha llegado a la conclusión de que el pleito habría sido un montaje de los mismos chachapoyanos con el objetivo de "desacreditar y eliminar al más preparado y pertinaz representante del clan Guaman" (Curatola 2003: 254).

Los chachapoyas de Huamanga eran *mitmaqkuna*, es decir, en términos modernos, *inmigrantes*, llevados a otras regiones en el marco de la política de conquista de los incas. Los chachapoyas, grupo étnico -y posiblemente lingüístico- originario de las montañas orientales y las selvas amazónicas occidentales del norte del actual Perú, al ser conquistados por los incas, recién bajo el reino de Huayna Capac, fueron desplazados a las

cercanías de Quito, donde se encontraban todavía a la llegada de los españoles. El dominio de los incas sobre los chachapoyas fue de corto plazo, pues ni bien llegaron los españoles se dieron la vuelta para aliarse a ellos en sus luchas de conquistas (Adorno 2000: 188). Después de unas victorias logradas gracias a su colaboración, los conquistadores europeos les dieron, a guisa de recompensa, el permiso de instalarse en unas tierras en la región de Huamanga y la exención del pago de tributo (Adorno 1999a: 12). Así se explica la procedencia norteña pero chachapoyana de Blas Valera, formando parte del mismo grupo étnico que los chachapoyas con quienes se había enfrentado Guaman Poma. Además, Valera nunca vivió ni conoció de cerca el mundo lucaneño, huamanguino o huanuqueño propio y muy bien conocido por Guaman Poma, mientras que en la *Nueva corónica* las referencias remiten constantemente a estas regiones de los Andes centrales (Albó 1998: 328).

La animadversión de Guaman Poma hacia los chachapoyas, resultado de la confrontación jurídica, se traduce por un desprecio y un odio hacia ellos que deja huellas en la *Nueva corónica*. No sorprenden entonces las numerosas alusiones despectivas sobre los chachapoyas que allí se encuentran: se los acusa de practicar idolatría y de hacer sacrificios (Adorno 1999a: 4), se los califica de "indios rrebeldes y ladrones, ynbosteros" (Guaman poma [1615] 1980: 347), de andar "rrobando y salteando y perdidos" (*Ibid.* 397), y se les reprocha de contribuir a la proliferación de la población mestiza (Adorno 1999a: 4-5), mientras que Valera era él mismo mestizo. El fracaso de las peticiones para obtener justicia fue iniciador de un sentimiento de decepción y frustración hacia el sistema colonial, lo cual fue el motivo principal que llevó a Guaman Poma a emprender la redacción de la crónica (Curatola 2003: 254, Adorno 1999a: 2, Albó 1998: 329). Habría que

buscar mucho tiempo para encontrar sentido alguno a esto, suponiendo que el autor fuera Blas Valera. Sería por lo menos excesivo que el jesuita chachapoyano condenara tanto a los suyos sólo para camuflar su identidad de autor de la *Nueva corónica*.

Más aún, el *Expediente Prado Tello*, documento oficial, legal, que reúne varios reclamos de propiedad de tierras, entre los cuales figuran peticiones y dibujos de Guaman Poma (Curatola 2003: 252), lleva características de redacción similares a la *Nueva corónica*: la gramática y el léxico son idénticos, se encuentra el mismo tipo de quechuisms y errores cometidos en español, e incluso frases enteras se repiten, como el "y no ay remedio" presente en ambos textos, lo que comprueba una vez más que es la misma persona, Guaman Poma, que escribió los dos (Adorno 1999a: 2-3, Albó 1998: 328).

Más que comparar el manuscrito de Nápoles con la *Nueva corónica* para buscar en los textos pruebas de la improbabilidad del cambio de autoría, hay que ver las consecuencias que la controversia tiene en la recepción, considerando el lugar privilegiado que logró ocupar la figura del indio Guaman Poma como emblema ideológico de la cultura peruana. No quedaría sin interés tampoco intentar un acercamiento al por qué el debate apareció en ese momento con sus consecuencias correspondientes, ya que la controversia sucede justo cuando se presentan cuestiones y preocupaciones con trasfondo político e ideológico, como es el caso, por ejemplo, del papel que desempeñaron los curacas y los nobles indígenas (Bustamente García 1997: 564).

La recepción del manuscrito de Nápoles se hizo, al igual que el de la *Nueva corónica*, en dos tiempos, pero invertidos. Mientras la crónica peruana

fue primero rechazada y luego elogiada, el manuscrito italiano gozó de una acogida internacional favorable, antes de ser puesto en duda. La espontánea aceptación del documento se debe a diferentes factores, entre ellos los medios masivos de comunicación (el periódico e Internet), que favorecen una amplia y rápida divulgación, y el constante entusiasmo por ver aparecer nuevas fuentes para el estudio del pasado colonial.

Para ello, las investigadoras italianas organizaron la salida de la noticia para provocar el impacto deseado. Lanzaron sus propósitos enfocándose en la existencia de un *kipu* literario que se leería fonéticamente, pintado por Blas Valera en el manuscrito, lo cual convierte al jesuita en verdadero *kipukamayoc*. El anuncio del descubrimiento de un antiguo sistema de escritura, iniciado con el libro escrito por la poseedora del manuscrito³³, que sirvió de nexo entre ella y la divulgadora de la noticia, tenía que ser el "plato fuerte" del documento (Adorno 2000: 180-181).

Pero resultó que lo más llamativo para el público general no fue el asunto de los *kipu*, tema de estudio de un reducido grupo de especialistas, sino el de la autoría³⁴. La figura de Guaman Poma, convertida en emblema de la cultura colonial, tiene un papel que cumplir en la sociedad peruana actual, rol definido por la sociedad misma, que responde a la necesidad de contar con

³³ Titulado *Quipu. Il nodo parlante dei misteriosi Inca*, publicado en 1989.

³⁴ Al aparecer la noticia del manuscrito de Nápoles en Perú, los titulares de periódicos anunciaban casi exclusivamente la puesta en duda de la autoría de Guaman Poma, a pesar de las abundantes y espectaculares aseveraciones contenidas en dicho documento. Veamos algunos títulos: "¿El gran destape? Serias dudas amenazan autoría de la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala" (*Somos*, suplemento de *El Comercio*, 15 de junio de 1996); "Guaman Poma sólo fue 'hombre biombo'" (*El Comercio*, 29 de junio de 1996); "Huaman Poma y Blas Valera: La falsificación de una obra y la vida oculta de un cronista" (*Expreso*, 2 de julio de 1996); "Manuscrito sobre autoría de *Nueva crónica*: Posibilidades de una investigación seria" (*El Comercio*, 5 de julio de 1996); "¿Quién es Guaman Poma?" (*El Sol*, 8 de julio de 1996); "La dama del manuscrito: Italiana Laura Laurencich atiza la polémica: Guamán Poma podría no haber escrito la *Nueva Crónica*" (*Somos*, de *El Comercio*, 3 de agosto de 1996) (Adorno 2000: 187-188).

un símbolo para fijar atributos culturales y sociales. Es lo que Adorno (2000: 182) denomina el "concepto de icono cultural": figuras míticas que llevan consigo una carga ideológica y afectiva que hasta influyen las interpretaciones de sus escritos.

Con la llegada del manuscrito de Nápoles en el momento de gracia de la figura de Guaman Poma, no sólo se quiso "borrar a Guaman Poma como emblema máximo y canónico de la cultura colonial del Perú" (Adorno 2000: 184) y poner en su lugar de honor al mestizo chachapoyano, sino que se reduce esta imagen envidiable de Guaman Poma a la de un indio pobre, oportunista, vanidoso y despreciable (*Ibid.* 185). Al proponer a Valera como nueva figura emblemática, es un abánico de valores que se redefine, partiendo de datos ideológicos diferentes: por un lado el autóctono valiente, de origen incaico noble, que por haber sido engañado emprendió la difícil misión de defender a los suyos, por lo cual terminó en la miseria; por otro lado un chachapoyano cuyas motivaciones eran religiosas, y que por ser mestizo respondía a los valores vehiculados por la corriente hispanista de principios del siglo xx. Con el *icono cultural* Blas Valera como autor de la *Nueva corónica*, el mensaje mismo de la obra se ve alterado, puesto que no sólo resulta ser anti-hispanista, sino incluso anti-indigenista por rebajar al indio Guaman Poma al estado de simple escribano de un mestizo.

Sin embargo, si algo le podemos agradecer a esta polémica, es de haber permitido una nueva efervescencia de estudios sobre Guaman Poma, de los cuales nació un entusiasmo por las investigaciones lingüísticas de la *Nueva corónica*.

Apéndices

APÉNDICE I : ESQUEMA DE LAS DIFERENTES TRADUCCIONES DE LOS TEXTOS AIMARAS DE LA *NUEVA CORÓNICA*.

En los siguientes cuadros, para una mejor comparación y muestra de las diferencias y la evolución de las traducciones del aimara de Guaman Poma, presentamos los distintos resultados de las traducciones libres (cuando se ofrecen, sino hemos puesto las traducciones literales) que hicieron los estudiosos mencionados en el presente trabajo: Posnanski, cuando disponible, (de la edición de Pease de 1980), Huanca (de la edición Historia 16 de 1987), Albó y Layme (1993), Ferrell (1996), y la segunda de Albó y Layme (2001). Hemos incluido, también, en la primera parte del cuadro, el original aimara de Guaman Poma. No hemos respetado las propuestas de separación de líneas, por razones de espacio.

1. Pani Pani

<p>Guaman Poma : <i>"Panipani chunaychuna humaca humaca moczatipi equecista. ¿Moczati umacitaman? Uca uechiri taycaman uca haucha auquimin. Humaca pani asqui chuymamanca caualluch an mulach an cillatatan zazanacata naunochamca na alochamca. ¿Uaccha canqui suin cauracha? Zacanacucinpi zaranacac. Huma cachuna tantacamaca equecista. Nacapani poquechanpi hacascac. Huma cachuna persara chanca yquiscat. ¿Pascotacha yquista? Yucochapca hunpachi payatca parachamca haticista yucuchapan chunaychuna chuymama pinacacinta. Chicachachuna achamitama hani cutirihama canquiscinca hani usca puti luritamti ucay uruspi hacharpayasman soncochay."</i> (f. 317 [319], pp. 316-317).</p>
<p>Posnanski : "Los dos siempre juntos por los lugares más fríos; para mí, tú, solamente tú, rebosante de ternura. Me tienes absorbido y cuán dulce es esta bebida. Tu madre nos ha separado por ese tu padre perverso. Ven sola tú, te recibiré en mi dichoso corazón. Luego ensillaré un caballo o una mula, y así andaremos de día y noche, cual dos huérfanos errantes, alimentándonos de hierbas y raíces, como las llamas con las que tú solías andar. El que quiera robarme tu canto, morirá en mis manos, y quedará dormido para siempre como un hilo reventado. Te suplico me escuches en esta noche fría... ven de una vez a mi corazón, donde te llevaré para siempre. Pero, si me dices no, llorará mi corazón..." (p. 228)</p>
<p>Huanca : "De dos en dos, de corazón a corazón, tú eres dulce. Esa tu borrachera, ¿es dulce? Esa tu madre que te dio a luz, ese pesado de tu padre. Tú entre dos, tu corazón generoso andas preocupada si el caballo o la mula está sin silla... Aro seco y huérfano, tal vez la llama, después de caminar caminaré. En ti mujer, hasta usado me haces casar, pero nosotros viviremos alimentándonos con <i>p'oqecha</i>. De ti mujer, dormirás en lana frazada, o ¿desde la pascua te</p>

duermes? Tendremos hijos [...] de dos, por tener hijos de corazón a corazón te lamentas. Tu llanto no, tu deseo de volver se seca. ¿Ese día te ha pervertido? Llorarás sin descansar [en que es mi corazoncito]." (p. 317).

Albó y Layme (1993) :

"¡Ay, la enamoradiza muchacha, muchacha tú, tú, ¡qué dulce duermes! ¡Qué dulce tu embriaguez! A la vista de esa coja de tu madre, de ese pesadote de tu padre. Tú, la enamoradiza, lo sabes bien en tu corazón. Como caballo, como mula, siempre ensillada, andariega por doquier sin conocerle siquiera el rostro sin mirar con quien te acuestas. Te has quedado huérfana -llamita-. Ahí va, la huérfana, la llamita borracha. Hoy te detienes por acá. Mañana corretearás por allá. Tú, muchacha. Tú, la hembra, siempre durmiendo bien acompañada. Yo en cambio -enamoradiza- sigo viviendo sin destete. Tú, muchacha Tú la hembra, el hilo de frazada, siempre en la cama. ¿Sigue la gran fiesta? No hay sabor en el corazón. Los dos siempre juntos jugando, arañándose sin verse siquiera la frente. Corazoncito juntos ¡Ese su corazoncito! -muchacha, muchacha- Sí, tu corazón se abrasa. Pero, ¿no llega ya -muchacha- el tiempo de llorar? El se hace huidizo. No se sabe dónde está. O tal vez ¿llegarán las penas? En ese giro del tiempo te tocará llorar y llorar, corazoncito." (pp. 21-23)

Ferrell :

"Hermana, hermana, bellísima flor de cactus tú, tú dulcemente has florecido cuando brandabas conmigo. Esa tu punzante madre ese tu cruel padre, pero tú, hermana, con tu buen corazón... En caballo no más, en mula no más, ensillada paseas (mientras) yo, tu único (amante), yo, tu hermano, siendo pobre en llama no más paseo. Por tanto pasear tú, flor de cactus, andrajosísima floreciste. Yo, hermana, con migajas no más viviré, tú, flor de cactus, (ahora) con frazada no más duermes libre y suelta duermes a su hijo no más besas y besas tu frente rascas y la de su hijo ite sacaré el corazón!, ¡cuéntame sólo la verdad! Parece que no viene y eso tampoco te entristecerá, ¡que ese día rompas en llanto, corazoncito!" (pp.)

Albó y Layme (2001) :

"Hermana, los dos juntos *chuña chuña*, tú y tú, ¿es cierto que dormís dulcemente? ¿Es dulce ese convidarse entre vosotros, [tú] con esa tu madre vieja y coja [y tú] con ese tu padre ajado y de mal talante? Tú, hermana, los dos, con todo entusiasmo andáis de un lado para otro ensillados en el caballo, en la mula. Mientras yo, el único realmente tuyo, yo, tu hermanito, sigo huérfano y pobre; mientras yo llevo de la mano y sin rumbo a la llamita, tú, vosotros, andáis ensillados de un lado para otro. Tú, [los dos], *chuña*, dormís bien juntos. Yo, en cambio, hermana, viviré de puras migajas. Tú, [los dos], *chuña*, estás durmiendo con buena frazada, andáis dormidos desde la gran fiesta. Besas que besas tu corazoncito, os rasguñáis las frentes... ¡Su corazoncito! *Chuña chuña*, Vas a atormentar tu corazón. Dime la verdad, *chuña*: Estando yo a punto de abandonarte, ¿ni siquiera eso te causa aflicción? ¡Que siquiera ese día rompas en llanto, corazoncito!" (pp. 26-27).

2. Huisca mallcu

Guaman Poma :

"*Huisca mallco capaca colla huisca hila colla sana capaca sana yncapachat tiapachat mallco sana capaca colla sana hila uiri quirquiscantan mallco aca marcasan pachasan tiusa hunpachitan nuestra señora taycasan hunpachiucin huisca malco pacha cutipan han illaquimti aca marcasan ychauro quirquiscatan collaypampa sanchalli.*" (f. 325[326], p. 328).

Huanca :

"[?] rey, sagrado Qolla, [?] hermano Qolla, decía sagrado decía desde el Inca, desde el lado rey decía sagrado Qolla decía hermano [?] rey [?] cantamos y bailamos, rey, este nuestro pueblo, en nuestro espacio, dios [?] muestra señora, de nuestra madre [?][?] rey, espacio, cuando viene no tengas pena. Este nuestro pueblo hoy día cantamos, meseta del Qolla [?]." (p. 328).

Albó y Layme (1993) :

"Ven, Rey, Señor colla, ven en nuestro principal /mundo/ colla, En nuestro señorío /permanece/ Desde el tiempo del Inka, desde la penumbra de los tiempos en nuestro reino, en nuestro señorío colla. Los que somos autoridad, los que somos gobernantes bailamos pisando fuerte, Oh Rey, en este nuestro pueblo, en nuestra tierra. Junto a Dios, junto a Nuestra Madre «Nuestra Señora» ven, Ray. Que ocurra el *Pacha kuti*. No tengas pena en este nuestro pueblo. Hoy día bailamos con pisada fuerte. Tiemble el suelo colla." (p.29).

Ferrell :

"Gobernador rico en lana, poderoso colla, potentado rico en lana, collas todos, poderosos todos [que son] del tiempo de los incas, [que son] de los confines, gobernadores todos, poderosos collas todos, que son potentados, que son gobernadores bailemos, gobernador en este nuestro pueblo, [en esta] nuestra tierra, a dios adoramos a nuestra señora, madre nuestra, adoramos ¡Gobernador rico en lana, venturoso del mundo, no te apenes! ¡En este nuestro pueblos, hoy día, bailemos, parlera de Collaypampa!" (p. 450).

Albó y Layme (2001) :

"El rey nos llama. / Ven, rey. colla rico (poderoso) / Señor colla. El principal nos llama / Ven, el principal. Estirpe colla, estirpe de señores, desde el tiempo de los incas, desde los confines, estirpe de reyes, estirpe de señores collas, el/los principal/es el rey / los reyes, sigamos bailando / bailemos, rey en este nuestro pueblo, en nuestra tierra. A dios adoremos (veneremos) [en] Nuestra Señora, en nuestra madre, al venerarlo. El rey nos llama. / Ven, rey ¡que ocurra el Pacha Kuti! / si llega (el Pacha Kuti) N/no te aflijas. En este nuestro pueblo hoy día estamos bailando con pisada fuerte, tiembla Collaypampa (o la llanura colla)." (pp. 30-31).

3. Saynata

Guaman Poma :

"«*Aya mila saynata saynata.*» Responde el hombre: «A, a, o, a, a, o.» Dize la muger: «*Cayquiropimanata saynata conarupi manata saynata, a, a, o, a, a, o, minarotipi manata saynata tocillo cocharotipimanata saynata.*» Responde el hombre: «*Ocaropimanha acaropimanha, halla, halla, ana, ana.*» (p. 328).

Huanca :

...

Albó y Layme (1993) :

"¡Eh, mujer lanuda! Máscara espantajo ¿Adónde irás? Mascarita ¿A qué irás? Mascarita ¿A la mina? Mascarita ¿Al lago Tuxllu? Mascarita. Una vez allá Una vez acá ¡Qué alegría! ¡Qué pena!" (p. 32)

Ferrell :

iea, muchacha! Sainata [canto baile festivo], sainata, aaw, aaw, ¿a dónde irás, sainata? ¿a qué irás, sainata? A la mina irás, sainata a la laguna entrampada. sainata. iré allá iré acá iea!, iea!, iay!, iay!" (pp. 450-451)

Albó y Layme (2001) :

"Ea, muchacha, máscara espantajo ¿A dónde irás, mascarita? ¿A qué irás, mascarita? ¿Cierto que irás a la mina, mascarita? ¿Cierto que irás al Lago Tuqllu [de la trampa], mascarita? Ahí pues iré, a esto pues iré. ¡Qué alegría! ¡Qué pena!" (p. 27)

4. Malco Castilla Pari

Guaman Poma :

"*Malco Castilla Pari quirquicitan chunanaca uamillanaca quirquim moczamacza quirquicina. Aca fiesta Diosa pachapan quirquis cunapi hacaucincama. Niatipi quirquici, hiuirinacahamcacamca cochocim*" (f. 327 [329], p. 330).

Huanca :

"Familiares con sentimientos de canto y alegría canten, canta todo lo dulce, después de cantar en el espacio de Dios, hay que cantar y alegrar(se) mientras se viva, canten como entre los mortales los cánticos religiosos." (p. 330).

Albó y Layme (1993) :

"El rey Castilla Pari ha estado bailando (con zapateo) muchachas, mujercitas bailen pisando fuerte. Siga el baile dulce, dulcemente en este mismo Dios-Fiesta. Siga el baile, claro está mientras siga la vida. Casi vence, bailan con gusto Oh mortales rápido, bien rápido canten el himno con gusto." (pp. 34-35)

Ferrell :

"¡Gobernador Castilla Pari, bailemos!, iflores de cactus, muchachas bailen! ¡a bailar muy

dulcemente en esta fiesta del tiempo de dios!, ia seguir bailando mientras vivamos! ¡Ya, bailen, que la vida es una! ¡Ustedes, canosos, canten!" (p. 451).

Albó y Layme (2001) :

"Rey Castilla Pari, bailemos. Chuñas, muchachas, bailen [vdes.] Dulcemente hay que bailar en este (su) tiempo del dios Fiesta hay que seguir bailando mientras vivamos. ¿Cierto que ya / Ya vence[n], baila[n] / baila[n], los mortales? / Mortales, rápido no más, rápido bailen!" (pp. 35-37)

5. Moyoristi

Guaman Poma :

"«*Moyoristi tomani mama tumiriste aruini mama.*» Todos cantan a este tono; luego dize el hombre : «*Chuna*»: responde la muger: «*Oy, uayta, oy, canto, oy.*»" (f. 327 [329], p. 330).

Huanca :

"El que gira peregrinará, señora, el que peregrinará, señora." (p. 330).

Albó y Layme (1993) :

"El que va girando dará vueltas a la plaza, señora el que va girando por la plaza tendrá la palabra, señora. Muchacha ¡Huy! Penacho ¡Huy! Todo está completo ¡Huy! Flor de kantuta" (p. 36).

Ferrell :

"el que da vueltas acechará, madre, el que acecha difamará, madre. Flor de cactus ihuy, adornado con flores! ihuy, flor floreciente! ihuy, flor de cantuta!, iuy!" (p.451).

Albó y Layme (2001) :

"Y el que va girando dará la vuelta a la paza (sic), señora Y el que de la vuelta a la plaza será famoso, señora. *Chuña* ¡Huy, penacho! ¡Huy, todo completo! ¡Huy, flor de cantuta!" (p. 38).

APÉNDICE II : TEXTOS AIMARAS DE LA NUEVA CORÓNICA EN VERSIÓN FACSIMIL DIGITAL

Pani Pani

319
7

AYIMINETICASINIA
QINDOINAYNA

caas yung y otros de mas se no es de terca no y de las yis- llamado
 hacau. yuanta pingollo. quon quena en la lengua. general. quichina. ayra
 ea dize au. [hachay hachay. acay raqui cho. coya. ra pa. uan chie. ti yoy
 ra qui cho. musta. raqui xi uan chie. cic llallay. chin chet ama. capti qui
 cho. uma llay pi. son co ruo llay pi. apay cachay qui man. unoy xir po. lu
 llam canqui. yauy xir po. pallio m can qui. may tat. zallay uan. cay
 nay co ni cho. chay. pallio. mamay qui m. uanoy pa. [que mic m chie ca
 chay auca. yayay qui m. uac chae min chie ca. y chapas. coya. capae apo dies
 nip tinca. uaquita. tin uson. diostac. tin qui uason. chay asic nauiquim
 yuyaris pa. utinipuni. chay puellac nauiquita yuya xis pa. on coy mancha
 yani. chicalla yuca. chicalla cino. uacay. nie llauay tas. suac coya cho han
 qui. yucuy tam yacta. uacasp. can tut patapi. zapiti. [cop. xiyay. cic llay

en la lengua aymara llamado uanca:

dize au. [pani pani. chunay chuna. humaca. humaca. mot. zati pi
 equeesta. moc zati. u m aci tam an. uca uec chi ri ta pa man. u cae han
 cha au qui min. humaca pani. as qui chuy ma man ca. cauallucha
 mula chan. cilla tatan. zara naca ta. na uno cham ca. na ala cham
 ca. uac cha canqui usin. cauea cha. zaca na cau cin pi. zara nacet.
 humaca chuna. tantacama ca. equeesta. naca pani. po que cha
 pi. hacas cac. humaca chuna. per sora chanca. y quis cat. pas co
 tacha y quis ta. yuco chapca. humpachi payat ca. pora cham ca
 haticis ta yucu chapan. chunay chuna. chuy ma mapi nacain
 ta. chiacacha chuna. acha mi tama. hani cu tiri hama canqui u
 ca. hani uesa piti lu ei tam ti. li cog u rus pi hachay payas ma so chuy

cachiua dize aci uanca sauayllapa

ni. [chanca misaylla pani. aya misaylla pani. may tachi.
 cayta sauacurisac. cutama. [li llac ta. may tachi. cayta. mi
 sacurisac. ci qui sapacta. ayamisaylla pani. chanca misaylla
 pani. may tachi cayta. sauacurisac. payacama ca. may ta
 chi cayta puda. [u risac tira chupacta. chanca sauaylla. sau
 acurimay. zaca uin chay. quip. misacurimay. piti chum pi
 quip. [ui cayro uicayro. apayro apayro. [suy cor pi xi salfall.
 uay cor pi nisalfall. [chi lloy qui po cop tin. payalla pas samon cam
 chi uillo y qui pucoptin. [hie cho llapas. samon can chi uillo lloy chi uillo
 uacuriza

323
25

FIESTA DE LOS FIESTA DE LOS

collasuyos des del cuzco cantan y dansan dize el cu
 raca prencipal. quirquiscatan mallco - quirquim
 capa comi des de cauina. quispi llactaspoma can
 chi. cana. pacaxi. charca choqui ui to. chuqui
 yapo - y to do hatun colla. urocolla - comien
 sa tocan el tambor y canta las señoras y donze
 llas dize ai - hauisca mallco - capaca colla - hauis
 ca hila. colla sana. capacasana - yncapachat. ti
 apachat. mallcosa na. capaca collasana. hila
 uiri. mallcouiri. quirquiscatan mallco - aca
 marcasan. pachasan. tiusa hunpachi tan. nra
 s. taycasan hunpachi ucin - hauisca mallco pa
 cha cutipan hanilla quimti acamarcasan ycha
 uro. quirquiscatan. collaypampasanchalli -
 destamaneira proci que todo el cantar y fiesta
 de todo colla cada uno su natural cantar cada ay
 llo hasta los yns de chiriuana tueman. y para
 way - cada uno tiene sus vocablos y enellas can
 tan y dansan y baylan q las mosas donzellas
 dizen sus arauis q ellos les llama. uanca y de
 los mosos quena que na de esta manera dize
 sus dansas y fiestas cada prencipal y cada
 yn pobre ento dalas prouincias del colla
 uensus fiestas grandes ochi cashastapotoci -
 aya milla

329

327

FIESTA DE ATTAI Dios de los

con sesuyos, ses, selusco, yamaudras, pomatan, bos, cuzco, con de gullaua, con de ariquipa, haze fiesta y dansan-los saynatas. yo tres cantares y micas, dize ai- [ayamilla saynata saynata, respon del hombre- aao- aao- dize la muger- canqui ro pimanata saynata- con rupi manata saynata aao- aao- mi naroti pimanata saynata. toello cocharoti pimanata saynata. respon de el hombre- ocaro pimanha acaropi manha- halla- halla- ana ana- a cabado esto se le da una reisa al hombre ya ciuan cantando y cada ay llo tienen sus cantares y fiestas señalado. y hay lles. y los mosos sus uanes y los mosos qna qna: En todo con sesuyo

de manera los quatro partes tienen sus vocablos y taquies y los qui chiuas aymarays y uallas, soras y algunos con ses tienen un vocablo ya en los colly dize ai- malco castilla pari quinquici tan chunana uamillanaca. quinquim moza moza quinquicina aca fiesta diosa pachha pan. quinquis canapi- hacauin cama ni atipi quinquici hi uirina ca ham lacamea cochoim- [el hay lli aymarana dize ai- Inoyoristi tomani mama. tumi ris te aruini mama to dos canta a este to no luego dize el hombre chuna respon de la muger- oy- uayta- oy- chueho- oy can to- oy- [y los parinaochoas aymarays qui chiuas aor ta ynga mayo- changas angarays soras lucanas andamarca tanqui uas chocho los xansea yanyo chin chayochoa tarma chacilla atapillo guano uay llas

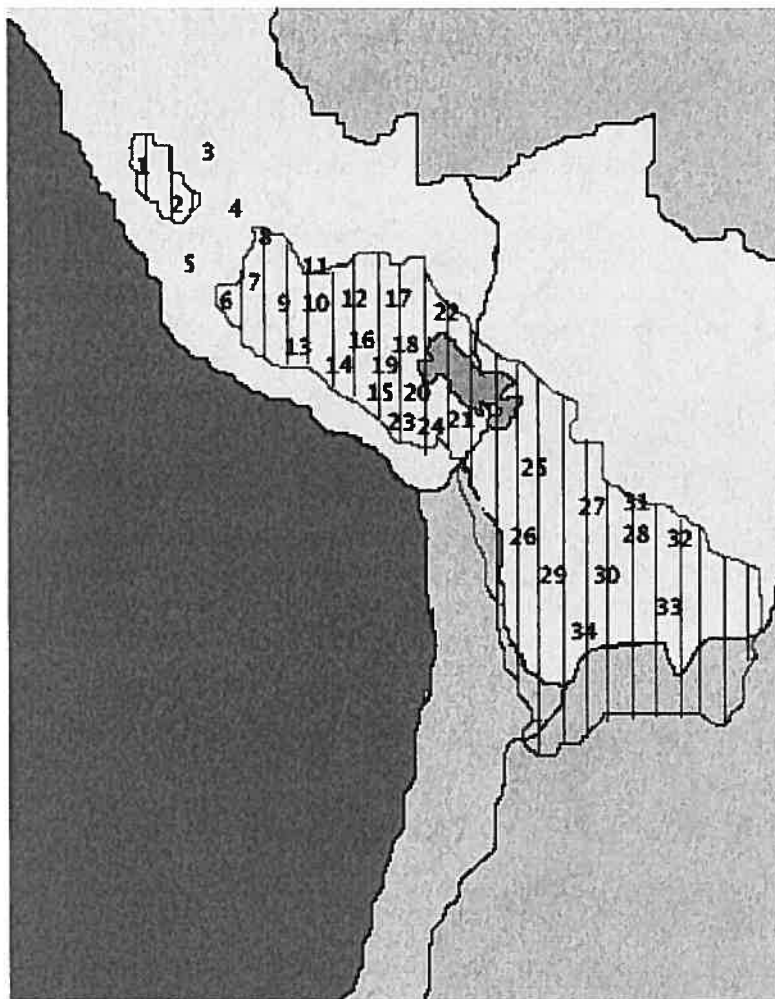
APÉNDICE III : MAPA DE TOPÓNIMOS AIMARAS DEL PERÚ

Este mapa, elaborado por Middendorf, muestra la expansión del idioma aimara a través de los topónimos, los cuales muestran que la lengua aimara llegaba hasta el norte peruano, con los importantes topónimos de Cajamarca y Chachapoyas. Sacado del sitio web "Aymara Uta", con la dirección: aymara.org/mapa/aymar_norte.gif.



APÉNDICE IV : MAPA DE LA DISTRIBUCIÓN DEL AIMARA EN EL SIGLO XVI

Muestra la distribución de los hablantes de idiomas de la familia aru (Aimara, Jaqaru, Kawki). Según este mapa, la familia lingüística cubría casi todos los andes al sur de Lima hasta el norte de los actuales territorios argentino y chileno. Mapa sacado de "Lingüística Aimara" de Rodolfo Cerron-Palomino, CBC Cusco 2000, en aymara.org/mapa/nayra.php .



- | | | | |
|-------------------|--------------------------|----------------------|-------------------------------|
| 1. Canta | 10. Aymaraes | 19. Collaguas | 28. Charcas |
| 2. Yauyos | 11. Cotabambas | 20. Collas | 29. Quilacas-Asanaques |
| 3. Huancas | 12. Yanahuaras | 21. Lupacas | 30. Caracaras |
| 4. Angaraes | 13. Parinacochas | 22. Callahuayas | 31. Chuis |
| 5. Chocorbos | 14. Condes | 23. Ubinas | 32. Yamparaes |
| 6. Lucanas | 15. Cabana-Condes | 24. Carumas | 33. Chichas |
| 7. Soras | 16. Chumbivilcas | 25. Pacajes | 34.- Lipes |
| 8. Chancas | 17. Canchis | 26. Carangas | |
| 9. Quichuas | 18. Canas | 27. Soras | |

En negrita : lenguaje de la familia aru (aimara, jaqaru, kawki)

APÉNDICE V : ESQUEMA DE FECHAS

Comparación de los hechos anunciados por el grupo de investigadores italianos con los hechos históricos conocidos.

Según los investigadores peruanistas (ADORNO, ALBÓ, ESTENSSORO, CURATOLA)	Según los investigadores italianos (LARENCICH-MINELLI, MICCINELLI, ANIMATO, GNERRE)
<p>1530-1550 : Nacimiento de GUAMAN POMA.</p> <p>1572 : Muerte del último príncipe Inca TUPAC AMARU, ejecutado por soldados españoles.</p> <p>1590 : MARTÍN DE MURÚA escribe <i>Loyola</i>, localizado por OSSIO, donde hay acuarelas semejantes a los dibujos de GUAMAN POMA.</p> <p>1590 : Expediente legal que revela la historia de los conflictos entre los CHACHAPOYAS y GUAMAN POMA para el reclamo de unas tierras (expediente Prado Tello).</p> <p>1594 : Documentos (externos) que confirman que GUAMAN POMA actuaba como testigo e intérprete en procesos de confirmación de títulos de tierra.</p> <p>1597 : Muerte de BLAS VALERA en Málaga, España.</p> <p>1600 : Proceso criminal contra GUAMAN POMA. Es acusado de presentarse falsamente como cacique y pierde sus tierras contra los CHACHAPOYAS.</p> <p>1609 : El INCA GARCILASO DE LA VEGA escribe sus <i>Comentarios reales</i>, donde cita varias veces a BLAS VALERA como historiador.</p> <p>1615 : GUAMAN POMA termina la redacción de su obra. / Después de esta fecha muere GUAMAN POMA.</p> <p>1631 : OLIVA "histórico" escribió <i>Vida de Varones ilustres de la Compañía de Jesús en el Perú repartida en cuatro libros</i>.</p> <p>1785 : Primer censo de los materiales en la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague, donde ya aparece la <i>Nueva corónica</i>.</p> <p>1788 - 1823 : el director de la Biblioteca Real de Dinamarca intenta la publicación de la obra de GUAMAN POMA.</p> <p>1850 : Encuadernación de la obra en Dinamarca.</p> <p>1908 : Se hizo pública la obra de GUAMAN POMA por</p>	<p>1533 : FRANCISCO DE CHÁVEZ escribe su carta al rey de España para denunciar la actitud de PIZARRO (envenenamiento).</p> <p>1545 : Nacimiento de BLAS VALERA.</p> <p>1597 : Muerte "jurídica" de Blas VALERA.</p> <p>1598 : VALERA regresa a Perú a escondidas.</p> <p>1598-1618 : Estancia en Perú de VALERA, donde escribe <i>Nueva corónica y Buen Gobierno</i>.</p> <p>1610 : CUMIS escribe la 1ª parte del manuscrito (ms) <i>Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum</i> (HR).</p> <p>1618 : VALERA escribe el ms <i>Exsul Immeritus</i> (EI)</p> <p>1618 : VALERA regresa a España.</p> <p>1619 : Muerte "real" de BLAS VALERA.</p> <p>1637-38 : OLIVA escribe otra parte al ms HR en italiano cifrado, más un <i>hipu</i> pintado por VALERA.</p> <p>1737 : El ms es entregado a PEDRO DE ILLANES por MENÉNDEZ DE SOLAR, en Chile.</p> <p>1745 : ILLANES vende el manuscrito a RAIMUNDO DE SANGRO, en Nápoles, Italia, quien lo descifra en gran parte.</p> <p>1927 : Nápoles. AMADEO DE SAVOIA-AOSTA, a quien había llegado el ms (no se sabe ni cuándo ni cómo) lo da a RICCARDO CERA.</p> <p>1951 : Roma. El cuñado de ANTONIO CERA, el jesuita CARLO MICCINELLI, logra interesar en el ms a PAUL RIVET, pero al final el propietario del ms no quiso venderlo.</p> <p>1985 : Nápoles. La sobrina de RICCARDO CERA,</p>

RICHARD A. PIETSCHMANN en la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen.

1936 : Publicación facsímil, en París, del ms de Guaman Poma por PAUL RIVET.

1955 : Publicación del proceso criminal llevado contra GUAMAN POMA (1600).

1991 : Publicación del expediente *Prado Tello*.

2001 : Versión facsímil digital en internet de la *Nueva corónica* por la Biblioteca Real de Dinamarca, con la colaboración de Rolena Adorno.

CLARA MICCINELLI, al poner en orden los documentos de la familia, reencuentra el ms.

1989 : CLARA MICCINELLI publica *Khipu, il nodo parlante dei misteriosi incas*.

1990 : LAURA LAURENCICH-MINELLI se interesa científicamente en el ms, se junta al equipo de investigadores y pasa a ser la principal divulgadora de todo documento relativo al ms.

1996 : Lima. IV Congreso Internacional de Etnohistoria, donde Laura Laurencich-Minelli reveló la existencia del ms con sus novedades acerca de la *Nueva corónica*.

APÉNDICE VI : COMPARACIÓN DE GUAMAN POMA Y BLAS VALERA

Comparación esquemática de las diferencias entre Guaman Poma y Blas Valera (sacado principalmente de: Albó 1998, Ferrell 1996 y Curatola 2003).

	GUAMAN POMA	BLAS VALERA
Lugar y fecha de nacimiento	Chinchaysuyu, provincia de Lucanas (Huamanga) hoy Ayacucho, pueblo de Sondondo. Su linaje procedería de Huanca, Huánuco y Yaru Willka. Nació en 1526, 1534 o 1550, según los investigadores (Navarro Gala 2003, Posnansky (en Porrás Barrenechea 1948), Porrás Barrenechea 1948, Vega 1998, Murra 1987). Ver nota 3 p. 11.	San Juan de la Frontera de Chachapoyas, al norte del Perú, 1545.
Tipo de quechua	Lucana-huamanguino, huanuqueño.	Chachapoyano, cuzqueño y un poco quiteño.
Tipo de aimara	Variante local hablada en las cercanías del Cuzco, de poco prestigio y desaparecida hoy.	Variante lupaqa del Collasuyu, aprendida en Julí y Potosí. Logró hablarlo muy bien, hasta fue traductor. Era la variedad de más amplia difusión y que aprendieron los sacerdotes.
Defensa de la religión	Se refiere a períodos más antiguos que los incas para defender la religión (a los incas los acusaba de idolatría).	Se refiere al pasado de los incas como modelo.
Defensa de los indios	Se refiere mucho a la situación actual de los indios.	Se refiere más al pasado.
Puntos de referencia	Chinchaysuyu : sur del actual Perú. Conoció muy bien la región de Lucanas, de la cual da descripciones precisas, referencias a personas, pueblos, micro-historias, etc.	Centro del Tahuantinsuyu : Cuzco, donde vivió unos años.

Bibliografía

ADELAAR, Willem.

1986 "La relación quechua-arú: Perspectivas para la separación del léxico" en *Revista Andina*, nº2, año 4, pp. 379-426.

ADORNO, Rolena.

1980 "La redacción y enmendación del autógrafo de la «Nueva corónica y buen gobierno»" en Felipe GUAMAN POMA DE AYALA. [1615] 1980. *El primer Nueva corónica i buen gobierno*, edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, análisis del quechua de Jorge L. Urioste. 3 volúmenes, México : Siglo XXI, pp. xxxii-xlvi.

1987 "Waman Puma: el autor y su obra" en Felipe GUAMAN POMA DE AYALA. [1615] 1987. *El primer Nueva corónica i buen gobierno*, edición crítica de John V. MURRA y Rolena ADORNO, análisis del quechua por Jorge L. URIOSTE. 3 volúmenes, Madrid : Historia 16, pp. xvii-xlvi.

1992 *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontífica Universidad Católica del Perú.

1998 "Criterios de comprobación: el manuscrito Miccinelli de Nápoles y las crónicas de la conquista del Perú" en *Anthopologica del departamento de ciencias sociales*, nº 16, año xvi, Lima : Pontífica Universidad Católica del Perú, pp. 369-394.

1999a *Contenidos y contradicciones: la obra de Felipe Guaman Poma y las aseveraciones acerca de Blas Valera*. Yale University, <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/peru/guaman/adorno.htm>

1999b *Novedades en el estudio actual de la cronística peruana: Las Casas, Guaman Poma y el padre Oliva*. 1^{er} Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero. Harvard University, www.fas.harvard.edu/~icop/rolenaadorno.html

2000 "Reescribiendo las crónicas: culturas criollas y poscolonialidad" en José Antonio Mazzotti ed. *Agencias criollas. La ambigüedad 'colonial' en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh : Biblioteca de América.

- ,
2001 *Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura*. Copenhague: Museum Tusculanum Press. También bajo la dirección : <http://www.kb.dk/elib/mss/poma/presentation/pres.htm>
- ALBÓ, Xavier comp.
1988 *Raíces de América : El mundo Aymara*. Madrid: Alianza, UNESCO editorial.
- ,
1998 "La Nueva corónica y buen gobierno: ¿obra de Guaman Poma o de jesuitas?" en *Anthopologica del departamento de ciencias sociales*. Lima: nº 16, año XVI, Lima: Pontífica Universidad Católica del Perú, pp. 307- 348.
- ,
2003 *Pueblos indios en la política*. La Paz: Plural editores.
- ALBÓ, Xavier y Félix LAYME.
1993 "Los textos Aymaras de Waman Puma" en Pierre DUVIOLS. *Religions des Andes et langues indigènes. Équateur - Pérou - Bolivie, avant et après la conquête espagnole*. Actes du colloque III d'études andines. Provence: Université de Provence, pp.13-42.
- ,
[2001] "Más sobre el aymara de Guaman Poma" ms.
- ARGUEDAS, José María.
1998 *Los ríos profundos*. Edición crítica de Ricardo González Vigil, Madrid: Cátedra, letras hispánicas.
- AYALA, José Luis.
2002 *Literatura y Cultura aimara*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- BENVENISTE, Émile.
1974 *Problèmes de linguistique générale, 2*. Paris: Gallimard.
- BORRERO, María José.
1997 "Felipe Guamán Poma de Ayala y su obra *Nueva corónica y buen gobierno*: ¿verdadera o falsa autoría?" en *Especulo, revista informática de estudios literarios*. Universidad Complutense, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero7/guaman.html>
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse.
1988 *Lluvias y cenizas : Dos Pachacuti en la Historia*. La Paz : HISBOL, Biblioteca Andina, Ed. Javier Medina.
- BRIGGS, Lucy Therina.
1993 *El idioma aymara. Variantes regionales y sociales*. La Paz : ILCA.

- BUSTAMENTE GARCÍA, Jesús.
1997 "Falsificación y revisión histórica: informe sobre un supuesto nuevo texto colonial andino" en *Revista de Indias*, nº 210 vol. LVII, pp. 563-565.
- CÁRDENAS, Víctor Hugo y Xavier ALBÓ.
1983 "El aymara" en Bernard POTTIER ed. *América Latina en sus lenguas indígenas*. Caracas: Monte Ávila Editores, UNESCO, pp. 283-310.
- CÁRDENAS BUNSEN, José Alejandro.
1998 *La redacción de la Nueva corónica y buen gobierno*. Lima: Pontífica Universidad Católica del Perú, Tesis de licenciatura.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo.
1985 "Panorama de la lingüística andina" en *Revista Andina* nº2, año 3, pp. 509-572.
- .
1995 "Dialectología del aimara sureño" en *Revista Andina* nº 1, año 13, pp. 103-172.
- .
1998 "El cantar de Inca Yupanqui y la lengua secreta de los incas" en *Revista Andina* nº32, año 16, www.revistandina.perucultural.org.pe/acantar.htm
- .
1999 "Tras las huellas del aimara cuzqueño" en *Revista Andina* nº 1, año 17, pp. 137-161.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco.
2003 "El códice ilustrado (1615/1616) de Felipe Guaman Poma de Ayala: hacia una nueva era de lectura" en *Colonial Latin American Review* nº 2, vol. 12, pp. 251-258.
- Eco, Umberto.
[1979] 1985. *Lector in fabula ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- ESTENSSORO, Juan Carlos.
1997 "¿Historia de un fraude o fraude histórico?" en *Revista de Indias* nº 210 vol. LVII, pp. 566-578.
- GONZÁLEZ, Carlos, Hugo ROSATI, Francisco SÁNCHEZ.
2002 *Guaman Poma. Testigo del mundo andino*. Santiago de Chile : LOM Ediciones.
- FERRELL, Marco.
1996 "Textos aimaras en Guaman Poma" en *Revista Andina* nº2, año 14, pp. 413-455.

GADAMER, Hans-Georg.

1991 *L'art de comprendre. Écrit 2, Herméneutique et champs de l'expérience humaine.* Paris : Aubier.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe.

[1615] 1980a *El primer Nueva corónica i buen gobierno.* Edición crítica de John V. MURRA y Rolena ADORNO, análisis del quechua por Jorge L. URIOSTE. 3 volúmenes, México : Siglo XXI.

[1615] 1980b *El primer Nueva corónica i buen gobierno.* Transcripción, prólogo y notas de Franklin PEASE. 3 volúmenes, Caracas : Biblioteca Ayacucho.

[1615] 1987 *El primer Nueva corónica i buen gobierno.* edición crítica de John V. MURRA y Rolena ADORNO, análisis del quechua por Jorge L. URIOSTE. 3 volúmenes, Madrid : Historia 16.

HARDMAN, Martha.

1988 "Jaqi aru: la lengua humana" en Xavier ALBÓ comp. *Raíces de América : El mundo Aymara.* Madrid: Alianza, UNESCO Editorial, pp. 155-216.

HUSSON, Jean Philippe.

1985 *La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala.* Paris: L'Harmattan.

JAUSS, Hans Robert.

1978 *Pour une esthétique de la réception.* Paris : Gallimard.

LAURENCICH-MINELLI, Laura

1998 "Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum: ¿un estorbo o un acontecimiento?" en *Anthopologica del departamento de ciencias sociales.* Lima: nº 16, año XVI, Lima: Pontífica Universidad Católica del Perú, pp. 349-367.

2000 "Breve reseña de los documentos Miccinelli en el ámbito del simposio: «Guamán Poma de Ayala y Blas Valera. Tradición andina e historia colonial»" en *Especulo, revista informática de estudios literarios,* Universidad Complutense,
<http://www.ucm.es/info/especulo/numero7/quaman.html>

2002a "Las actas del coloquio. Guaman Poma y Blas Valera. Tradición andina e historia colonial: nuevas pistas de investigación" en *Especulo, revista informática de estudios literarios,* Universidad Complutense,
<http://www.ucm.es/info/especulo/numero7/quaman.html>

- ,
2002b "¿La conquista del Perú con el veneno? La inquietante denuncia del conquistador Francisco de Chávez a su Majestad el Rey" en *Espéculo, revista informática de estudios literarios*, Universidad Complutense,
<http://www.ucm.es/info/especulo/numero7/guaman.html>
- LIENHARD, Martin.
1990 "La «andinización» del vanguardismo urbano" en José María ARGUEDAS. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica de Eve-Marie Fell, coord. Madrid: CSIC, colección Archivos, 14, pp. 321-332.
- ,
1992 *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América latina 1492-1988*. Tercera edición, Lima : Horizonte.
- MURRA, John V.
1987 "Una visión indígena del mundo andino" en Felipe GUAMAN POMA DE AYALA. [1615] 1987. *El primer Nueva corónica i buen gobierno*, edición crítica de John V. MURRA y Rolena ADORNO, análisis del quechua por Jorge L. URIOSTE. 3 volúmenes, Madrid : Historia 16, pp. II-LXIII.
- ,
1988 "El Aymara libre de ayer" en Xavier ALBÓ comp. *Raíces de América: El mundo Aymara*. Madrid : Alianza, UNESCO Editorial, pp. 51-73.
- NAVARRO GALA, Rosario.
2003 *Lengua y cultura en la "Nueva corónica y buen gobierno". Aproximación al español de los indígenas en el Perú de los siglos XVI-XVII*. Valencia : Universitat de València.
- OSSIO, Juan M.
1995 *Los indios del Perú*. Colección Pueblos y Lenguas Indígenas nº8. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- ,
1999 *Tras la huella de Fray Martín de Murua*. 1^{er} Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero. Harvard University.
<http://www.fas.harvard.edu/~icop/juanossio.html>
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl.
1948 *El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala*. Lima : Talleres Gráficos de la Editorial Lumen S.A.
- RIVAROLA, José Luis.
1995 "Aproximación histórica a los contactos de lenguas en el Perú" en Klaus ZIMMERMANN ed. *Lenguas en contacto en Hispanoamérica*. Frankfurt am Main : Vervuert, Madrid : Iberoamericana.
- SELDEN, Raman.
2001 *La teoría literaria contemporánea*. Barcelona: Ariel, 3^a edición.

- STERN, Steve J.
1986 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640.* Madrid: Alianza Editorial.
- SZEMIŃSKI, Jan.
1993 *Vocabulario y textos andinos de don Felipe Guaman Poma de Ayala*, vol. III de Felipe GUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva corónica y Buen Gobierno*, México: Fondo de Cultura Económica.
- TORERO, Alfredo.
1987 "Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI" en *Revista Andina* n°2, año 5, pp. 329-371.
- URIOSTE, Jorge L.
1987 "Los textos quechuas en la obra de Waman Puma" en Felipe GUAMAN POMA DE AYALA. [1615] 1987. *El primer Nueva corónica i buen gobierno*, edición crítica de John V. MURRA y Rolena ADORNO, análisis del quechua por Jorge L. URIOSTE. 3 volúmenes, Madrid : Historia 16, pp. LXV-LXXVII.
- VALDES, Mario.
1989 "De l'interprétation", en Marc ANGENOT, Jean BESSIERE *et al. Théorie littéraire*, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 275-307.
- VEGA, Juan José.
1998 *Guaman Poma, el precursor.* Lima : Editora Magisterial.
- YAPITA, Juan de Dios.
1991 *Curso de Aymara Paceño.* St. Andrews : Institute of Amerindian Studies, University of St. Andrews.
- ZAPATA, Roger A.
1989 *Guamán Poma, indigenismo y estética de la dependencia en la cultura peruana.* Minneapolis : Institute for the study of ideologies and literature.

