

Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua

RELACION DE ANTIGUEDADES DESTE REYNO DEL PIRU

Estudio etnohistórico y lingüístico
de Pierre Duviols y César Itier

Relación de antigüedades deste reyno del Piru

Estudio etnohistórico y lingüístico

Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua

Pierre Duviols y César Itier (ed.)

DOI: 10.4000/books.ifea.2333

Editor: Institut français d'études andines, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas

Año de edición: 1993

Publicación en OpenEdition Books: 29 junio 2014

Colección: Travaux de l'IFEA

ISBN electrónico: 9782821845978



<http://books.openedition.org>

Edición impresa

ISBN: 9788489302143

Número de páginas: 276

Referencia electrónica

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de. *Relación de antigüedades deste reyno del Piru: Estudio etnohistórico y lingüístico*. Nueva edición [en línea]. Lima: Institut français d'études andines, 1993 (generado el 05 mai 2019). Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/ifea/2333>>. ISBN: 9782821845978. DOI: 10.4000/books.ifea.2333.

Este documento fue generado automáticamente el 5 mayo 2019. Está derivado de una digitalización por un reconocimiento óptico de caracteres.

© Institut français d'études andines, 1993

Condiciones de uso:

<http://www.openedition.org/6540>

ÍNDICE

Advertencia

Pierre Duviols

Estudio y comentario etnohistórico

I. El manuscrito y su autor

EL MANUSCRITO

LA FECHA DE REDACCION

EL AUTOR

II. La estructura de la Relación

CRONOLOGIA Y PERIODIFICACION

IDEOLOGIA Y PROVIDENCIALISMO

III. El dios de Pachacuti y su apóstol

VIRACOCHA PACHA YACHACHIC DIOS CRISTIANO

EL DIBUJO COSMOGONICO

EL RETABLO DE LA CREACION

IV. Las oraciones en quechua de Manco Cápac

EL TEXTO

COMENTARIO

LAS ORACIONES Y LA REFUTACION DEL POLITEISMO

ATENAS EN EL CUZCO: EL DIOS «NO CONOCIDO»

EL PROBLEMA DE LA SALVACION DE LOS INFIELES

EL AGUSTINISMO DE LAS ORACIONES

V. La manipulación histórica del mito

MANCO CAPAC Y LAS PACARINAS

PITUSIRAY Y SAWASIRAY

VI. Teología y misiología

AGUSTINOS Y AGUSTINISMO

JOSE DE ACOSTA Y LOS JESUITAS

LA RELACION Y LOS COMENTARIOS REALES

LA RELACION Y FRANCISCO DE AVILA

EL PUBLICO DE LA RELACION

VII. La cuestión de la definición del objeto

LAS ORACIONES EN QUECHUA ANTE LA CRÍTICA

¿VIRACOCHA, HUEVO COSMICO?

MANCO CAPAC, AKHENATON Y EL VEDA

VIII. Falsificación y restauración de Viracocha Pacha Yachachic

El sentido andino de Viracocha y de Huari

*IX. A modo de conclusión**Ediciones de la Relación**Bibliografía*

Estudio y comentario lingüístico*Introducción**I. Condiciones de transmisión del corpus quechua**II. Los textos quechuas*

EL PROBLEMA DE LA TRADUCCIÓN DE LOS «HIMNOS»
 INTERPRETACIÓN FONOLÓGICA Y TRADUCCIÓN DE LOS TEXTOS SEUDO INCAICOS
 EL DISCURSO DEL SEÑOR DE LOS COLLAS AL INCA (F 18R)
 OTROS FRAGMENTOS DE UN DISCURSO EN QUECHUA

III. Pacha Yachachiq

LA RAIZ QUECHUA YACHA- COMO LEXICALIZACIÓN DEL DERIVADO PREHISTÓRICO *YA.ĈA-
 PACHA YACHACHIQ EN SU CONTEXTO CULTURAL
 LA ADAPTACIÓN SEMÁNTICA MISIONERA

IV. Runa Wallpaq

RECONSTRUCCIÓN SEMÁNTICA
 DEL VOCABULARIO RELIGIOSO INDÍGENA AL VOCABULARIO MISIONERO
 RUNA WALLPAQ EN UN CONTEXTO ANDINO

*Conclusión**Referencias bibliográficas*

Relación de antigüedades deste reyno del Piru*La Edición**Índices analíticos*

Advertencia

Pierre Duviols

- 1 La **Relacion de antigüedades deste reyno del Piru**, escrita a principios del siglo XVII, firmada por el cronista Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, oriundo de la provincia de Canas y Canchis, es uno de los tres monumentos etnohistóricos y etnolingüísticos de la cultura andina, junto con la crónica de Guaman Poma de Ayala y la relación en quechua de Huarochirí. Estas tres obras contienen informaciones y testimonios excepcionalmente profusos y valiosos sobre el pasado colonial y prehispánico de los Andes centrales y sobre los idiomas vernaculares antiguos, el quechua sobre todo.
- 2 Por estar escritas en quechua (relación de Huarochirí) o en español andino y quechua (crónicas de Guaman Poma y de Pachacuti) plantean numerosos, vastos y apasionantes problemas lingüísticos y hermenéuticos que hacen indispensable el acceso al documento original. Paul Rivet publicó el código de la **Nueva corónica** de Guaman Poma en 1936 (París), Hipólito Galante publicó el de la relación de Huarochirí en 1942 (Madrid). José María Arguedas y yo hemos incluido el manuscrito de los «suplementos» de Huarochirí en **Dioses y hombres de Huarochirí** (1966). Al dar hoy a la imprenta César Itier y yo el código de la **Relacion de antigüedades deste reyno del Piru**, esperamos aportar una útil contribución a los estudios andinos.
- 3 Entre otros muchos que plantea la **Relación**, dos problemas, desde hace más de cien años, han concitado el interés de los investigadores y también de un público mucho más amplio. Uno versa sobre el origen, sea prehispánico sea colonial, de las oraciones en quechua que el cronista atribuye a Manco Cápac. Esta cuestión interesa tanto a los especialistas de literatura andina e hispanoamericana como a los historiadores, antropólogos y lingüistas. José María Arguedas había apreciado acertadamente su importancia y contemplado sus numerosas implicaciones al definirla como un «tan vasto y cautivante aspecto de nuestra cultura, es decir de la cultura andina» (1955). Otro problema cultural famoso que ha suscitado la **Relación**, desde fines del siglo pasado, es el de la explicación del famoso cuadro con dibujitos (conocido desde hace un cuarto de siglo bajo la etiqueta «dibujo cosmológico»), que según el cronista, habría ocupado una pared del Coricancha, o sea el gran Templo del Sol del Cuzco, en tiempo de los Incas. La interpretación del cuadro y de los dibujos, así como los «modelos» que de ella se han

sacado, han tenido gran influencia en los estudios de antropología u otros sectores de las ciencias humanas que tratan de temas andinos. También, entre otros más, ventilamos en estas páginas la vieja cuestión, tan conocida de la identidad de Viracocha Pacha Yacháchic y la de Tunapa.

- 4 Es que, en los estudios que siguen hemos tratado de resolver problemas. No problemas de nuestra cosecha, sino los que realmente plantean el texto y el autor, problemas cuya solución nos ha parecido imprescindible para, antes que todo, *entender* lo que dijo y quiso decir Pachacuti. El lector constatará rápidamente que los enfoques, análisis y soluciones que aquí se proponen no concuerdan con ninguna de las interpretaciones que hasta la fecha se han propuesto. Sin embargo la investigación se ha iniciado sin ningún prejuicio de ninguna clase, sin ninguna metodología preconcebida. Lo que sí se ha pretendido, desde el comienzo, es respetar la palabra de Pachacuti, tratando de situarla en su contexto histórico. Los resultados centrales de esta investigación se han expuesto ya en las conferencias del año 1988-1989 de l'École Pratique des Hautes Etudes¹.
- 5 El aporte lingüístico y paleográfico de César Itier a la presente publicación es básico. La transcripción de este manuscrito desaliñado, en forma de borrador, repleto de palabras y frases en quechua a menudo difíciles de leer y transcribir, como lo demuestran las fallas de las ediciones existentes, era una empresa que solamente un experto a la vez quechuista y lingüista podía emprender con posibilidades de éxito. Itier introduce múltiples correcciones y aclaraciones. Su estudio lingüístico incluye por ejemplo las cuestiones de las distintas grafías, de pluralidad de los amanuenses, la traducción y el comentario de los pasajes en quechua y de las famosas oraciones atribuidas a los Incas, el análisis semántico de las palabras *pacha yachachic* y *runa huallpac*, etc. Por mi parte, he adoptado las traducciones y aclaraciones de César Itier, salvo una que otra excepción.
- 6 Por fin, en el momento de someter nuestro trabajo a la crítica, queremos rendir homenaje a todos los que, antes que nosotros, y con los medios a su alcance, han procurado sincera y honestamente solucionar dificultades planteadas por la **Relación**. Sus hipótesis o sus tesis nos han servido muchas veces de punto de partida y de estímulo.

NOTAS

1. César Itier ha publicado una traducción crítica de las oraciones en quechua en 1988. Yo he expuesto esta tesis a propósito del cuadro de dibujos en el *Congreso Internacional de Americanistas* (Simposio de H. Urbano), Amsterdam 1988; en *el coloquio II* de Montilla, 1989; y he publicado un resumen en el *Annuaire* de l'École Pratique des Hautes Études, París 1990 (conferencias 1988-1989).

Pierre Duviols

Estudio y comentario etnohistorico

I. El manuscrito y su autor

EL MANUSCRITO

- 1 Se encuentra en un volumen conservado con el n° 3169 en la Biblioteca Nacional de Madrid, junto con otros manuscritos peruanos valiosos: la «Relación de las fábulas y ritos de los Incas» de Cristóbal de Molina; el «Tratado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles del Licenciado Polo»; un resumen de los Comentarios **reales de los Incas**; la relación anónima de Huarochirí, en quechua, con sus «suplementos»; seis hojas en la misma lengua; el «tratado y relación de los errores, falsos dioses...» de Francisco de Avila; y por último nuestra crónica (folio 131 - 174v). Hay una descripción más precisa en Julián Paz (Catálogos de manuscritos de América existentes en la Biblioteca Nacional, Madrid, 1933) que termina así: «Letra del siglo XVII, 0,155 x 0,216.174 hojas numeradas. Encuademación en pergamino (De la Biblioteca del R^{mo} Flores) - 3169».
- 2 Añadiré que:
 1. en la primera página del volumen hay este ex libris manuscrito: «Pertenece a la biblioteca del reverendo Padre Flórez y fue de su uso»;
 2. en una página en blanco antes de la «Relación» de Molina hay la mención «Yngas»;
 3. en el folio 27v, al fin del resumen de los **Comentarios reales**, leemos: «escribilo en p^{ro} de junio de 1613»;
 4. en el folio 114v, hay una hoja suelta (que trata de una solicitud a propósito de un pleito) en la que se alude «al año pasado de mil y seiscientos y sesenta y dos».
- 3 Jiménez de la Espada ha señalado que hubo una relación estrecha entre el manuscrito de Pachacuti y el célebre visitador de idolatrías Francisco de Avila:

La circunstancia de encontrarse junto con otros M.S.S. del Dr. Francisco de Avila, y anotado además por el sabio visitador, sobre abonar su interés...

y

El tomo que contiene la relación de Pachacuti y los papeles del Dr. Francisco de Avila, perteneció al P. Flórez, y hoy se guarda en nuestra Biblioteca nacional (carta de F. de Borja, Tres Relaciones, 1879: XLIV).
- 4 Jiménez pudo identificar la letra de Avila en aquellos «papeles» porque la conocía bien. Había sacado copia de varios manuscritos suyos; había publicado un extracto de la carta al rey de 1610, firmada por el visitador (loe. cit, XXXII, XXIII). Reconoció su letra a lo largo

del «Tratado y relación de los falsos dioses» y del resumen de los **Comentarios reales**, en las acotaciones de la relación de Huarochirí y en las de la relación de Pachacuti. Digo, por mi parte, que identifico además la letra de Avila:

1. en el título general «Yngas»;
 2. en la hoja que antecede la relación de Molina, donde están escritos arriba siete renglones que empiezan por: «Chile Año de 1559 fue el primer rebellon de los yndios araucanos»;
 3. en la primera página o página de título de la «Relación» de Molina;
 4. en la página de título del «Tratado de un cartapacio»;
 5. en la página de título de la relación de Pachacuti, en una nota (arriba a la izquierda) que dice «son quatro quadernos»;
 6. en el título mismo de la relación: «Antiguedades deste reyno del Piru»;
 7. en la nota escrita a continuación del título: «es notable». Este título y este aviso no están caligrafiados como los otros, sino escritos a vuela pluma. El que quiera comparar las letras puede referirse a la carta autógrafa de Avila del 30-4-1610, que he publicado (Duviols, 1966:267-270).
- 5 En resumidas cuentas, Jiménez tenía toda la razón al afirmar, hace 114 años, que la relación de Pachacuti se encuentra entre los papeles de Avila y que ella también lleva marca escrita del visitador. Por esto, yo podía decir también: «El manuscrito de Pachacuti Yamqui formó parte de una colección perteneciente a Francisco de Avila...» (Duviols, 1977: 67).
 - 6 Más de un siglo después de Avila, el P. Flórez (1702-1773) poseyó el volumen que contiene los preciosos códices. Este agustino, orador sagrado y humanista, era conocido también como anticuario, numismático y bibliófilo. Pero no sabemos cómo el volumen vino a sus manos. El uso del pretérito en el ex libris («fue de su uso») revela que este ex libris es posterior a su muerte, o que antes de morir había enajenado el libro. Pero ¿quién había mandado encuadernar los papeles? ¿Avila, Flórez u otra persona? La referencia a 1662 en el folio 114v indica que la encuadernación no pudo ser anterior a esta fecha, siempre que alguien no hubiese insertado la hoja después de la encuademación, lo cual no es muy plausible. Es presumible que Avila hubiese guardado los manuscritos sueltos. Queda por saber lo que significaría la mención «son quatro quadernos» en la página de título de la relación de Pachacuti, si delata un proyecto de encuadernación o de impresión, y a qué colección de cuadernillos debió corresponder el título «Yngas»¹.
 - 7 En el inventario de la riquísima biblioteca de Avila, Teodoro Hampe no encontró sino impresos. ¿Qué habría sido de los numerosos manuscritos que debió poseer el visitador? *Habent suafata libelli...*
 - 8 Estos lazos gráficos entre Avila y la relación de Pachacuti nos interesan porque ofrecen una de las escasas pistas que permita quizás rastrear las huellas del autor de la **Relación**. El interés surge particularmente del hecho de encontrarse reunidas en los papeles de Avila la relación de Huarochirí y la de Pachacuti, es decir dos textos que versan sobre creencias y ritos indígenas, sobre «idolatrías», y de haber sido redactados total o parcialmente en lengua indígena por indígenas. Como se sabe que la relación de Huarochirí debió promoverla o encargarla Avila con miras prácticas, es legítimo preguntarse si la relación de Pachacuti no fue compuesta en circunstancias análogas.
 - 9 Desgraciadamente el examen del manuscrito de Pachacuti -que se ofrece en forma de borrón y parece ser el original, o por lo menos uno de los originales (aunque por ahora es el único que se conoce)- por sí solo no nos autoriza a asimilar las circunstancias de su

redacción a las de la relación de Huarochirí. Solamente observamos que presenta una particularidad respecto a los otros manuscritos del volumen. Su primera página de texto no ha sido caligrafiada por el visitador. De los manuscritos cuya primera página es de mano del visitador (los de Molina y Polo, por lo menos), colegimos que éste los había mandado copiar a partir de otro manuscrito que tendría a su disposición durante cierto tiempo, y que tendría costumbre en estos casos de caligrafiar él mismo la página de título. En cuanto a nuestra relación, colegimos que no la mandó copiar Avila a partir de otro manuscrito y que puede haberla adquirido sin página de título y sin título. También suponemos que cuando el manuscrito vino a las manos de Avila, Pachacuti no le había puesto título, o la página en que había puesto su título se había extraviado. En cuanto a las acotaciones de mano de Avila (que aclaran algunas palabras, completan tal o cual punto del texto y nunca lo contradicen) dan la impresión -igual que la apreciación «es notable»- de que el discurso de Pachacuti, y el del segundo amanuense (cf. estudio de César Itier) quedan exteriores a la persona de Avila. Estas son simples impresiones y conjeturas, y, como siempre en estos casos, no podemos saber si han de concordar con eventuales hallazgos, que todos esperamos.

LA FECHA DE REDACCION

- 10 Es costumbre fechar la redacción de la **Relación** en 1613. Esto se debe a esta opinión de Jiménez:
- 11 La circunstancia de encontrarse junto con otros manuscritos del Dr. Francisco de Avila, y anotado [este texto] por el sabio visitador, sobre abonar su interés, nos presta alguna luz acerca de la fecha en que debió escribirse, y que yo pongo no lejos de los años 1613, en que el padre de Avila terminaba de su puño un extracto de la serie genealógica de los Incas, según los comentarios de Garcilaso de la Vega, y comenzaba la primera de las visitas que le encargó el arzobispo de Los Reyes. (1879: XLIV).
- 12 Jiménez no hablaba de "volumen", de encuademación, como se ha dicho. Parece que suponía que Avila había dispuesto estos manuscritos en un legajo sin encuadernar, como están ahora en el volumen, y retuvo la fecha de 1613 tal vez porque le pareció la más tardía del legajo y porque la **Relación** se encuentra al final. El argumento es poco convincente por varios motivos, uno de ellos es que el legajo pudo ser ordenado de nuevo después de la muerte de Avila, y otro que la fecha de 1672 aparece en el folio 114, mientras no se encuentren nuevos documentos, debemos atenernos a los pocos indicios que nos ofrece el texto de Pachacuti.
- 13 Hay indicios internos que incitan, tal vez, a retrasar esta fecha:
 1. La moda de tratar de Tunapa como héroe recuperado por la Iglesia corresponde a los años 1620-1640 (cf. Ramos Gavilán, **Historia de Nuestra Señora de Copacabana**, 1621; Calancha, **Corónica moralizada**, 1638).
 2. Hay otra pista ya señalada. Avila poseyó el manuscrito de la **Relación** y en el **Tratado de los Evangelios** (1648), que es un compendio de los sermones compuestos durante toda su vida, recuerda episodios de la gesta de Tunapa, en parte conformes a la **Relación**, y con otras influencias, librescas u orales. Avila fue canónigo de la Catedral de La Plata ([¿1618-1632?]), en la zona cultural de la cristianización del mito de Tunapa. Por otra parte, no olvidemos que Avila fue el inspirador y el promotor de la primera obra peruana compuesta por un indígena, la narración de Huarochirí. Durante sus años de Chuquisaca, ¿no habría podido contratar a Pachacuti? Simple hipótesis.

3. La denuncia de los curacas, o caciques, encubridores de la idolatría cobró nueva fuerza a partir de los años 1610 y sobre todo a partir de 1619, cuando los jesuítas fundaron en el cercado de Lima el «Colegio del Principie», para que en él se educaran los hijos de los caciques. Este tema de los caciques perniciosos por encubrir la idolatría, lo encontramos en muchos pasajes de la *Relación*, y por su parte Avila también lo había ventilado.
4. En la parte final de la **Relación** asoman ideas críticas comunes a los jesuítas y a Francisco de Avila, ideas que surgen con predilección en la literatura relacionada con la evangelización a partir de los años 1615. Entre ellas, la necesidad proclamada de que los párrocos y los religiosos conozcan la lengua indígena. Pachacuti opone a Tunapa-Santo Tomás, que disfrutaba del don de lenguas [gracias al Espíritu Santo], a F. de Valverde que «no sabía la lengua mas que por intérprete hablaba». Al revés, pinta la época de la evangelización primitiva del Perú como si fuese una Edad de Oro, en la que los sacerdotes no estaban desocupados «como ahora», no se sometían a interés «como ahora», y «los naturales eran exhortados de buenos ejemplos».

EL AUTOR

- 14 Del autor sabemos solamente lo que él mismo dice de él. Afirma ser descendiente de los curacas de Guaygua Canchi, originario de «los pueblos de Santiago de Hanan Guayua y Hurin Guayua Canchi de Orcosuyu, entre Canas y Canchis». Los datos biográficos que ostenta tienden a constituir una información de servicios o probanza de este linaje. Estos curacas se convirtieron al cristianismo desde los principios de la Conquista. Al citar al general don Juan Apo Inga Maygua entre sus antepasados, Pachacuti sobreentiende que éste ayudó militarmente a los españoles, y la mención del nombre de su bisabuelo don Gonzalo Pizarro Tintaya sugiere que había servido a Gonzalo Pizarra (cf. el caso de «Ayala» en el nombre de Guarnan Poma de Ayala). El cronista proyecta en sus tatarabuelos y abuelos las conductas tenidas por ejemplares en los años 1610-1630, como el odio al Demonio y al politeísmo, la lucha contra ellos,

mostrándose ser enemigos de todas las idolatrías y rritos antiguos, y como tales persiguieron a los hechizeros, destruyéndolos y derribándoles a todos los guacas y ydolos manifestandilos a los ydolatras, castigándoles a sus subditos de todo aquella provincia (f. 1v).
- 15 En tiempos de Inca Yupanqui, un Yamque Yupanqui mató a Inca Urco, el traidor. Antes de la conquista europea, ya la familia del autor se señalaba en servicio de los soberanos del Cuzco. Pachacuti simboliza una continuidad secular. Descendiente «legítimo» como él mismo apunta, de tan ilustre linaje que tributara eximios servicios a los Incas, a la Corona de España y a la Iglesia romana, además benemérito servidor de Dios, del Papa y del rey con el aporte personal de la **Relación**, nuestro cronista se coloca en una situación conveniente para pretender con derecho eventuales recompensas del poder colonial. En este asunto, su postura es comparable a la de Guaman Poma de Ayala y del Inca Garcilaso.

NOTAS

1. En la «Introducción» a la última edición de la **Relación (Antigüedades del Perú)** por Henrique Urbano y Ana Sánchez, Madrid, 1992), A. Sánchez pretende subsanar errores anteriores y aportar novedades sobre la cuestión del manuscrito. En un capítulo que lleva este título retador: «¿quién dijo que [el volumen] era de Avila?», afirma terminantemente A. Sánchez que Jiménez se equivocó al atribuir las acotaciones de la **Relación** a Avila y también al escribir que los manuscritos del volumen le habían pertenecido. Asimismo le reprocha a Jiménez no haber explicado el por qué. A. Sánchez explica luego por qué este «error» fue repetido por otros:

...porque desde un primer momento Marcos Jiménez de la Espada atribuyó la propiedad del volumen donde se encuentra la **Relación** a Francisco de Avila, y desde entonces ha permanecido esta idea debido a que la mayoría de los trabajos se documentaron con la transcripción y opiniones iniciales **sin tener a su alcance el manuscrito** [subrayado mío] (1992:128).

Lo que a A. Sánchez le parece fundamental es el ex libris del P. Flórez, que ella proclama haber «descubierto»:

Sólo así se explica que hasta ahora nadie hiciera mención de un detalle bien significativo: en la primera página del tomo que conserva la Biblioteca Nacional de Madrid aparece escrita la siguiente leyenda: «Pertenece a la Biblioteca del Reverendo Padre Flórez y fue de su uso»

y prosigue:

Nos sorprende que Jiménez de la Espada pasase por alto un detalle semejante porque el **descubrimiento** [subrayado mío], cuando menos, dejaría emplazada la pretendida propiedad del padre Avila a la espera de que se averigüen los conductos que siguió la obra para llegar a manos del Agustino ... (*Ibid.*)

Todas estas aseveraciones e hipótesis de A. Sánchez son erróneas. Jiménez no se ha equivocado. Conocía la letra de Avila, la comparó con las acotaciones de la relación de Pachacuti y pudo constatar -lo que no era muy difícil- que la letra era la misma. Lo que sorprende es que A. Sánchez no se informara de cómo era la letra de Avila antes de expresar un juicio tajante. Pero, aun en el caso de haberse informado de cómo era la letra de Avila, ¿habría sido capaz A. Sánchez de constatar la similitud con las acotaciones y la diferencia con la letra de Pachacuti? Tenemos derecho a dudarle, ya que, según escribe, ella opina que un solo amanuense redactó todos los manuscritos del volumen (125, nota 2), cuando salta a la vista que son varios. Solamente en la relación de Pachacuti se distingue las letras de tres amanuenses (cf. estudio de C. Itier).

A propósito de la pretendida falta de explicaciones de Jiménez, esta otra acusación debe explicarse por el hecho de que, como consta por su introducción y notas, A. Sánchez desconoce la edición clásica de Jiménez (1879 y 1950) y por lo mismo la carta de introducción que contiene, y por este motivo solamente utiliza la desvalida edición de la B.A.E., que no incorpora la carta de introducción, y reproduce sin más comentario las notas de la edición de Jiménez.

También al informarnos de que ella ha descubierto el ex libris del P. Flórez, A. Sánchez se equivoca. Fueron dos, por lo menos, los «descubridores» anteriores: Jiménez y Paz. En cuanto a los «conductos» que nos llevarían al agustino, pierden mucho interés cuando se sabe que los manuscritos del volumen habían pertenecido a Avila.

II. La estructura de la Relación

CRONOLOGIA Y PERIODIFICACION

- 1 La **Relación** incluye una periodificación de la historia del Perú implícita, pero que se colige fácilmente:

El *purun pacha*

- 2 El *purun pacha* es el tiempo bárbaro, salvaje. En segundo lugar, la palabra califica también el espacio connotándolo como yermo, inculto, despoblado. El autor relaciona *purun pacha* con hechos y factores seguramente tomados de la tradición andina, que han sido comentados varias veces. Pero la razón de ser y la función de esta edad en el proyecto de Pachacuti, es esencialmente teológica, y se define por oposición a la edad que sigue. El *purunpacha* es sobre todo la edad oscura de los demonios visibles. Entonces, los diablos *hapiñuñu*, *achaccalla* «andan visiblemente», persiguen y atosigan a los hombres, roban a los niños, exigen sacrificios (estos últimos detalles se dan en las páginas posteriores). El *purunpacha* es aquí una categoría recuperada por los misioneros. Simboliza las tinieblas que son la consabida ecología del Demonio, y que aquí califican una tierra y un tiempo desahuciados de Dios, que todavía no les ha comunicado la luz del sol y la luz del alma. Sin embargo, asoma un rayo de esperanza, la esperanza de algún despuntar de alba. Esta edad, dice el cronista, es *tutayac pacha*, tiempo de noche, pero de noche a medias («tutayan. Anochecer», González Holguín, 1989 [1608]: 348), e insiste al notar «*Purunpacha raccaptin*» (f. 3r), es decir la época que todavía es *purun* (adusta, bárbara, también en el sentido cultural y moral), pero no por mucho tiempo ya.

La edad del apóstol Tunapa

- 3 La pasión de Cristo (en el año 33 de nuestra era) tuvo por efecto, a distancia, ahuyentar a los demonios: «A esto se entiende que los demonios fueron vencidos por Jesucristo Nuestro Señor quedando en la Cruz en el monte Calvario» (f. 3v). Queda implícito que a partir de entonces brilló el sol. Algunos años después de la muerte de Cristo, llegó al Tahuantinsuyo el apóstol Santo Tomás, viejo ya, a quien llamaron Tunapa (Thonapa,

Tonapa, etc.). Predicó durante poco tiempo. La edad de Tunapa es, por consiguiente, brevísima. Terminaría pocos años, dos o tres decenas de años (según la fecha de su llegada al Perú) después de la muerte de Cristo. Tunapa fue rechazado por todos, salvo por el cacique Apotambo. Es decir que la palabra de Cristo ha sido depositada como una semilla. Simbólicamente, la edad de Tunapa es el tiempo de la luz incipiente, del alba moral y espiritual.

La edad de los Incas

- 4 A propósito de los Incas el autor trata de política, conquistas, costumbres... Pero lo que determina esta edad respecto a las anteriores es también un criterio teológico. El *tupayauri* heredado de Tunapa consagra la dinastía como divina, aunque en su seno seguirá obrando el Demonio. La edad de los Incas es después de la edad de Tunapa, la etapa posterior y superior del advenimiento del monoteísmo todavía incompleto de Viracocha Pacha Yacháchic y de la lucha contra el politeísmo. Esta edad empieza con Manco Cápac y termina con la entrada del Evangelio en el Cuzco.

El cómputo implícito

- 5 La primera edad es solamente un punto de partida, un estado anterior. Carece de cronología. Se cierra con la pasión de Cristo (en el año 33 de nuestra era). La entrada de los españoles y Valverde en el Cuzco, con que termina la Relación, debe situarse en 1533. Por consiguiente, Pachacuti evalúa la duración de la segunda y de la tercera edad juntas a 1500 años. Ya que la segunda edad es brevísima, esto significa que asigna a la historia de los Incas una duración de casi 1500 años. Estas fechas fantásticas se conforman a una vieja tradición judeo cristiana de cómputo por secuencias de 500 años (de ninguna manera se trata aquí de «soles» o «*pachacuti*»). Hay en la **Relación** otro acontecimiento que se puede fechar, indirectamente: es el arribo de los españoles al Río de la Plata que el cronista sitúa erróneamente al final del reinado de Pachacuti.

IDEOLOGIA Y PROVIDENCIALISMO

- 6 La estructura cronológica y también ideológica de la **Relación** corresponde, pues, a una visión teológica cristiana de la historia del Perú concebida como un tramo de la historia cristiana del mundo. El cronista quiere mostrar cómo la Providencia divina –que se confunde con Dios- ha anunciado y dispuesto las etapas necesarias, y realizado por fin el cumplimiento de un proceso preconcebido, que ha de culminar con la proclamación en los Andes del mensaje de Cristo. Quiere mostrar cómo la Providencia, desde el *purunpacha*, suscita acontecimientos cuyas consecuencias van preparando gradualmente a los peruanos para que acojan al Evangelio. Sin embargo, el proceso histórico providencial es conflictivo e irregular, se desarrolla conforme a la lucha continua Dios/Demonio. El Demonio inventa y produce grandes estorbos y retrasos –pero siempre con el permiso de Dios-. La **Relación** describe los altibajos de aquella contienda que, de todos modos «tarde o temprano» debe terminar con el triunfo de Dios. La Providencia se manifiesta por milagros, envío de mensajeros, proferías, apariciones, señales, castigos.

Tunapa

- 7 Las primeras medidas de la Providencia fueron ahuyentar a los demonios, enviar a Santo Tomás-Tunapa para que siguiese despejando los Andes del Sur de los demonios-huacas que adoraban los indios y sus curacas. Estos desoyeron la prédica del apóstol. A Tunapa, sólo Apotambo, padre de Manco Cápac, lo acogió, escuchándole atentamente. Sin embargo, debemos reparar en que, a pesar de ello, Apotambo no conservó la memoria del nombre ni el mensaje de Cristo. Esto lo expone el cronista al precisar que el curaca y su ayllu se aprovecharon solamente de la enseñanza moral del apóstol, de tal manera que después de la visita de éste, a Apotambo «... el nombre de Cristo le faltaba», y por consiguiente no pudo comunicarlo a su hijo Manco.
- 8 A pesar de que la intervención de Santo Tomás-Tunapa, más bien marca una etapa decisiva que prepara el futuro deseado por Dios, éste no acepta ni absuelve a los curacas e indios que, masivamente, menospreciaron y rechazaron al apóstol. Los castiga milagrosamente (cf. *infra*). Francisco de Avila, lector de la **Relación**, va más lejos en su interpretación. El caso del apóstol Tunapa rechazado y afrentado le recuerda a Cristo a quien desoyeran y baldonaran los judíos, por lo que Dios había destruido el templo de Jerusalén. Esta referencia sugiere, en nuestro texto, el anuncio tácito del castigo divino que sería la conquista española (Dumézil, 1957:195).
- 9 Está claro en el texto que los que se opusieron a la prédica de Tunapa eran idólatras, entregados al politeísmo, inspirados por el Demonio, y que en esta etapa el apóstol no consiguió mucho éxito. Pero al partir, Tunapa quiso preparar el porvenir, dejando a Apotambo un fragmento de su bordón en el que había grabado reglas cristianas de conducta.

Los Incas

- 10 Cuando Manco Cápac, hijo de Apotambo, empezó a reinar, este fragmento del bordón sagrado se transmutó, por milagro de Dios, en oro y en la forma de un cetro. Este fue el *tupayauri*, símbolo del poder de la dinastía de los Incas, por consiguiente ungida por Dios. La historia confirmaría las virtudes sobrenaturales del cetro. Este salvaría a Manco, padre de la dinastía, del terrible huaca-demonio de Sañuc. Salvaría la dinastía por segunda vez en tiempo de la invasión de los chancas. En aquella oportunidad, Dios intervino directamente. Envió a «un mancebo» -es decir a un ángel- a que le hiciera recordar al príncipe Yupanqui que debía ir a recoger el *tupayauri* que había olvidado en el Coricancha. Los milagros del cetro maravilloso evocan ecos bíblicos. *Mutatis mutandis*, Dios por medio del *tupayauri*, elige a los Incas, como había *elegido* al pueblo judío. El episodio de Sañuc recuerda a Moisés aniquilando con su bastón el poder de los hechiceros de Egipto. También existía en la Iglesia una tradición del cetro metálico; algunos dignatarios ostentaban un cetro de plata, como símbolo de poder.

Monoteísmo y profetismo

- 11 Entre los soberanos, algunos corresponden debidamente a la ayuda que les brinda la Providencia. Manco Cápac concibe por razón deductiva la existencia del Dios creador del universo a quien llama Viracocha Pacha Yacháchic. Mayta Cápac sistematiza el

razonamiento dedicándose a demostrar oral y plásticamente la realidad de aquel Dios y la irrealdad de las huacas como divinidades. Además, gozó Mayta Cápac del don de profecía, que es otro favor divino. Dice el cronista que este Inca «era gran sabio, que había conocido todas las medicinas, así como todos los venideros y tiempos futuros» (f. 14r). Pudo pronosticar el advenimiento del Evangelio en el Perú con sorprendente precisión, anunciando la guerra entre Huáscar y Atahualpa y la Conquista :

Este ynga Mayta Capac dizen que *pronosticó la venida del Santo Evangelio*, alabándole que *abía de ser generalísimo provecho* y que el señorío y reino de sus descendientes que abían de ser hasta tantas edades, hasta en tiempo de Manco Ynga. Y les abía pronosticado que *abían de ser gran prosperidad* y al último muchas guerras entre los ermanos, y que esto abían de ser el general destruyimiento del reino y que abría [de haber] gran derramamientos de sangre (f. 12r-12v) (los subrayados son míos).

- 12 Si recordamos que la profería, según la teología cristiana es la acción por la que Dios conduce los acontecimientos y las criaturas hacia los fines que El, en su sabiduría y bondad les ha señalado, podremos apreciar convenientemente la importancia de esta frase en la estructura de la **Relación**. Por un lado, aquella capacidad de profecía de Mayta Cápac vale como premio divino de sus obras pías. Por otro lado, cuando el Inca anuncia unas guerras sangrientas y la destrucción del Perú (cf. en la literatura el tema de «la destrucción de España», v. g. la Cava y el rey Rodrigo en el **Romancero**...), el cronista significa que no hay lugar a posibilidades de cambio, que no da cabida sino dentro de estrechos límites al libre albedrío humano. Y el anuncio más importante es, desde luego, el advenimiento del Evangelio, es decir el anuncio de la posible redención de los hombres de los Andes. La predicción se complementa con otra:

¡bienaventurados los criaturas racionales que en los tiempos futuros la fiesta eterna alcanzaren y conoçieren y supieren el nombre del Hazedor! (f. 14).

- 13 Con esta frase Mayta Cápac anuncia la posibilidad de salvación y de la vida eterna («la fiesta eterna») que se ofrecerá a todos cuando hayan llegado los españoles con el Evangelio (cf. infra, el problema de la salvación de los infieles). La divulgación -presumible- de tales profecías tenía también por efecto solicitar el libre albedrío del hombre, y lo comprometían. Después de ellas, los reyes idólatras incurrían en el castigo de Dios, aún más justificado.

Milagros

- 14 El reinado de Cápac Yupanqui fue positivo desde el punto de vista de la Providencia. Fue ganando terreno la causa de Dios y retrocediendo la del Demonio. También fue teológicamente positivo el reinado de Pachacuti a quien Dios quiso ayudar por segunda vez, después de la guerra contra los chancas, enviando a un águila para que destruyese dos enormes serpientes que atacaban su ejército, y por tercera vez, al hacer que lloviera solamente sobre la chacra del infante Amaro Topa Inga, a lo largo de siete años de terrible sequía.

El Evangelio frustrado

- 15 Hubo más. A Pachacuti, le

llega la nueba que cómo un nabío abía andado en la otra mar de hazia los Andes. Y entonces, al cabo de un año llega un mancebo a la plaza con un libro grande y dale al ynga viejo Pachacuti, el qual no haze casso del mancebo y al libro le da para que

la tubiese el criado. Y por el mancebo pide el libro del criado y sale derecho de la plaza, y en passando la esquina desapareçe, aunque después el Pachacuti Ynga Yupangui le manda buscar quién era, y no se sabe quién fue. De que el ynga Cuzco haze ayuno de seis meces en Ttococachi, sin saber (23r-23v).

- 16 Ya hemos visto que el cronista hace concordar, con cierta fantasía cronológica, el arribo de los primeros españoles a la costa del Atlántico con el fin del reinado de Pachacuti. Lo importante no es esto, sino la posibilidad frustrada del advenimiento del Evangelio en tiempo de este Inca. En efecto, el libro mencionado por el cronista representa el Evangelio, traído por un «mancebo», es decir un ángel de Dios. El Inca Pachacuti no le hizo caso inmediatamente, dejando esta maravillosa oportunidad, igual que Lancelote o Perceval dejaron pasar al santo Grial ante sus ojos sin agarrarlo. Este fue uno de los insondables designios de la Providencia, que tal vez juzgara que los tiempos no estaban maduros todavía.

Castigo de Dios o triunfo del Diablo

- 17 La mala índole y conducta de Huayna Cápac marca una etapa regresiva en lo religioso y lo moral, al mismo tiempo que manifiesta el rebrote de la influencia del Demonio. Este rey, que prefirió el culto del huaca Pachacámac al de Viracocha Pacha Yacháchic y trató de violar a su hermana (por esto hubieron «señales temerarios en el cielo que significaban sangre»), no debía escapar a la venganza divina. El y sus tropas «se vido a media noche visiblemente cercado de millón de hombres» (f. 36). Comenta el cronista:

A esto dizen que dixo que eran almas de los bibos que Dios abía mostrado, significando que abían de morir en la pestelencia tantos (*ibid.*),

- 18 lo que repite una de las profecías de Mayta Cápac. Luego, a Huayna Cápac lo visitó «un mensajero de manta negro, el qual [...] le da un *pputi* o cajuela tapado y con llabe» (*ibid.*), y le dice «que el Hazedor le mandaua el abrir a solo el ynga». De la caja salen «como maripossas o papelillos bolando» que difunden el sarampión, del que muere Huayna Cápac a los pocos días. ¿Qué habrá querido significar Pachacuti con este episodio? Las mariposas, como las moscas, en las creencias andinas antiguas (cf. cerámica mochica y la narración de Huarochirí) eran representaciones zoomorfas de una de las almas de los muertos y símbolos de la muerte. Aquí vienen asociadas con la negra vestidura del misterioso mancebo. Lo negro tiene connotación cristiana, es el color predilecto del Demonio y del vestido de los demonios. El presentar la caja mortal al Inca, es un atentado directo que tal vez el cronista quiso atribuir al Diablo. En tal caso, la identificación del mensajero negro con un diablo puede explicarse por el deseo del cronista de mostrar al lector que el diablo traiciona y paga muy mal a los que lo han servido.

- 19 El castigo mayor, Dios lo reserva al último Inca, a Huáscar y a toda su familia. Huáscar, en la **Relación**, es el simbólico portador de todos los pecados de los Incas y de las idolatrías pasadas. El cronista lo acusa por la boca de Quisquís y la de Challcochima:

loco tonto, vuestros males y pecados son el que pidió estas guerras, [...] por vuestros ofensas que abéis cometido contra el Hazedor, fornicando a sus doncellas y a él dedicadas [las acllas], sin hacer casso a su grandeza del Hazedor (f. 42v).

- 20 Huáscar fue el Inca que instaló verdaderamente el culto oficial del sol contra el de Viracocha Pacha Yacháchic. El cronista lo da por personalmente responsable y culpable, aunque en la perspectiva teológica, a un nivel superior, Huáscar no es más que un pelele cuyo comportamiento ha sido definido en los designios preconcebidos e inmutables de la Providencia¹.

Triunfo de Dios y de los españoles

- 21 Los conquistadores y los eclesiásticos son los actores de la «segunda evangelización» anunciada siglos atrás. Son éstos los mensajeros (*cacha*) del Dios cristiano, asimilado al Viracocha Pacha Yacháchic de los Incas, como también Tunapa-Santo Tomás había sido el primer mensajero de este Dios: «entendieron [los indios] que [los españoles] era[n] el mismo Pacha Yachachi Uiracochan o sus mensajeros» (f.43r) y
- los españoles, desde Caxamarca, los abissó al Atao Guallpa Ynga deziendo que traya la ley de Dios Hazedor del cielo, y assí los llamó a los españoles uiracocha (*ibid.*).
- 22 Los indios interpretaron así la invasión española, porque los mismos españoles, proclamaron que traían el mensaje de Dios, y también porque debían recordar la profecía de Mayta Cápac, que anunciara el evento de la conquista y de la evangelización como una «gran prosperidad». Queda implícito, pero claro, que éste fue el motivo por el que las tropas de Atahuallpa, según la **Relación**, se negaron a pelear y se dejaron aniquilar por los españoles: «los yndios fueron abissados que [los españoles] era[n] mensajeros, assí no los tocaron mano ninguno» (*ibid.*). Aquella interpretación de la historia se conforma al proyecto divino tal como el cronista lo concibe al mismo tiempo que deja asomar un brote de criollismo patriótico.
- 23 Después de la victoria de los españoles y su entrada en el Cuzco, Pachacuti celebra la armonía de la unión realizada entre el poder político incaico, representado por Manco Inga y los poderes temporal y espiritual de España, representados por Francisco Pizarra y Vicente de Valverde. ¿Quiso Pachacuti exaltar aquella armonía, de que dependía el éxito de la evangelización, para significar que la conquista militar, es decir la fuerza y la violencia, habían sido oportunas para proteger y garantizar la predicación cristiana y que ésta habría sido una condición necesaria para su difusión? ¿Quiere explicar así la poca eficacia de la protoevangelización de Santo Tomás-Tunapa? ¿Había previsto y decidido Dios la conquista por este motivo? Tal vez no son estas preguntas del todo disparatadas, mayormente si echamos una mirada al último capítulo de la Historia de José de Acosta, que tanta influencia tuvo en su época. Sea lo que fuere, la trayectoria providencial que corresponde a la **Relación** concluye cuando Valverde entra en el Coricancha:
- 24 Al fin, la ley de Dios y su santo Ebangelio tan deseado entró a tomar la posesión a la nueva biña que estava tanto tiempo usurpado de los enemigos antiguos (f. 43v).
- 25 En adelante, los indios podrán conocer el nombre verdadero de Viracocha Pacha Yacháchic. Lo podrán conocer y ser salvados porque Dios a lo largo del incanato, había preparado providencialmente el terreno humano, porque había permitido el descubrimiento del monoteísmo, imprescindible trampolín para alcanzar la fe de Cristo.
- 26 La **Relación** es, en resumidas cuentas, «una historia de la *preparación evangélica* en el Perú», como lo fuera para Roma, con esta misma formulación, la obra de Eusebio de Cesarea, aunque los propósitos y la materia de estas dos obras son distintos.
- 27 La acumulación en este capítulo de conceptos y factores teológicos que solamente mencionamos o a los que solamente aludimos sorprenderá tal vez al lector acostumbrado a las interpretaciones habituales. Sin embargo, para evidenciar la coherencia de la obra, era necesario mencionar desde un principio estas categorías que de hecho ha explotado Pachacuti. El lector encontrará explicaciones más detalladas e intentos de demostraciones en las páginas que siguen.

NOTAS

1. Además del pecado de idolatría, la falta de moral y la lujuria de ese rey son causa de «la pérdida del Perú», que vaticinara otrora el Inca Mayta Cápac. El modelo literario es la tradición de la «pérdida de España» frecuentemente mencionada en el siglo XVI. Por un lado, los españoles invaden el Perú aprovechándose de la enemistad de los reyes hermanos y de ayudas indígenas. Por otro lado -y según Pachacuti-, primero el rey Huayna Cápac viola a una hermana suya, luego Huáscar viola a las vestales del Templo del Sol. Estos acontecimientos parecen adaptaciones deshilachadas aunque coherentes de la tradición española en la que se mezclan la historia y la leyenda. Recordaré que, según una de las versiones más difundidas, el rey godo Rodrigo (Roderic) había «seducido» o más precisamente violado a Florinda, hija del conde don Julián, gobernador de Andalucía. Este, para vengarse, ayudó a los moros de África para que se apoderaran de España (711) también los dos hijos del rey Vitiza -muerto por Rodrigo- querían vengar la muerte de su padre. Una de las misceláneas más difundidas del siglo XVI relata aquellos sucesos, concluyendo que, antes de empezar a perjudicar o tiranizar a sus subditos, los príncipes deben reflexionar detenidamente acerca de las posibles consecuencias de sus actos. También corrían interpretaciones providencialistas.

III. El dios de Pachacuti y su apóstol

VIRACOCHA PACHA YACHACHIC DIOS CRISTIANO

- 1 Al principio de la obra, el cronista nos dice quiénes son Tunapa y Viracocha Pacha Yacháchic, tales como él quiso modelarlos y componerlos. Estos datos, aunque aportan una información fundamental y necesaria para entender lo que sigue, han pasado desapercibidos.
- 2 El cronista presenta a Tunapa como a un apóstol de Cristo, en primer lugar por la descripción de su persona y actividades (viejo, barbudo, con camisa larga, con bordón; enseñaba a los naturales con amor, sanaba a los enfermos, tenía don de lenguas, combatía el politeísmo, hacía milagros). También sugiere interrogativamente, pero en tono afirmativo, que Tunapa debía ser Santo Tomás. La tradición de la evangelización de Santo Tomás en América y en los Andes, es bien conocida (Duviols, 1971: 63). Parece que fueron los jesuitas los que la fundaron, a partir de la semejanza aproximativa de sonido entre Pay Zumé (Brasil) o Tunapa por una parte y Santo Tomás por otra parte.
- 3 Luego afirma Pachacuti que a este apóstol (Santo Tomás), los naturales «le nombraban Tonapa o Tarapaca Uiracocham *pachayachachip cachan* o *pachacan*» (f. 3v), es decir «mensajero [misionero] o mayordomo de Viracocha», y también «Pues se llamó a este barón Tonapa Viracochampa cachan» (= «Tonapa mensajero [misionero] de Viracocha) (f. 4r).
- 4 El cronista pone y resuelve, pues, la ecuación siguiente:
 - 5 1) El apóstol Santo Tomás = mensajero (misionero) de Cristo
 - 6 El apóstol Santo Tomás = Tunapa
 - 7 Por consiguiente Tunapa = apóstol de Cristo
 - 8 2) Tunapa = apóstol o sea mensajero (misionero) de Cristo
 - 9 Tunapa = mensajero (misionero) de Viracocha Pacha Yacháchic o de Viracocha
 - 10 Resulta : Viracocha Pacha Yacháchic = Cristo

- 11 Veremos a continuación que Cristo, es decir Dios Hijo, también se confunde con Dios Padre. Es este el dato esencial, la clave principal de la **Relación**. En resumen, *Santa Cruz Pachacuti Yamqui opina que su Viracocha es el nombre andino del Dios cristiano*.
- 12 Ahora bien, después de apuntar y evaluar las ocurrencias respectivas de «Viracocha» y de «Viracocha Pacha Yacháchic» en sus contextos a lo largo de la **Relación**, resulta que «Viracocha Pacha Yacháchic» se emplea más bien para designar al Dios *creador*, es decir a Dios Padre, y «Viracocha» en el sentido de Cristo, de Dios Hijo. El diccionario de González Holguín, de 1608, confirma la función creadora de *pacha yacháchic*: «hazer algo natural Dios, criándolo». Se trata de una traducción cristianizada. Creo que anteriormente ya hubo también desvío semántico de parte de Betanzos (1551), Sarmiento (1572), Molina (1575), Acosta (1590), al usar a «Viracocha (o Tecsí Viracocha) Pachayachachic», o «el Pachayachachic» en el sentido de «el Hazedor», o sea Creador del mundo. El Inca Garcilaso (1609) rechazaba este sentido, acusando a los misioneros de manipular los nombres indígenas de los dioses con intenciones evangélicas (**Comentarios Reales**, II, II).

EL DIBUJO COSMOGONICO

- 13 Pachacuti afirma que Manco Cápac había «fijado» en una pared del Cori-cancha una plancha de oro fino, imagen de Viracocha Pacha Yacháchic, creador del cielo y de la tierra, y que Mayta Cápac hizo «renovar» aquella plancha, añadiendo varias figuras en torno a ella. El cronista dibujó en el folio 13v las figuras que, según afirma, adornaban la pared del templo, y escribió también algunas frases o palabras en español o quechua en varias partes de su dibujo.

Descripción

- 14 Este ocupa las dos terceras partes inferiores de la página. Es un croquis, algo desaliñado, como todo el manuscrito, que parece borrador. El cronista ha dibujado un pentágono que evoca una casa –tal como la dibujaría un niño– o tal vez la portada de un edificio neoclásico, de una iglesia, de un retablo. Dentro del marco del pentágono, contamos 26 ó 27 dibujitos o figuras (que podríamos llamar también «ideogramas» o «entidades») y palabras (o «leyendas») que representan objetos o seres diversos, y que están dispuestos más o menos en tres sectores verticales. Varias figuras van acompañadas de su leyenda en español, en quechua o en aymara. A veces hay palabra sin leyenda que le corresponda. Basta echar una mirada a este «cuadro» (lo llamaremos así para mayor comodidad) para darse cuenta de que la mitad o las dos terceras partes del espacio superior están ocupadas por entidades del cielo (sol, luna, estrellas...) y que la parte inferior la ocupan entidades de la tierra (tierra, mar, monte, árbol...).
- 15 Examinaremos estas entidades según su distribución vertical, de arriba hacia abajo.

Sector central

- 16 Arriba, y debajo de la «punta del techo» de la casa o portada, están cinco estrellas dispuestas en forma de cruz, con una leyenda –fuera del marco– que reza *orcorara*. Inmediatamente debajo de esta cruz está un óvalo alargado, vertical, que es la figura mayor del cuadro. Una frase en quechua a cada lado del óvalo indica que este óvalo es el

emblema del dios Viracocha Pacha Yacháchic, creador del mundo¹. Debajo del óvalo vemos una estrella, y una cruz dispuesta en diagonal, terminada por cuatro estrellas. Dos de las estrellas corresponden a las leyendas *saramanca* y *cocamanca*, y en medio de la cruz está escrito «chacana en general». Debajo están juntos un hombre y una mujer, con la correspondiente leyenda. Más abajo, en la base del cuadro, vemos un rectángulo cuadriculado, como red de tenis, con la siguiente leyenda, dispuesta en dos trozos a cada lado del rectángulo: «Collcâ pata [= Collcan pata] y la casa estaba todo afijada con plancha/ de oro llamado cori/ cancha Uaci» (= Collcanpata y la casa llamada Coricancha uasi estaba toda chapada con planchas de oro).

Sector izquierdo

- 17 Partiendo de arriba, encontramos sucesivamente dibujitos que representan el sol, el lucero (Venus) de la mañana, con las leyendas *chazca coyllor* y *achachi ururi*, una constelación de siete estrellas llamada *huchu* y a su lado, a la derecha, la palabra «verano». Más abajo, una estrella con el nombre de *catachillay*. Debajo, en un mismo plano horizontal, aunque siempre en el sector vertical izquierdo, dibujitos del rayo (*chuqueylla* o *Yllapa*), el «arco del cielo» (arco iris) llamado *cuychi* o *turomanya*. Inmediatamente debajo del arco iris, un círculo con tres cerros o montes. Dentro y fuera del circuito está escrito *mama pacha* o *comac pacha*. A la izquierda del círculo, leemos «el mundo, la tierra». De la parte inferior del círculo, sale un río que corre hacia la izquierda, pasando el límite del marco. Su nombre es *Pillcomyo*. Debajo encontramos cuatro pequeños círculos redondos dispuestos horizontalmente y más abajo otros tres, siete en total, con esta leyenda: «los ojos. *yamayana.ñaoraycunap ñauin*» (= los ojos. Todas las cosas. Los ojos de todas las cosas).

Sector derecho

- 18 En el orden descendiente, encontramos la luna, el lucero (Venus) de la tarde, con la leyenda *choque chinchay* o *apachi orori* «este es de la tarde» (letra de F. de Avila). Luego unas nubes, con la palabra «nube» a la izquierda e «y ymbierno» a la derecha, y debajo *pocoy* [= tiempo de lluvias]. Más abajo, hacia la derecha, está la palabra «granisso» y abajo, el dibujo de un animal de tipo felino con cuatro ojos proyectados hacia adelante. Debajo de él una palabra difícil de leer: *colca² ochuque chinchay*. Abajo hay un pequeño círculo bautizado *pucyo* («fuente») con una línea que sale de ella, semejando una acequia o un río, que va a dar a un espacio delineado llamado *mama cocha*, el gran lago o mar. Abajo del puquio está un árbol con la palabra *mallqui*, que es su traducción al quechua.
- 19 Además, fuera del cuadro, arriba a la izquierda, en el margen de la página, hay un pequeño croquis que representa cinco estrellas en forma de cruz con un óvalo vertical entre las dos últimas estrellas -hacia abajo- del brazo vertical de la cruz.

EL RETABLO DE LA CREACION

- 20 ¿Qué significa todo esto? Por suerte, el cronista *explicó por qué y cómo había dibujado estas figuras*. Hacer el esfuerzo de leer atentamente sus explicaciones y de captar sus intenciones me parece el camino obligado que debemos tomar si queremos llegar a entender correctamente lo que significa el llamado, y tan famoso, «dibujo cosmológico». Yo prefiero llamarlo «dibujo cosmogónico».

- 21 Leemos en el folio anterior y en el mismo folio donde está dibujado el cuadro, como introducción o presentación de éste, estas frases condensadas y con algunas síncopas de palabras:

en toda la redonda o rrededor de la plancha dizen que pusso que allá detrás los pondré para que los vea lo que aquellos gentiles.

- 22 y luego:

Quiere dezir conocer sólo con el entendimiento por poderosso señor y gobernador y por Hazedor menospresiando a todas las cossas, elementos //y criaturas más altos, como a los hombres y sol y luna que aquí los pintaré como estaban puesto hasta que entró a este reino el santo Evangelio.

- 23 Estas dos frases, para entenderse bien, deben restaurarse:

Dicen que [el Inca Mayta Cápac] puso [= hizo disponer] alrededor de la plancha [de oro ovalada que representa al dios Viracocha] [las cosas] que en la página siguiente voy a poner [= dibujar] para que el lector vea lo que aquellos [Incas] paganos [fueron capaces de concebir, o de hacer].

- 24 y luego:

Esto quiere decir [que aquellos Incas paganos han alcanzado] conocer con solamente el entendimiento [= la razón] [que Dios] era todopoderoso y creador [porque aquellos Incas] han despreciado todas las cosas [del universo], los elementos y [hasta] las criaturas más altas [= más perfectas, más poderosas o útiles] como son el hombre, el sol y la luna. [Todas estas cosas] voy a dibujar aquí como estaban [pintadas o esculpidas] en una pared del Coricancha hasta que entró en este reino el santo Evangelio.

- 25 Observaré primero, a propósito de la estructura, que Pachacuti quiso representar y disponer los objetos o entidades de su cuadro no vertical sino horizontalmente, y disponerlos todos *alrededor* del óvalo de Viracocha, como lo puntualiza, recalcando «en toda la rredonda o derredor de la plancha». Pero, como no utiliza perspectiva representa al cielo en un plano vertical, aunque parece que al mismo tiempo lo concibe como bóveda o cono. Debemos captar y apreciar esta doble intención espacial proyectada en un solo plano.

- 26 La idea fundamental que expresa el cronista en estas líneas, es:

1. que ha querido representar en el cuadro («qué allá detrás los pondré», «los pintaré como estaban puesto») la oposición y diferenciación que debe haber entre el Dios creador Viracocha («poderoso señor», «hazedor») y todas las demás cosas o seres existentes en el mundo («todas las cosas, elementos y criaturas»), aún las más complejas y elevadas («más altos») como son el sol y la luna en el cielo y el hombre en la tierra.
2. que al contemplar este cuadro, el que lo mira debe aprender a conocer, o recordar el abismo infranqueable que hay entre el Creador y su creación; que el espectáculo del cuadro debe enseñar y animar al espectador a despreciar («menospreciar»), a rebajar desde un punto de vista religioso, todas las criaturas del Dios Viracocha, aun las más altas, como son el sol, la luna o el hombre. Es decir que el cuadro del Coricancha, según Santa Cruz, debía enseñar a recordar el poder exclusivo de Viracocha Pacha Yacháchic como Dios creador del cielo y de la tierra en oposición a los poderes muy inferiores de todas las cosas del mundo, que no eran sino sus criaturas y que, por consiguiente se debía respetar y adorar al Dios creador y despreciar, abstenerse de adorar a cualquiera de sus criaturas, aunque se tratase de la «más alta». Es decir también que los peruanos debían despreciar los cultos politeístas y en primer lugar el culto del sol.

- 27 La definición de Viracocha Pacha Yacháchic como Dios creador, omnipotente y único frente a criaturas suyas que justamente por ser criaturas no pueden ser dioses, habría

sido, pues, un descubrimiento realizado por «aquellos gentiles», aquellos paganos, es decir los Incas. Aquel conocimiento, según precisa el cronista, lo alcanzaron «sólo por el entendimiento», es decir con los recursos de la inteligencia, de la razón natural.

- 28 La palabra «sólo» excluye los otros medios posibles para llegar al conocimiento del Creador. Estos medios podían ser:
1. la revelación por Dios mismo de su propia existencia,
 2. la transmisión de generación a generación de la noticia de su existencia, la tradición transmitida por los Incas anteriores.
- 29 Esta última posibilidad es la que en realidad propone el cronista, pues nos había informado ya que Manco Cápac había instaurado el culto de Viracocha Pacha Yacháchic. Lo que escribe ahora es que «aquellos gentiles», es decir aquellos Incas paganos, descubrieron la existencia de Dios por el razonamiento, lo que implica también a Manco en aquel descubrimiento. Las pocas palabras de Pachacuti en la frase que estamos examinando quieren decir que:
1. Manco Cápac descubrió la existencia de Viracocha Pacha Yacháchic por «el entendimiento» (y hay un ejemplo de ello en su primera oración).
 2. Mayta Cápac aceptó y refrendó el mismo razonamiento, haciéndolo suyo,
 3. Estas palabras indican también (una vez más) que Tunapa no dejó noticia de Dios-Viracocha Pacha Yacháchic a la dinastía de los Incas.

El código de los arquetipos

- 30 Dejamos aparte por ahora la cuestión del óvalo de Viracocha, que examinamos en otro lugar. Solamente insistiré en que el dibujante, como él mismo lo explicó, ha querido en su cuadro oponer el óvalo del Creador a los productos de la Creación. Resulta que fuera del óvalo, todas las figuras o entidades y las leyendas sin figura del cuadro no son otra cosa que componentes de la Creación, entidades del cielo y de la tierra. Y como, evidentemente, es imposible hacer figurar en una página todas las cosas existentes en el cielo y en la tierra, el cronista tuvo que elegir algunas entidades que fuesen representativas de todas las que existen. Las muestras elegidas fueron, en primer lugar, los objetos únicos, individualizados más visibles y vistosos, y que además permitían razonar sobre el encadenamiento de las causas del movimiento, es decir el sol, la luna, las estrellas. En segundo lugar, fueron elegidos objetos o seres pertenecientes a un género o a una especie. Se dibujaron individualmente pero con la misión de representar todo el género o la especie, es decir con valor de arquetipos. Así, el puquio vale por todos los puquios, las tres cumbres por todas las cumbres, un río particular por todos los ríos, una pareja humana por toda la especie humana; más aún, un animal particular vale por toda la fauna, un árbol por toda la flora. Esta distribución selectiva es un código antiguo de la apologética cristiana escrita, oral o plástica. Consta en algunas iglesias románicas, en la **Doctrina Cristiana** de 1584, según se verá, etc.
- 31 Por presentar el cuadro una versión andina del modelo de la Creación, algunas entidades son problemáticas. No incluiré las estrellas y constelaciones entre las que exigen explicación. Todas son del cielo austral. Su forma y constitución, el nombre que tienen sugieren sin duda interrogantes interesantes en cuanto a la etnoastronomía andina. Sin embargo, dejaré esta cuestión al cuidado de los especialistas, porque en el presente caso, el cronista ha querido solamente que las estrellas valiesen como *muestra* y expresión de

los cuerpos australes creados por Dios, para iluminar el cielo nocturno, como muestra de la organización celeste debida al Creador. Lehmann Nitsche ha disertado largo y tendido sobre esta cuestión, fuera de la exacta problemática del cuadro. Verdad es que no había hecho caso a las explicaciones brindadas por Pachacuti. Las copió en su estudio, pero no las entendió.

- 32 Las entidades que me parecen exigir explicaciones, porque han dado lugar, en los últimos veinte años, a explicaciones que creo erróneas, son las siguientes.

Cuatro explicaciones

Pachamama o camac pacha

- 33 Las palabras *camac pacha* han dado lugar a interpretaciones erradas, aunque tenemos informaciones precisas sobre su sentido. *Camac pacha*: «tierra fértil» (Anónimo, 1586); «Fértil tierra o tiempo»: *camak pacha* o *huata* (González Holguín, 1608); y como objeto de culto: «Es cosa común entre los indios adorar a la tierra fértil, que es la tierra que llaman Pachamama o Camacpacha» («Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios...» en Confessionario, Lima 1585, cap. 2, f.2; cf. Mariscotti 1975, p. 26). El cronista apuntó en el cuadro esta pareja justamente por ser un objeto del culto idolátrico indígena, para mostrar que en realidad no era más que un producto de la creación divina de Viracocha y que, por consiguiente, no merecía que le tributasen culto alguno.

Chuquechinchay

- 34 Este nombre está escrito en la parte celeste del dibujo, y parece designar una constelación. Figura también en la parte terrestre junto al dibujo de un animal de tipo felino, con cuatro ojos proyectados hacia adelante. B.J. Isbell dice que en un pueblo de Ayacucho esta palabra designa un vapor que sube de la tierra hacia el cielo (Isbell, 1978: 210). Aquí parece designar a la vez al felino y a la constelación correspondiente. Felizmente, Pachacuti da él mismo, en la **Relación**, una definición de *Chuquechinchay*: «animal muy pintado de todos los colores. Dizen que era apo de los otorongos, en cuya guarda da a los hermafroditas, yn[di]o[s] de dos naturas» (f. 21v-22r). Como *pachamama* o *camac pacha*, el otorongo (especialmente el otorongo mítico de cuatro ojos) sería objeto de culto idolátrico, y por la misma razón el cronista lo habrá escogido para representar a todos los animales de la tierra, productos de la creación divina. Volviendo al cielo, hay datos amazónicos sobre un culto estelar del tigre de cuatro ojos. Un mito de los Yuracaré referente a él, menciona una constelación del tigre en la que Ehrenreich cree ver la Cruz del Sur. Ver también un mito recogido por Alcide d'Orbigny (Lehmann Nitsche 1928, p. 161: 57).

Los ojos ymaymana, ñaoraycunap ñauin (= Los ojos. Todas las cosas, todas las cosas que hay)

- 35 Constato que *Ymaymana* está incluido en un pasaje de la **Doctrina Christiana, 1585** (f. 31), donde aparece casualmente después de *camac pacha*. Esta coincidencia no debe ser fortuita. Es muy posible que el cronista, al dibujar, haya tenido presente este pasaje, que resume la creación y corresponde con el sistema del cuadro:

Pregunta: Ma chayca, inri, quilla, coyllurcuna, catoylla, apachitacuna, mayucuna, pucyucuna, timpucyacu, *camacpacha*, llapa *ymaymana* machuyq chiccunap muchas

can, chaycunaca manachu Dios?

= Pues ¿el sol, la luna, las estrellas, el trueno, las cumbres de los montes, y los ríos, fuentes y tierra fértil, y las otras cosas que adoraban los indios viejos, no son Dios?

- 36 Esta referencia o correspondencia, tan conforme al espíritu de la **Relación**, sugiere el sentido de «todas las cosas», «todas las demás cosas que adoran los indios», sobreentendiendo que no son dioses sino criaturas de Dios. Queda la cuestión de la interpretación de los ojos, de los siete circulitos, algunos de los cuales tienen un punto negro en su interior. Estos dibujitos se parecen a otros varios que se encuentran en piezas arqueológicas, en huesos u otros soportes materiales incisos. Aquí está claro que el cronista quiso con ellos representar ojos ¿A que vienen estos ojos en medio de las entidades terrestres? Tal vez Lehmann Nitsche (p. 209, nota I) estuvo en lo cierto al evocar un pasaje del Antiguo Testamento (Esdras 5,5, Zacarías 4). Zacarías vio en sueños siete lámparas que eran los ojos de Jehová recorriendo la tierra, vigilando todas las cosas (subrayados míos). En este caso podríamos ver también con aquellos ojos una alusión al tema de la ubicuidad de Dios. También leemos en la **Doctrina Christiana** de 1584, a propósito de Dios: «está en el cielo, y en la tierra, y en todo lugar y sabe cuánto hay...» f. 29 (subrayados míos).

Collcampata, y la casa llamada Coricancha uasi estaba toda afijada con planchas de oro

- 37 Si atendemos a esta leyenda escrita por Pachacuti (que ha pasado desapercibida), el problema del rectángulo cuadrículado se aclara. Con los cuadrículos el cronista quiso representar las planchas de oro que adornaban los muros o paredes del Coricancha. El oro y el Coricancha eran sagrados. Con ellos añade Pachacuti la cultura a la natura, muestra que los objetos fabricados por manos humanas tampoco son dioses.

El óvalo, imagen del Dios cristiano

- 38 Recordemos que el cronista asegura que su dibujo del folio 13v representa un cuadro que se encontraba en el Coricancha. La figura mayor de este cuadro dibujado es un gran óvalo vertical que representaría una plancha de oro fino, emblema o señal de Viracocha Pacha Yacháchic. En la parte superior del cuadro, a cada lado de la parte superior del óvalo y desbordando fuera del cuadro hacia la derecha, el autor escribió las frases siguientes, en quechua:
- 39 - *Viracochan pachayachippa unanchan* [= imagen de Viracocha Pacha ya[cha]chi].
- 40 o *ticci capacpa unanchan* [= señal del señor de los Principios, o de los Fundamentos (cf. Génesis)].
- 41 - *Ticchimoyo camac* [= creador del universo (N.B. el contexto obliga a traducir *camay* por «crear» y no por «animar»)].
- 42 - *Cay cari cachoncay carmicachon ñispa unanchan payta yuyarina* [= imagen que hace recordar al que dijo: «éste sea hombre, ésta sea mujer» (cf. Génesis)].
- 43 - *Ttonapa pachacayocpa unanchan* [= imagen del que tiene a Tunapa por «mayordomo». Hay que tomar «mayordomo» en el sentido de «primer servidor», de «jefe de los servidores» o de «servidor de los servidores». Esta frase debe entenderse como «imagen del Dios que tuvo a Tunapa-Santo Tomás por mensajero y servidor (= apóstol)].

- 44 - *Intip Intin* [= sol del sol]. Esta definición corresponde perfectamente, sobre todo en los Andes del siglo XVII, a Dios Padre. En el Antiguo Testamento, Jehová era llamado «Sol de Justicia» (Salmos, etc.). Teresa Gisbert constata que en la plástica andina colonial:
- 45 La identificación andina fue: Dios-igual-Sol. Como dice Ramos Gavilán: Dios es fecundador de María como el sol fecundador de la tierra (1980: 30).
- 46 La autora recoge ejemplos en los que «se da la imagen conjunta de Dios Padre y el sol en la pintura», concluyendo que «el Sol es pues símbolo de Dios» (cf. infra). Veremos a continuación que el sol era también símbolo de Cristo.

La iconografía y el retablo de la Creación

- 47 Al dibujar o, mejor dicho, al bocetar un marco en forma de casa simplificada, al distribuir en él figuritas representativas, símbolos de la creación del mundo, y también al colocar éstos según ciertos criterios de distribución espacial, Pachacuti se conformaba -conciente o inconcientemente- a ciertas tradiciones plásticas y, eventualmente, a cierto modelo. De hecho, el estudio comparativo enseña que las fuentes de inspiración del dibujo se encuentran en la tradición europea y cristiana.
- 48 La forma exterior, el marco del cuadro corresponde a un diseño arquitectónico corriente que se podía y se puede ver en muchos monumentos neoclásicos (también barrocos con la sustitución de las rectas por las curvas), civiles o religiosos, particularmente en muchas iglesias.
- 49 Además, algunas de las figuras del dibujo se encuentran a veces en estos monumentos. En la parte superior de la portada o fachada de varios monumentos civiles y de iglesias, suele haber un óvalo, o círculo, en forma de hornacina o completamente vacío, como óculo o rosetón. A veces está situado encima del motivo que forma un techo puntiagudo. Otra figura y símbolo es la cruz. En varias iglesias, la hay en una posición análoga a la del dibujo. Cuando hay escaleras de piedra para subir a la iglesia, éstas forman como una masa en forma de paralelepípedo rectangular en la base del conjunto, sugiriendo una especie de zócalo, lo que tal vez contribuye al equilibrio de los volúmenes entre la parte superior y la parte inferior. El rectángulo cuadrículado horizontal (que representa las planchas de oro del Coricancha) colocado por Pachacuti en la parte mediana inferior de su dibujo puede haber sido inspirado por recuerdos visuales parecidos. Este mismo paralelepípedo aproximativo, más o menos alargado, se encuentra en monumentos funerarios u otros, y también en grabados, estampas, frontispicios...
- 50 Otros elementos significantes del dibujo se encuentran a veces en los edificios y grabados aludidos. En algunas iglesias, puede haber hombre y mujer, hombres o mujeres, generalmente santos o santas, esculpidos en la portada. También son motivos frecuentes en otros monumentos, pinturas, grabados, etc., igual que otros motivos, v. g. el sol y la luna. Estos son viejos símbolos cristianos, frecuentes en la plástica de la Edad Media europea. En el Perú, ambos astros se ven por ejemplo encima de la portada de la iglesia de Santo Tomás de Chumbivilcas (Gisbert, 1980:61) y de la de San Cristóbal de Pampachiri (Barnes, 1992:148).
- 51 En estos dos casos están encima, a la izquierda y a la derecha, pero fuera del diseño general de la portada. Es frecuente también la representación del sol y de la luna en muchas pinturas religiosas peruanas, v.g. "las adoraciones de la cruz" en el arte popular.

- 52 Sin embargo, el dibujo de Pachacuti, por su marco y contorno, por la distribución de sus figuras y la elección de algunas de ellas, se asemeja sobre todo a la categoría de los retablos que, en las iglesias, están colocados detrás del altar mayor o detrás de los altares de las capillas laterales. Si miramos uno de estos retablos con cierta distancia, constataremos que el paralelepípedo rectangular que forma el altar, ocultando una parte del retablo, puede evocar el rectángulo cuadriculado dibujado por Pachacuti. Pero este rectángulo también pudo ser sugerido al cronista por el cajoncito inferior que había en ciertos retablos portátiles de arte popular religioso.
- 53 No conozco retablos que representen la Creación, lo que evidentemente no significa que no los hay (supongo que los hay) o que no los hubo. Verdad que no me he dedicado a indagar esta cuestión. De todos modos, el dibujo de Pachacuti representa un retablo, tanto por lo delineado como por la temática, o, mejor dicho, por las dos cosas juntas. La Creación considerada como un retablo es un concepto que ya en tiempos del cronista no era novedoso. Fray Luis de Granada parece haber definido con anticipación el proyecto de Pachacuti, junto con su contenido didáctico. Proclama que el mundo entero que Dios ha creado es una casa:
- Si poniéndoos vos de propósito a considerar la hermosura de la gran casa real deste mundo, y viendo la fábrica y provisión de todas las cosas que hay en él, viendo la bóveda de los cielos... (Granada, 1989:171).
- 54 La contemplación de aquella "casa" de lo creado por Dios es una lectura de la que todos los pueblos del mundo son capaces:
- Este es el conocimiento que la obra de la Creación, mayormente de los cielos, nos da de la grandeza del poder y de la sabiduría del criador, del cual dice el Profeta que los cielos predicán la gloria de Dios, y que no hay lenguas ni naciones tan bárbaras que no entiendan este lenguaje (loc. cit: 543).
- 55 El cielo, lo encontramos representado, casualmente, en el dibujo de la pág. 12 de la Nueva Corónica de Guarnan Poma, con Dios en posición central y Adán y Eva a cada lado, que, junto con unas montañas, representan nuestro bajo mundo. Un dibujo parecido se encuentra en la pág. 910, sobre el mismo tema de la Creación, con algunos bichos más para simbolizar el mundo del hombre.
- 56 Sobre todo, es en el siguiente pasaje de Luis de Granada donde yace la posible fuente intelectual y la justificación pedagógica del dibujo de Pachacuti, al mismo tiempo que su definición inequívoca y rotunda como retablo de la Creación:
- Pues siendo tan grande la variedad y hermosura de las cosas deste mundo, ¿quién será tan bruto que diga haberse todo esto hecho acaso, y no tener un sapientísimo y potentísimo Hazedor? ¿Quién dirá que un *retablo* muy grande y de muchos y muy excelentes colores y figuras se hizo acaso, con un borrón de tinta que acertó a caer sobre una tabla? Pues ¿qué *retablo* más grande, más vistoso y más hermoso que este mundo? ¿Qué colores más vivos y agradables que los de los prados y árboles de la primavera? ¿Qué figuras más primas que las de las flores, y aves, y rosas? ¿Qué cosa más resplandeciente y más pintada que el cielo con sus estrellas? Pues ¿cuál será el ciego que todas estas maravillas diga que se hicieron acaso? (Loc. cit: 170)
- 57 Aquella valoración de la mirada y del espectáculo, de la estampa, de la imagen, se compaginaba con las tendencias catequísticas afirmadas por el Concilio de Trento. La fe podía y debía entrar en el corazón y en el espíritu de los paganos por los sentidos. Debieron usarse "retablos de la Creación" pintados o esculpidos, pegados a la pared, o portátiles y caseros, como hasta nuestros días, los famosos retablos ayacuchanos, o los iconos rusos. Los monjes y los curas de indios, por lo menos algunos, debieron enseñar la

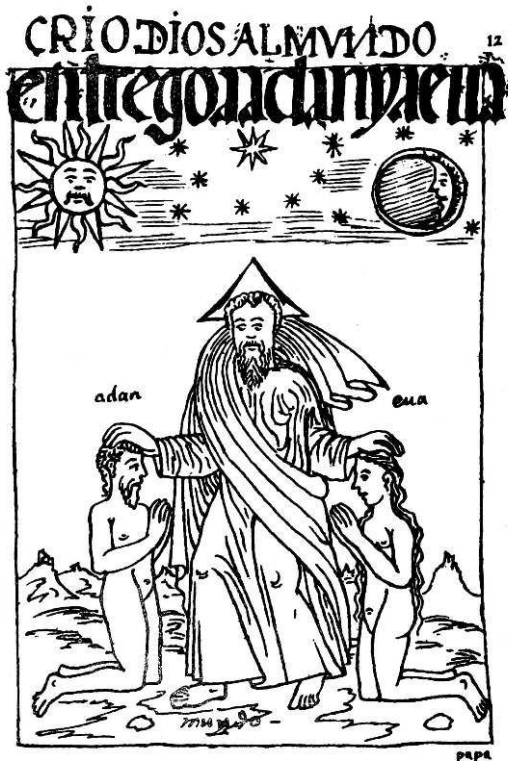
Creación a los neófitos, ayudándose con una larga vara para enseñar y comentar las imágenes, como consta en un grabado (1579) de la *Rethorica* de Fray Diego Valadés, donde vemos, arriba a la derecha, un monje explicando a un grupo de niños un cuadro o retablo titulado *Creatio mundi*. Hay una escena comparable en el frontispicio del primer volumen de la Monarquía Indiana, de Torquemada. Estos dos grabados reflejan una realidad colonial mexicana, pero pudo haberlas semejantes en el Perú. Sea lo que fuere, por su temática y por su estructura gráfica y plástica, el título exacto que le corresponde al dibujo cosmogónico de Pachacuti es y debe ser: retablo de la Creación.

Incompatibilidad con las estructuras Inca

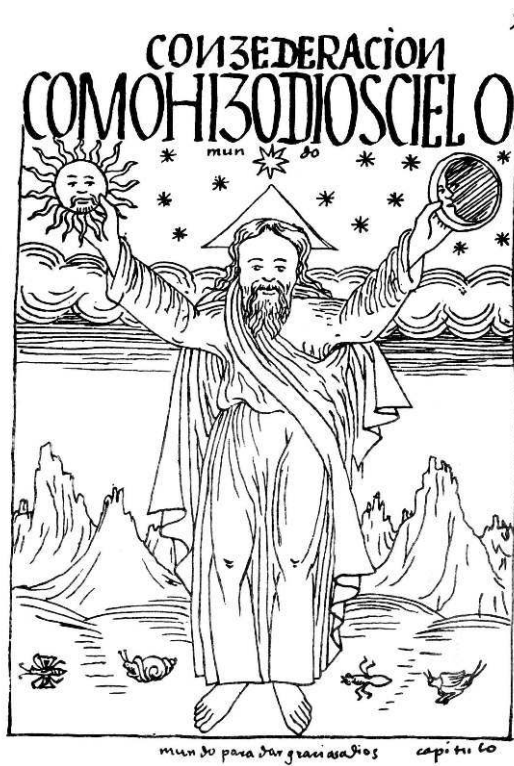
- 58 Había comunicado las líneas anteriores a mi colega Michel Graulich, de L'Ecole Pratique des Hautes Etudes. En carta personal, manifiesta su acuerdo con ellas, y añade un argumento que me parece importante. Muestra que la estructura del dibujo de Pachacuti no se origina en la arquitectura Inca. Traduzco:

La estructura Inca típica corresponde a la casa rectangular con techo de paja. El templo (v.g. el Coricancha) repite la misma estructura a una escala mayor. El edificio tiene dos pendientes o declives y el armazón de madera descansa en los dos muros largos, y en los dos muros cortos con hastial. En esta clase de edificios, los muros importantes son los muros largos. Uno de ellos tiene puertas, el otro, frente a él, es el muro principal desde el punto de vista del culto religioso. A menudo tiene hornacinas en las que se debía colocar las imágenes. El eje del edificio es, pues, transversal y no longitudinal. Además, el eje longitudinal lo ocupa a veces un muro de carga, lo que prueba que los muros cortos no tienen tanta importancia (cf. G. Gasparini y L. Margolies, *Arquitectura inka*, Caracas 1977 y la traducción al inglés, Londres 1980).

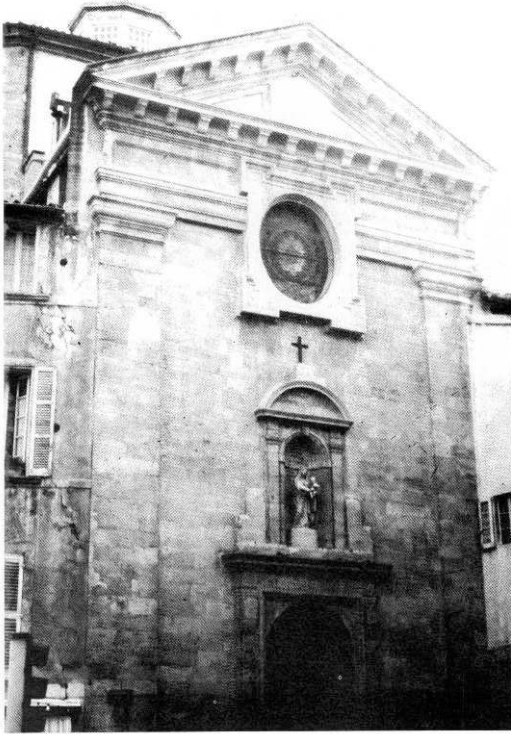
- 59 El sistema de la arquitectura inca es, pues, completamente diferente del sistema occidental, desde los templos egipcios, griegos, romanos... hasta los diseños de las basílicas romanas y de las iglesias que de ellas han procedido. En ellas, siempre los muros importantes son los muros cortos, con frontispicio y hastial. En ellos se encuentra la entrada principal; el objeto cultural (altar, estatuas, etc.) se encuentra enfrente, en el otro muro corto con frontispicio.
- 60 Resulta que en su dibujo, Pachacuti ha elegido y privilegiado al muro corto con hastial, es decir el modelo occidental. Su manera de disponer los elementos o imágenes verticalmente recuerda la estructura del altar cristiano y no se refiere a ningún modelo inca. Aunque no se conoce muy bien las funciones arquitectónicas y culturales del templo inca, es presumible por lo menos que, siendo el muro principal alargado y bajo, sin hastial y con hornacinas, debían colocar las imágenes longitudinalmente, yuxtaponiéndolas. Por consiguiente, no estaban dispuestas en estratos o frisos, verticalmente, como vemos en el dibujo de Pachacuti. (cf. también, M. Graulich, 1992: 60).



La Creación (Guarnan Poma, Nueva Coronica y buen gobierno)



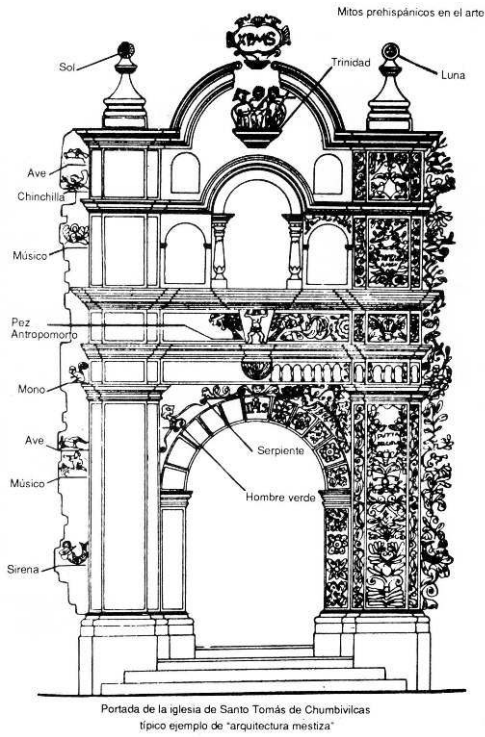
La Creación (Guarnan Poma, Nueva coronica y buen gobierno)



Iglesia de los Oblatos (Aix-en-Provence, Francia)

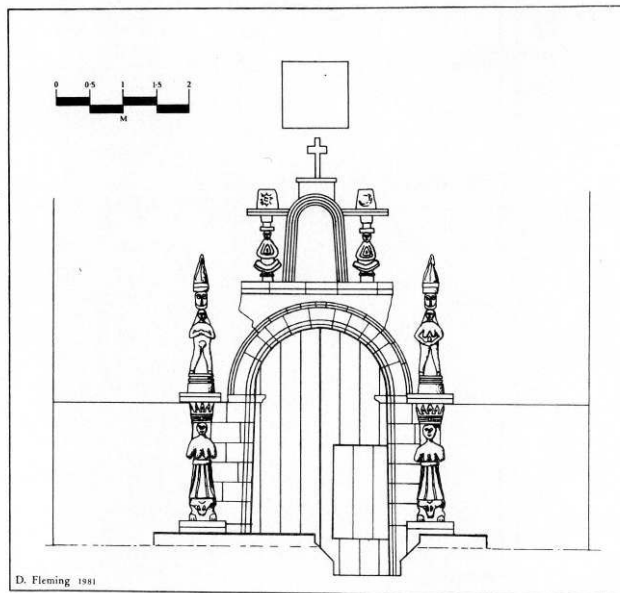


Capilla de San Antonio Abad (Cuzco)



Portada de la Iglesia de Santo Tomas de Chumbivilcas (Teresa Gisbert, 1980:61)

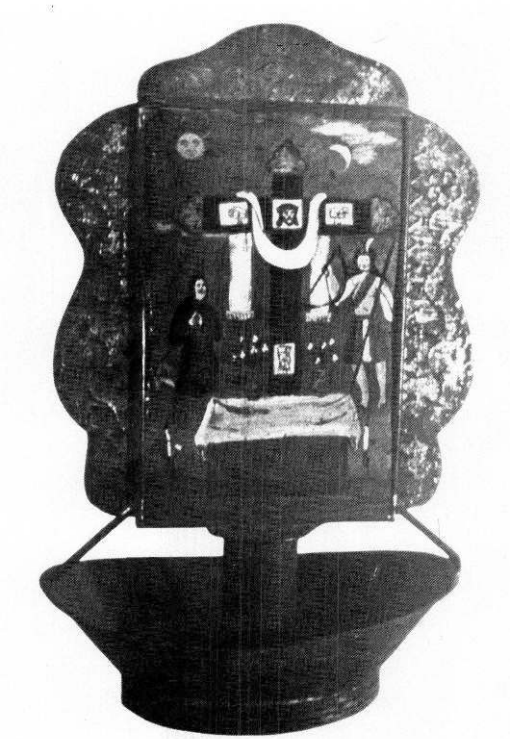
Puerta principal de la Iglesia de
San Cristóbal de Pampachiri
Apurímac, Perú



Iglesia de Pampachiri (Barnes, 1992:148)



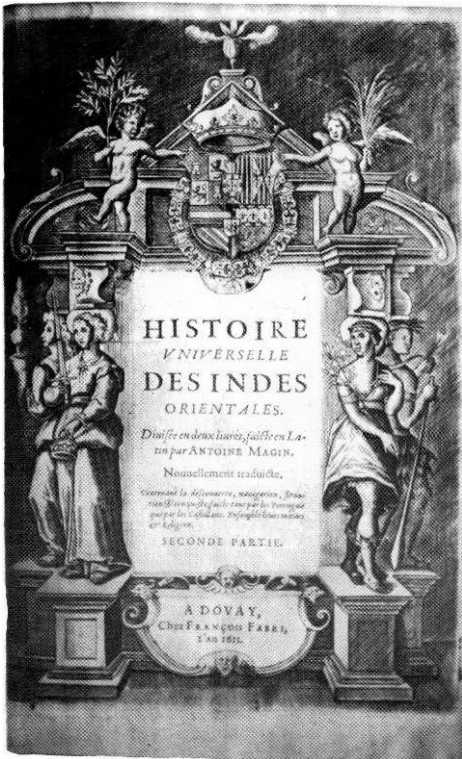
Adoración de la Cruz. Arte popular (Macera, 1979:184)



Adoración de la Cruz. Arte popular (Macera, 1979:164)



La virgen María. Retablo popular (Macera, 1979: 72)



Frontispicio



Frontispicio



Comentando un Via Crucis

- 61 Esta explicación de Graulich me parece trascendente. Su alcance rebasa el caso del dibujo de Pachacuti. Se trata de un criterio que debería incorporarse al estudio de los

sincretismos *estructurales* en la arquitectura, la plástica y la iconografía de la época colonial.

El «verdadero sol» y el «hacedor»

- 62 Otro dibujo de Pachacuti, independiente del cuadro en la página siguiente, representa un óvalo aislado con un sol a la izquierda y una luna a la derecha, con esta leyenda: «Plancha de oro fino que dizen que fue ymagen del Hazedor del ver[dader]o sol del sol llamado Viracochan pacha yachachi» (14r). La expresión «verdadero sol», entendida como si fuera un dato astronómico y etnológico, ha dado lugar a numerosas interpretaciones que me parecen, hablando con exactitud, fuera de lugar.
- 63 Primero, hay que advertir que las ediciones existentes de la Relación sugieren una falsa interpretación de esta leyenda porque no colocan una coma entre «Hazedor» y «del verdadero sol». Por esta causa se ha interpretado «verdadero Sol» como complemento de «Hazedor», cuando en realidad es epíteto. Sin esta coma se puede creer que Viracocha Pacha Yacháchic es dado por creador del Sol, mientras que en realidad Pachacuti quiere decir que Viracocha Pacha Yacháchic es el verdadero Sol. La frase debe escribirse así: «Plancha de oro fino, que dizen que fue ymagen del Hazedor, del verdadero sol llamado Viracocha Pacha Yachachic». Es decir que Pachacuti califica a Viracocha Pacha Yacháchic, como imagen anunciadora del Dios cristiano, de «verdadero sol» y «verdadero» tiene el sentido simbólico y espiritual de «auténtico». Viracocha Pacha Yacháchic, señal del Dios creador que se considera aquí como formando una sola entidad con Cristo significa «Sol más auténtico, por su brillo interior y exterior, por la luz de la Verdad que irradia, que el sol físico, *que es criatura del verdadero Sol*». Esta hipérbole aplicada a Dios creador, sirve también, en el contexto de la **Relación** para fortalecer la refutación del culto solar indígena, y recuperar el capital del prestigio religioso indígena vinculado al sol.
- 64 Teresa Gisbert reparó en la siguiente leyenda que se encuentra en la portada principal de la iglesia de Santo Tomás de Chumbivilcas (1782 -1795): «Pues el sol se nos esconde llena de Tu Luz las almas», que ella atinadamente comenta de esta manera:
- Así Dios y Cristo se representan como la luz espiritual perenne que sustituye a la cambiante y perecedera de los astros (*Ibid.*, p. 32).
- 65 Constató que Ramos Gavilán (1621) elabora la misma idea, oponiendo además, como lo hace Pachacuti, la luz divina a la luz del sol:
- La luz del sol es oscura en el cielo, en comparación de la que allí se alumbraba, que es la claridad de Dios; cuando el Redentor se puso en Cruz, se apagaron todas las luces del mundo y con la resurrección resplandeció la luz, confesando que en presencia de Cristo puesto en la Cruz, quedaba el sol eclipsado y sin resplandor la Luna; así como a la vista de claridad más grande, apenas se descubre la menor (Ramos Gavilán: I, IX, 1976, p. 34).
- 66 Ni Pachacuti ni Ramos Gavilán inventaron esta comparación de la luz divina con la luz natural. Ella arranca del Evangelio. En el episodio de la «Transfiguración», Cristo aparece así a sus apóstoles: «su cara resplandecía como el sol, y sus vestidos deslumbraban como la luz» (Mt. 17-2). En la visión del Apocalipsis, Juan ve a Cristo: «su cara es como el sol que brilla con todo su resplandor» (Ap. 1-16). Cristo mismo dice: «Soy la luz del mundo; el que me siga no andará en las tinieblas, sino que gozará de la luz de la vida» (Jn, 7-12), etc. Este tema fue desarrollado por los platónicos y neoplatónicos. La metáfora «Verdadero Sol», no era tampoco ninguna novedad. La utiliza Luis de León en De los nombres de Cristo:

Porque Señor, sin ti... Luce pues ¡oh verdadero Sol! en mi alma y luce con tan gran abundancia de luz, que con el rayo della juntamente mi voluntad encendida te ame... (1986:154).

- 67 Y también se usó en los Andes, en la misma época, en el mismo contexto cultural que el de la **Relación** como argumento contra el politeísmo. En el «Prólogo al lector» de la **Historia de Nuestra Señora de Copacabana**, de Ramos Gavilán, escribía el L. Francisco Fernández de Córdova:

Tuvo el demonio templo dedicado al sol natural, para ser (con varios ritos y ceremonias) adorado en él, pone pues Dios en aqueste lugar a la vestida del verdadero Sol³, para que con su luz se ahuyenten las tinieblas de Satanás (*Ibid*, p. 8).

Lo andino en el dibujo de Pachacuti

- 68 En cierta oportunidad, me objetaron que, aun admitiendo que Pachacuti hubiese dibujado en su cuadro, con criterios cristianos un compendio de los productos de la creación divina, también debió expresar, solapada o inconscientemente, la cosmología religiosa andina, porque las figuras, tipos o arquetipos que dibujara correspondían en realidad a objetos de los cultos andinos. Mayormente, las estrellas del cuadro son las del cielo andino, con nombres andinos, el río arquetipo es el Pilcomayo, el animal que representa la fauna es el choquechinchay, etc.
- 69 No creo que este argumento se pueda aceptar. Es verdad que las estrellas del cuadro son las del hemisferio sur, etc. Pero esta localización es lógica: ya que la creación divina abarca el universo entero y que sus productos (las especies, las familias animales y vegetales por ejemplo) varían según los lugares, latitudes y longitudes, era normal y hasta obligatorio que en cada lugar los misioneros presentaran como prueba del sistema de la Creación sus exponentes locales, que eran los únicos que los indígenas podían percibir.
- 70 Tampoco se puede negar que los andinos adoraban al sol, a la luna; que los cerros, los puquios eran huacas, etc. Pero el politeísmo autóctono abarcaba tal cantidad de huacas, de dioses-fuerzas naturales, que forzosamente buena parte de las 26 entidades, tipos o arquetipos del cuadro correspondían a objetos de cultos peruanos. Además las divinidades andinas no tenían la misma personalidad, la misma función, no dependían del mismo sistema jerárquico que los tipos y arquetipos dibujados en el cuadro. Sobre todo, el principio de organización de las figuras, tipos o arquetipos de la naturaleza era europeo y el proyecto de su difusión universalista. Heredado de los griegos y romanos, de la Iglesia medieval, aquel código de signos era aplicable a cualquier país de misión. Esta selección o compendio de entidades representativas del cielo y de la tierra era la que mejor permitía desarrollar, en todas partes del mundo, la prueba apologética del primer motor o de la armonía inevitablemente divina del universo. Lo muestra bien claramente el siguiente pasaje de la Introducción al Símbolo de la Fe (que es un tratado general de apologética que no tiene nada que ver con el Perú en particular) en el que Luis de Granada enumera más o menos los mismos tipos y arquetipos:
- El quinto motivo que así los filósofos como todos los hombres tuvieron para reconocer la Divinidad, fue la fábrica, y orden y concierto, y hermosura y grandeza deste mundo y de las partes principales dél, que son el *cielo, estrellas, planetas, tierra, agua*, aire y fuego, vientos, *lluvias, nieves, ríos, fuentes, plantas*, y todo lo demás que en él hay (III, V, I).
- 71 Esta es la misma lista de las criaturas que recogió la **Doctrina** de Lima en 1584, aprovechando las similitudes con el politeísmo indígena para refutarlo mejor. Sobre todo,

es casi la misma secuencia de tipos y arquetipos (los he subrayado) que Pachacuti dibujó en el cuadro.

- 72 Tomaré otro ejemplo, un caso mexicano. En la **Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la orden de Santo Domingo**, México 1548, leemos:

y ninguna cosa se hizo en el cielo ni en la tierra, ni en todo otro lugar: que no sea por mandato de aqueste solo Dios y señor nuestro y todo lo que su magestad dize y todo lo que quiere luego al momento se haze.... Por tanto sabed que por su mandado se mueven y dan bueltas los cielos; y sale el *sol* y la *luna* y las *estrellas*; y por su mando e ymperio dan lumbre al mundo por su mandado llueve siempre y fructifica la tierra; y se crian en ella todas las *frutas* y *flores* y rosas; y *yervas*; y todos los hombres nacen por su mandado y biven y mueren. Y assi mismo por su ymperio y mandado manan las *aguas* en todas las fuentes; y corren los *ríos*; y por su mandamiento vinieron a estas tierras los Españoles... (f. 7) (subrayados míos).

- 73 Otro ejemplo más, al azar. Un viaje a Madagascar, que por casualidad tengo ante los ojos, contiene unos coloquios bilingües entre un indígena de la Gran Isla y un francés. El francés habla de Dios. Contesta el indígena:

¿Qué es este Dios? Nunca lo he visto.

El francés: Está en el cielo, es padre de todos los hombres, de todo el orbe, del *sol*, de la *luna*, del *mar*, de los *animales*, de los *ríos*, de los *árboles* y de las *hierbas*. (**Relations véritables et curieuses de l'Isle de Madagascar...**, por Francois Cauche, Paris 1651).

- 74 Bastan estos ejemplos para mostrar que la Iglesia difundió universalmente la temática y argumentación de la Creación, utilizando un corto número de tipos y arquetipos, y que éstos corresponden básicamente a la vez a la lista -más o menos aumentada según los casos- del primer capítulo del **Génesis** bíblico, y al mismo tiempo a los astros, elementos, estaciones, etc. que ya la Antigüedad clásica había escogido para probar la Primera Causa por el movimiento, por la hermosura y armonía del mundo o por la escala de los seres (cf. Aristóteles, **De Anima**).
- 75 Pachacuti en sus dibujos no ha evocado nada que pudiese sugerir un auténtico pensamiento religioso andino. No delinea escenas míticas; por ejemplo la creación en el Titicaca con el origen de los Incas; los orígenes de los ayllus con sus pacarinas; los mitos o ritos relacionados con los muertos. Se olvida del **ukhu pacha**. Nada en su cuadro recuerda lo poco que sabemos de la jerarquía de las huacas, etc. Los dibujos son de estilo europeo. Ya lo notaba Lehmann Nitsche a propósito de la representación del trueno.
- 76 Si nos interrogamos acerca de una posible «estructura mental» andina, este dibujo diseñado a lo europeo, tal vez se podría reparar en la presencia del Coricancha (los cuadrículos de las planchas de oro) en la parte inferior del mismo cuadro, que según el dibujante, se encontraba en el Coricancha; y también en la manera de representar gráficamente el óvalo de Viracocha «rodeado» por los objetos de la Creación.

Las transformaciones del cuadro del Coricancha durante el incanato

- 77 Hubo cambios de política religiosa durante el incanato, tal como lo concibe Pachacuti. El monoteísmo empezó con el primer Inca Manco Cápac, y duró hasta el penúltimo Huayna Cápac. Manco Cápac había instalado en el Coricancha solamente una plancha de oro para representar al Hacedor del mundo Viracocha Pacha Yacháchic. Después, Mayta Cápac dispuso las criaturas en torno a la imagen del Creador. Este cuadro, o retablo, fue reproducido en muchos templos del Tahuantinsuyo. Los cambios empezaron con Huayna

Cápac. Este, cuando joven, se dedicó a idolatrar. Más tarde, escuchó las quejas del gran huaca Pachacámac que pretendía ser adorado más que Viracocha Pacha Yacháchic. El Inca prometió satisfacer al huaca costeño «sin hacer caso a lo que los primeros

78 Incas adoraron». También dejó edificar varias «casas de Coricancha» destinadas a contener ídolos. En su guerra contra los collas, Huayna Cápac fue vencido por haber confiado en las promesas de Pachacámac. Sin embargo, no cambió nada en la disposición del cuadro o retablo del Hacedor en el Coricancha.

79 Huáscar fue más radical en su paganismo. Decidió adorar la imagen del sol del templo de Titicaca, dándole el nombre de Viracocha Inri. En el Coricancha del Cuzco, sustituyó la plancha de Viracocha Pacha Yacháchic por otra que representaba al sol con sus rayos, pero sin quitar del retablo la otra imagen del sol:

Sólo por entonces [la entrada de los españoles en el Cuzco] les faltaban esa plancha [en el cuadro] y es porque el Guascar Ynga los había trocado, poniéndole [al retablo] y haciéndole de nuevo otra plancha redonda como al sol con sus rayos. Y con todo eso, dicen que todavía estaba puesto en sus lados aquella ymagen del sol que abía puesto Mayta Capac... (f. 13v).

80 De tal manera que los españoles no encontraron, ni podían encontrar, la plancha de oro de Viracocha Pacha Yacháchic, cuando entraron en el Cuzco.

81 ¿Por qué Pachacuti imaginó que Huáscar introdujo el culto supremo y oficial del Sol en Titicaca y no en el Cuzco? («llega [Huáscar] a Titicaca, y llegado, manda poner una ymagen del sol hecho de oro, y después lo adora deziendo que adoraba a Uiracochan Inti, añadiendo el nombre con Inti», f. 36v).

82 Parece que el cronista quiso vincular a los collas con la idolatría -o monolatría- simbolizada por el culto al sol. Al hacerlo, quiso explotar la opinión despectiva que tradicionalmente los cuzqueños o incas tenían respecto al vecino y enemigo colla, y les atribuyó el culto solar que en realidad era una especialidad cuzqueña. Otro ejemplo de esta oposición sociocultural y política unida a la oposición Viracocha/Inti, monoteísmo/idolatría, es el -señalado en otro lugar- de los versos en que el rey colla provoca al Inca a un certamen alcohólico. Así, el catolicismo militante utilizaba hábilmente el desprecio tradicional del Cuzco contra el enemigo del Collao, asociándolos al culto solar, lo mismo que asociaba el mismo culto solar y todas las idolatrías al Enemigo por excelencia, es decir, al demonio. Parece, pues, que la Relación apunta a un público más bien cuzqueño o asimilable al público cuzqueño.

83 Volviendo al Coricancha, debemos concluir que, según el cronista, lo que podemos llamar «el retablo del monoteísmo» con la imagen del Hacedor, permaneció intacto y fue objeto de culto durante los reinados de todos los soberanos incas, a excepción del reinado de Huáscar, es decir el último.

84 Constatamos, pues, que el autor nos da la siguiente secuencia histórica, compuesta de tres etapas religiosas:

1. una edad politeísta anterior a los incas
2. una edad monoteísta de los incas hasta Huayna Cápac y sobre todo Huáscar
3. un cortísimo período de culto idolátrico, o más bien monolátrico, del sol, durante el reinado de Huáscar, es decir *inmediatamente antes de la Conquista*.

85 Con tal versión, la **Relación** ofrecía una tesis original, contraria a la tradición histórica habitual y notoria de los Incas politeístas y organizadores de un culto solar estatal. Hoy, podemos opinar que el culto de «Viracocha Inri» que Huáscar habría inventado, fue en

realidad por lo menos un aspecto importante del culto incaico, que encontraron todavía lozano los conquistadores y misioneros. Entonces, entenderemos mejor los motivos de la construcción histórica que Pachacuti llevó a cabo. Es que, por un lado, quería demostrar que los incas habían inventado un monoteísmo precristiano y por otro lado tenía conciencia de que esta tesis contradecía la tradición y la verosimilitud histórica, porque no existía ningún testimonio de que los primeros españoles que entraron en el Coricancha hubiesen encontrado una plancha de Viracocha Dios Creador, ni tampoco ninguna mención de que hubiese existido tal plancha antes de la llegada de los españoles al Perú. Huáscar, presentado como inventor del culto estatal del Sol, permitía salvar la verosimilitud y no chocar la evidencia histórica.

- 86 Surge también esta pregunta: ¿Por qué el cronista eligió a Huáscar y no a Atahuallpa como agente de aquel cambio religioso? La pregunta puede ir junto con esta otra: la figura tan negativa de Huáscar en la **Relación** ¿se deberá a cierta postura política, ideológica, a ciertas simpatías y antipatías del autor, o a otros motivos? Me parece imponerse, por lo menos en primer lugar, la explicación siguiente. Con la tesis del retablo monoteísta *concebido y realizado por Incas del Cuzco* y transformado en retablo solar solamente a la víspera de la llegada de los españoles, lógicamente no podía intervenir en esta última etapa sino un soberano que residiera en el Cuzco inmediatamente antes de la Conquista. Desde luego, este soberano no podía ser Atahuallpa. Huáscar ofrecía la única solución.

El discurso del monoteísmo

- 87 Pachacuti nos brinda dos ejemplos del hallazgo de Dios, «sólo por el entendimiento». En la primera oración, Manco Cápac medita:
- El sol y la luna, el día y la noche, el verano y el invierno, no existen sin causa, son gobernados, caminan según les ha sido señalado, a lo que les ha sido medido llegan.
- 88 El Inca deduce que del movimiento de los cuerpos celestes, de la sucesión del día y de la noche y de las estaciones, que el funcionamiento del universo no es contingente, que es determinado, que la carrera de los astros -se creía entonces que el sol daba vueltas alrededor de la tierra-, la alternancia del día y de la noche, del verano y del invierno son regulares y fijos; que por consiguiente no son autónomos ni libres, que su actividad tiene que ser fijada por una fuerza o poder superior a ellos. Por esta razón, puede decir Manco Cápac que «no existen sin causa», es decir gratuitamente, espontáneamente. Tiene que haber algo u otro que les impone su movimiento, su caminar. Ellos no pueden hacer que ese caminar sea más o menos dilatado. Tienen que recorrer la trayectoria cabal que les ha sido impuesta: «a lo que les ha sido medido llegan», ni más ni menos. Se sobreentiende que el poder que les impone estas rutas debe ser Dios. Y si sólo este Dios es capaz de gobernarlos, es que debe haberlos creado.
- 89 El segundo ejemplo son estas supuestas palabras de Mayta Cápac referidas por el cronista:
- Este ynga dicen que fue gran enemigo de los ydolos, y, como tal, los abían dicho a toda su gente que no hiziesen casso del sol y de la luna, diziéndoles que el sol y la luna y todos los elementos eran mandados para el servicio de los hombres (f. 12v).
- 90 El cronista expresa tres ideas por la boca de Manco Cápac. La primera contiene una oposición entre autonomía y dependencia, libertad y servidumbre, mando (o gobierno) y obediencia. Considera que el sol, la luna, los elementos (por tener siempre el mismo movimiento) no son libres, son dirigidos, gobernados, mandados, lo que sobreentiende que el que los manda o gobierna (el «gobernador») es superior al que obedece, como en la

perspectiva de la época, el rey mismo (representante de Dios en la tierra) era muy superior a sus súbditos. De la misma manera, Viracocha Pacha Yacháchic, creador y rey del mundo es muy superior al sol, a la luna y a los elementos. La frase de Mayta Cápac involucra, pues, implícitamente el razonamiento de Manco. La segunda idea es que si es tal el movimiento regular de los astros es que el gobernador o rey que lo produce ha decidido producirlo en provecho exclusivo de la humanidad. En cuanto a la frase: «Había dicho a su gente [es decir a sus sacerdotes, dignatarios, etc.] que no hiciesen caso del sol», expresa la misma idea de «menosprecio respecto a las criaturas, «aun más altas», que en el breve comentario del cuadro. Es como un sermón condensado en estilo indirecto contra el politeísmo. Estas tres ideas contribuyen a explicar la finalidad del cuadro del Coricancha: utilizar las imágenes para predicar y propagar la fe monoteísta y refutar el culto de los falsos dioses.

- 91 Creo que es suficiente lo que se acaba de exponer para que podamos darnos cuenta de que el cuadro dibujado y las explicaciones de su sentido que propone la **Relación**, solamente se pueden entender a partir de conceptos y tácticas cristianas, que por consiguiente *no pueden ser contemporáneas de Manco Cápac*. Veremos ahora de dónde sacó el cronista el utillaje ideológico e informativo que atribuye a los Incas: la literatura católica que tuvo a la mano, y más allá el Antiguo Testamento y el humanismo cristiano.

Una fuente inmediata: la Doctrina Christiana de 1584

- 92 Podemos leer en el folio 13 de **la Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de los Indios**, Lima 1584:

Pregunta : Pues el sol, la luna, las estrellas, el luzero no son Dios?

Respuesta : Nada de eso es Dios, mas son hechuras de Dios que hizo el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos para el bien del hombre (fol. 13)

- 93 Encontramos aquí en forma afirmativa el principio de la creación de «las cosas» del universo, o por lo menos de algunas de las «más altas», tales como las representa el cuadro en su parte superior; y también la refutación de los cultos astrales con el principio de una creación del mundo con miras antropocentristas, conforme a la frase atribuida a Mayta Cápac. En otro lugar de la misma Doctrina:

Pregunta : Pues el sol, la luna y lo demas?

Respuesta : Son obras de Dios que el formo para que sirviesen como el lo mandasse y esso confessamos diziendo que nuestro Dios es criador del cielo y de la tierra, (f.31 v).

- 94 La idea expresada aquí, además de la creación del sol por el Dios único, es la del servicio obediente, de la dependencia, de la falta de autonomía o de libertad de los astros, de la regularidad forzosa de su movimiento, etc. La misma idea desarrolla Manco Cápac en su «oración». Hay más. El cotejo del cuadro con la Doctrina puede explicar el génesis directo de éste. El párrafo siguiente parece tener una relación directa no solamente ideológica sino también gráfica con el dibujo del cuadro. Leemos en el folio 31:

Pregunta : Pues, el sol, la luna, las estrellas, el trueno, las cumbres de los montes, y los ríos, fuentes, y tierra fértil, y las otras cosas, que adoravan los indios viejos ¿no son Dios?

Respuesta : Nada de eso es Dios, y quien lo adora enoja a Dios.

- 95 Si a esta enumeración añadimos el lucero (Venus), ya citado en el fol. 13 entre las estrellas y el rayo, constatamos que aquí van nombradas muchas de las entidades representadas en el cuadro de Pachacuti, *como si éste lo hubiese compuesto con este texto de la Doctrina*

Christiana, presente ante los ojos, o en la memoria. Todo el cielo del cuadro está mencionado aquí y también cuatro de las entidades terrestres, y podemos decir que todo lo demás también, o casi, ya que se usa la expresión «las otras cosas». Unos detalles comprueban la convergencia de esta frase con el cuadro. Después de dibujar en la sección izquierda el rayo y el río, Pachacuti delinea un círculo con dos cerros que representan «las cumbres de los montes». El círculo representa la tierra que él llama *mama pacha* o *camac pacha*. En otro lugar notamos que *camac pacha*, con el sentido de «tierra fértil», se encuentra en la **Doctrina** de 1584, como se dijo ya, justamente en este pasaje. En la versión al quechua de la presente enumeración, inmediatamente después de *camac pacha*, leemos *llapa ymaymana*, que traduce «las otras cosas». Es significativo que también en el cuadro, debajo de *camac pacha* encontramos la palabra *ymaymana* que, junto con *ñaoraycuna* tiene el sentido de «todas las cosas».

- 96 Me consta que las obras ejemplares del Dios cristiano, único y creador, Pachacuti las sabía de memoria conformándose al modelo selectivo y enumerativo que había inculcado la Iglesia colonial. La consabida ringlera le brota en la pluma, espontáneamente, como si fuese algún estribillo, por ejemplo en su introducción a la **Relación**, en la que, al proclamar su fe católica, escribe:

Como digo, creo en Dios trino y uno, el qual es poderoso dios que crió al cielo y tierra y a todas las cosas estrellas questán como *el sol y luna, luzero, rrayos, relámpago y truenos* y a todos los elementos etc. y luego crió al primer hombre *Adan Eba* a su ymagen y simijanza, progenitor del género humano (f. 2v).

- 97 Aquí encontramos aproximadamente la misma sucesión de criaturas que hemos leído en la **Doctrina** y que hemos contemplado en gran parte de la superficie del cuadro. Además esta última cita sugiere que el cronista, al dibujar en el cuadro al hombre y a la mujer, quiso representar a Adán y a Eva. Lo confirman estas palabras escritas en la parte superior del cuadro, aplicadas al óvalo de Viracocha: «*Cay cari cachon cay varmi cachon ñispa unanchan*». «Imagen del que dijo: que éste sea varón y ésta sea mujer», lo que se relaciona con Génesis 27 («varón y hembra los creó»).

Las fuentes indirectas: la Biblia y la tradición clásica

- 98 Desde muchos siglos atrás, la Iglesia explotaba las entidades significativas y arquetipos de la Creación para convencer de la existencia de Dios. Es un tema que fue desarrollado por los padres de la Iglesia, también en la plástica sagrada, en la escultura de las iglesias románicas. Desde luego, la elección de las entidades tenía en cuenta, en primer lugar, el relato del Génesis, sobre todo 2, 16, 24, 26-27, 29.
- 99 El argumento de la hermosura, diversidad o perfección de la naturaleza para probar la existencia y la omnipotencia de Dios, los teólogos lo encontraban en el Antiguo Testamento. En el salmo 148:
- Alabad a Jehová desde los cielos
...
Alabadle sol y luna;
Alabadle, vosotras todas estrellas.
Alabadle, cielos de los cielos
Y las aguas que están sobre los cielos.
Alaben el nombre de Jehová
Porque él mandó y fueron creados...!
- 100 Sigue la enumeración, conformándose en gran parte al libro del Génesis.

- 101 Y en **Sapiencia**, 13, contra los idólatras que adoran las criaturas en vez del Creador:

Y con mirar sus obras (de Dios) no atinaron al Autor y artífice, sino que el fuego, o el viento, o el aire presuroso, o el cerco de las estrellas, las muchas aguas, o el sol, o la luna, creyeron que eran dioses y gobernadores del mundo. Mas si enamorados de la hermosura de tales cosas les pareció tenerlas por dioses, razón es que miren cuanto es más hermoso que ellas el Hacedor de ellas, pues el dador de hermosura es el que hizo todas aquellas cosas... por ellas mismas acaben de entender cuánto será más poderoso que todas ellas el que les dio el ser que tienen. Porque por la propia grandeza y hermosura que tienen las criaturas, se puede bien conjeturar qué tal sea el Criador de todas. (Ver también Isaías, XL, 26, y el salmo 18)⁴.

- 102 Ideas afines encontraban los teólogos en la filosofía de los griegos y de los romanos. En ellos sobre todo, podrían aprovechar el razonamiento deductivo que llevase a una *demonstración* de la necesidad de un Dios creador. En el libro X de **Las Leyes**, Platón había notado que todo lo que se mueve, sin poseer en sí mismo el principio de su movimiento tiene forzosamente un motor. Ya que la materia, que es inerte por naturaleza, sin embargo se mueve, debemos concluir que la materia debe su movimiento a un motor inicial, que es Dios. Este razonamiento tuvo una larguísima fortuna. Aristóteles expuso el argumento del movimiento en la **Metafísica**, aunque no llegó a concebir un Dios creador, los estoicos lo adoptaron, Cicerón lo recogió, etc., y después lo recogieron los Padres de la Iglesia y vino a formar parte del arsenal del humanismo y de la teología cristiana. Tomás de Aquino trató de él en su **Contra Gentiles** («*Omne quod movetur ab alio movetur*», 1, 13) y en la **Suma Teológica** (1, 9-2, a-3).

- 103 La meditación en quechua que el poeta de la **Relación** coloca en la boca de Manco Cápac es una parte de este razonamiento, de aquella prueba de la existencia que se ha llamado «del movimiento», «del Primer motor» o «de la Primera causa». Me parece que el origen de la formulación de Manco Cápac (que solamente expresa una parte del razonamiento) procede directamente del **De Natura Deorum**, en el que Cicerón expone una discusión imaginaria entre estoicos y epicúreos. En el libro II, cap. V encontramos entre otros este pasaje:

Pero la cuarta prueba [de la existencia de Dios] y la más determinante, es el movimiento regulado del cielo, así como la variedad, la hermosura, la disposición del cielo, de la luna, de todos los astros. Basta verlos para constatar que no son productos del azar. Como cuando se entra en algún tribunal, inmediatamente la disciplina y orden riguroso que en él se nota, convencen a uno de que ahí está algo o alguien que gobierna y a quien todos obedecen. Igualmente, cuando vemos en tan prodigiosa cantidad de astros una trayectoria regular, que desde milenios no torció la ruta ni un solo instante, es necesario admitir que existe alguna inteligencia para regularla.

- 104 El poeta de la **Relación** pudo adoptar este texto a partir de algunos de los resúmenes o alusiones que se podían leer en varias obras del siglo XVI, tal vez inspirándose en lo que escribía Jerónimo Román al principio de la **República gentilica**, incluida en sus muy difundidas **Repúblicas del Mundo**, 1575:

La cuarta causa, o razón, que dava aquel philosopho [Cicerón] para que uviessse Dios, era el ver el orden, la ygualdad que havia en los cielos y en todas las cosas naturales. Porque el Sol, Luna, Estrellas jamás cesavan de hazer sus officios, ni la tierra dexava de dar sus fructos, y que el invierno venía a su tiempo y el verano al suyo, y que en esto nadie en el mundo ponía estorvo, y así era gran argumento de que alla en lo alto avía otro mayor que todas las cosas, que era Dios. (I,1).

- 105 Este argumento, y los demás aludidos para demostrar la existencia de Dios, fueron ampliamente desarrollados en la **Introducción al símbolo de la Fe**, de F. Luis de

Granada, cuya primera edición se remonta a 1583. Fue un libro muy difundido en la cristiandad, pero no hay seguridad de que el poeta de la **Relación** lo haya conocido. Por mi parte, en un artículo de 1964 (**Diogéne**, 47), había llamado la atención sobre la influencia del **De Natura Deorum** y del **Símbolo de la Fe** sobre los **Comentarios Reales de los Incas**. Se sabe que Garcilaso tenía las obras de Granada en su biblioteca. Este recuerdo viene al caso, porque existen similitudes estrechas entre la filosofía histórica de Pachacuti y la de Garcilaso. Este último utilizó dos veces lo que yo llamo el «*exemplum* del sol». Siguiendo a Blas Valera, Garcilaso cuenta que Inca Yupanqui había constatado que el sol en su sempiterna y regular carrera, era «como una res atada» o «como la saeta que va donde la envían», y concluía de esto, que no podía ser el hacedor de todas las cosas (**Comentarios**, VIII, VIII). Utilizando la misma oposición entre la libertad y autonomía de un señor, gobernador o rey, y la dependencia de un esclavo, sirviente o subdito, el Huayna Cápac de los **Comentarios** (IX-X) termina así un razonamiento parecido al de Inca Yupanqui:

Pues yo te digo que este Nuestro Padre el Sol debe tener otro mayor señor y más poderoso que no él. El cual manda hacer este camino que cada día hace sin parar, por que si él fuera el supremo señor, una vez que otra dejara de caminar, y descansara por su gusto, aunque no tuviera necesidad alguna.

- 106 El Inca Garcilaso sostiene que este dicho de Huayna Cápac había cundido por todo el Perú. Lo que sí es cierto es que los historiadores y los misioneros del Perú atribuyeron a menudo la invención de este razonamiento o *exemplum* de origen ciceroniano a tal o cual Inca. Manco Cápac, en su meditación poética de la **Relación** lo expresa solamente en parte, sugiriendo que debe haber un poder superior que da órdenes a los astros. Generalmente los autores son más explícitos, exponen el razonamiento completo, y varían en cuanto a los detalles y a las comparaciones (Duviols, 1971). Se encuentra este argumento apologético en Las Casas (**Apologética Historia**, ch. 126), C. de Molina (**Fábulas**), Cabello Valboa (**Miscelánea** 1951, 310), Acosta (**Historia**, w), L. J. de Oré (**Símbolo**, cf 39v), F. de Avendaño (**Sermones**, IV), F. de Avila (**Tratado de los Evangelios**, t. II «Víspera de la Epifanía»).
- 107 Este argumento o «prueba» supone, evidentemente, que los cuerpos celestes se mueven y que la tierra está inmóvil, es decir que se conforma a una cosmografía ptolemaica, anterior a la de Copérnico y Galileo. Sin embargo, encontramos el *exemplum* del sol después de Galileo. Es que la Iglesia siguió largo tiempo aferrada al aristotelismo y a la antigua cosmovisión. En cuanto a la «prueba del movimiento», el jesuita español Francisco Suárez, la había atacado ya a principios del siglo XVII en sus **Disputationes metaphysicae**, 1608, observando que muchos seres tienen movimiento en sí mismo y que no se podía probar que un supuesto «Primer motor» fuese inmaterial, como Dios.

NOTAS

1. Hay varias frases en quechua a cada lado del óvalo. Se comentan en otra sección de este estudio.

2. La lectura *coa*, tan frecuente, no nos parece exacta.

3. La edición de la **Historia** de Ramos Gavilán (Lima, 1988: 21) lleva «mismo Sol», y la de La Paz (1976), «verdadero Sol».

4. De la riquísima literatura cristiana medieval concerniente a esta temática, solamente recordaré el conocidísimo «Himno al Sol» de San Francisco de Asís (Laudes creaturarum, 1224-1226): [...] Laudate sie, mi Signore, cum tucte le tue creature, - spetialmente messor lo frate sole, - lo qual'è iorno et allumini noi per liu; - et ellu è bellu e radiante, cum grande splendor; - de te Altissimo, porta significatione. - Laudato si', mi Signore, per sora luna e le stella, - in celu l'ai formate clarite et pretiosa et belle. - Laudato si, mi signore, per frate vento, etc..

IV. Las oraciones en quechua de Manco Cápac

- 1 Las antologías de poesía andina colocan casi siempre, o siempre, las oraciones en quechua, o «himnos» de la **Relación** en la sección prehispánica. Es decir que sus autores, tomando al pie de la letra las afirmaciones de Pachacuti, atribuyen la paternidad de las oraciones a ciertos Incas, y en particular la primera oración, a Manco Cápac. Sin embargo, nunca nadie ha intentado ni podido demostrar que aquellos textos fuesen anteriores a la época colonial, ni tampoco que la atribución a Manco Cápac fuese otra cosa que una equivocación o inocente superchería literaria. En realidad, tomar a Manco Cápac por poeta prístino del Perú, no es más que una tradición y un prejuicio, ciertamente simpáticos, pero desgraciadamente desprovistos de argumentos históricos o literarios, como veremos en otro capítulo.
- 2 Es verdad que el problema de saber si los poemas en cuestión son prehispánicos o coloniales, es difícil de resolver. Comparar con otros textos prehispánicos esperando encontrar analogías de estructuras, ideas, sentimientos, estilos, etc., no es factible por el hecho de que, desgraciadamente, todos los textos reputados prehispánicos que se conocen, ofrecen la misma duda y la misma problemática que las oraciones de la **Relación**. De la comparación o cotejo de dos incógnitas no puede salir conocimiento alguno. Por este motivo, he elegido el único método que en el presente caso me parece válido, es decir la comparación de un objeto no conocido con otro que se conoce, o puede conocerse; el análisis de los componentes del texto atribuido a Manco Cápac y la comparación de sus elementos con lo que conocemos mejor, es decir eventuales componentes -a buscar- presentes en la cultura dominante de la época del cronista, o anterior a ella. Y creo haber encontrado las fuentes y los caminos de la inspiración del poeta. Veremos que estos caminos son los que recorre la **Relación**. Arrancan de la apologética y de la metafísica cristianas. El lector podrá apreciar las correspondencias con el Antiguo y el Nuevo Testamento y también con la tradición humanista europea. Podrá apreciar la densidad y coherencia general de estas influencias en las oraciones.

EL TEXTO

3 Manco Cápac, ya viejo ha renunciado al reinado en su hijo Sinchi Roca. El rey viejo ha fundado el culto de Viracocha Pacha Yacháchic a quien adora como al «Hacedor del cielo y tierra». Sin embargo Manco Cápac no sabe exactamente quién es este Dios, *mientras que el lector, informado ya por el autor, sabe que es equivalente del Dios cristiano*. Manco, preso de inquietudes metafísicas, sigue buscando la identidad del Dios. Pronuncia la oración siguiente¹

4 **1. A, Wiraquchan, t'iqsi qhapaq, «kay qhari kachun, kay warmi kachun» ñiq apu, hinantin[...] chichha kamaq, maypim kanki?**

5 Oh, Viracocha, Señor del principio, Señor que dijiste: «éste sea varón, ésta sea mujer», Creador de todas [¿las partes del mundo?], ¿dónde estás?

6 **2. Manachu rikuykiman?**

7 ¿No te puedo ver?

8 **3. Hananpichum, urinpichum, kinrayñinpichum qhapaq usnuyki?**

9 ¿Está arriba, está abajo o está en medio tu trono?

10 **4. Hay ñillaway, hanan qucha mant' arayaq, urin qucha tiyanqay pacha kamaq, runa wallpaq apu.**

11 ¿Contéstame, te lo ruego, Creador de la extensión del mar de arriba y del mundo en que vivo, el mar de abajo, señor Hacedor de la Gente!

12 **5. Yanaykikuna qamman allqa ñawiywan rikuytam munayki.**

13 Tus siervos, que te buscamos con nuestros ojos nublados, queremos verte.

14 **6. Rikuptyi, yachaptyi, unanchaptyi, hamut'aptyi, rikuwankim, yachawankim.**

15 Cuando yo vea y sepa, cuando entienda y comprenda, me verás y sabrás de mí.

16 **7. Intiqa, killaqa, p'unchawqa, tutaqa, puquyqa, ch'irawqa, manam yanqachu, kamachişqam, purin unanchasqaman, tupuşqamaruni chayan.**

17 El sol y la luna, el día y la noche, el verano y el invierno no existen sin causa, están gobernados, caminan según les ha sido señalado, a lo que les ha sido medido llegan.

18 **8. Mayqanmi thupa yawrikta apachiwarqanki?**

19 ¿Cuál eres, tú que me hiciste llevar el cetro real?

20 **9. Hay ñillaway, uyarillaway, manaraqpaş şay'uptiy, wañuptiy.** Contéstame y escúchame, te lo ruego, antes de que me canse y me muera.

21 **10. Runa wallpaqpa pachakan, yananşi kawaq ari.**

22 Dicen que debes de ser mayordomo y servidor del Hacedor de la Gente.

23 **11. Chaymi yuyallaway, Qusqu qhapaq churatamuqiy apu, Tarapaka, Thunapa.**

24 Por eso, te ruego que no me olvides, señor que al pasar me hiciste rey del Cuzco, Tarapaca, Ttunapa.

25 **12. Paqta wañuptiypaş qhapaq ruratamuşqaykikta qunqawaq.**

26 Ojalá, aunque me muero, no olvides al que a tu paso hiciste rey.

27 **13. Wañuptiyri yuyay nunayta kallpanchankitaqmi, payllankitaqmi.**

- 28 Y cuando me muera, fortalecerás y premiarás mi alma.
- 29 **14. Riqsichillawankiman pichum karqan!**
- 30 ¡Cuánto quisiera que me hicieras saber quién era!
- 31 **15. Achus qamchum kankiman happiñuñu llaaq, atiq, manchachiq?**
- 32 ¿Habrás sido tú quien aplastó, venció y ahuyentó a los happiñuñus?
- 33 **16. Riqsillayman, yachallayman!**
- 34 ¡Si lo conociera, si lo supiera!
- 35 **17. Allpamanta kamaqiy, llut'aqiy, rikullaway!**
- 36 Tú que me formaste y creaste de barro, ¡mírame, te lo ruego!
- 37 **18. Pim kanki?**
- 38 ¿Quién eres?
- 39 **19. Ña allpa hunu machum kani.**
- 40 Ya soy viejo de incontables años.
- 41 [Texto establecido y traducido por César Itier]

COMENTARIO

42 Encontramos en este texto:

- Una invocación, respetuosa, solemne al Dios Wiraqucha (escribiré Viracocha, por comodidad) considerado como dios creador del mundo y de los hombres, como Dios que tiene poder sobre el mundo y los hombres.
- Una meditación sobre el determinismo al que están sometidos los cuerpos celestes, las estaciones..., determinismo que sobreentiende que este Dios no sólo es el creador del mundo sino también el gobernador y el rey del mundo.
- Una protesta y proclama de humildad, inferioridad, y sometimiento del orante respecto a aquel Dios. El orante reivindica la calidad de servidor o esclavo de Dios.
- El intenso deseo de llegar a un conocimiento más preciso del Dios (su paradero, su aspecto...), en particular el deseo de verlo.
- Una súplica para que el Dios escuche y reconozca al orante.
- Una súplica para que el Dios envíe al orante un mensaje muy importante aunque misterioso, que el orante espera recibir antes de morir.
- Una oración al apóstol Thonapa (Tunapa), a quien el orante debe el ser rey. Le ruega interceder en su favor ante Viracocha.
- La esperanza de una remuneración, de un premio después de la muerte.

43 Este texto, a pesar de su brevedad y sencillez, está repleto de contenido metafísico, expresa intensamente la solemnidad de la oración o himno al Dios, la gravedad de la meditación cosmológica, el lirismo plañidero, elegiaco. Un clamor anhelante y angustiado empapa de misticismo aquella búsqueda a la vez intelectual e intuitiva del contacto, comunicación y tal vez comunión con la Divinidad.

1. «Señor del Principio»

- 44 Torero (1990, 1993) e Itier (1992) han tratado del sentido de *ticci* asociado a Viracocha. El autor pudo emplearlo con la acepción de «fundamento» o «cimientos», pero también la de «comienzo», en caso de referirse al acto divino, primordial, de la creación del mundo, es decir a la primera frase del Génesis («En los principios creó Dios el cielo y la tierra»). Cf. el sentido que consigna la **Doctrina cristiana** trilingüe de 1584. Se trataría entonces de un sentido recuperado por la Iglesia. Observo sin embargo que Luis Gerónimo de Oré (1598) ofrece como primeras palabras de una oración quechua, muy parecida: «O, hazedor, que está desde los cimientos y principios del mundo hasta en los fines del», con el sentido espacial de *t'iqsi*, que recuerda el que le atribuyera Betanzos (sentido todavía no recuperado por la Iglesia). En la presente oración, «comienzo» me parece adaptarse mejor al movimiento general de la oración. El concepto de «comienzo» absoluto del mundo concuerda con el de tiempo lineal propio del cristianismo, pero no tiene nada que ver con el tiempo cíclico característico de las culturas andinas prehispánicas; y la oración, según iremos viendo, es completamente cristiana.
- 45 Sigue una evidente alusión al Génesis, aunque en él se usa el subjuntivo imperativo a propósito de otras creaciones, y no a propósito del hombre. La frase «creó Dios el hombre a su imagen... varón y hembra los creó» (Gn. 26) está puesta aquí en presente. La misma frase aparece en el dibujo del cuadro cosmogónico del folio 13v. También se encuentra en la primera oración de las **Fábulas** de Molina: «Cari cachon - huarmi cachun nispa», que Molina traduce por «Sea éste hombre, sea ésta mujer». Hay traducción equivalente en Murúa y Oré.

2. «¿No te puedo ver?»

- 46 Es la pregunta de un monoteísta que busca a Dios pero que ignora que Dios es *invisible*. Parece que el poeta recuerda a Moisés, en el monte, cuando le dice a Jahvé: «Te ruego que me muestres tu gloria» (o «tu cara») y le contesta Dios: «No puedes ver mi cara, porque el hombre no puede verme y quedar vivo... no es posible ver mi faz (Ex. 33). Manco es, en la Relación, un eco de Moisés. La diferencia radica en que el monoteísmo de Moisés le había sido revelado, en que Moisés guiaba al pueblo *expresamente* elegido por Dios, y *le era posible dialogar con Dios*. Afirmar y explicar la invisibilidad de Dios era un punto clave de la evangelización del Perú, frente a la creencia en la divinidad de las huacas materiales. No resultaba fácil comunicar e imponer el concepto de un dios inmaterial.
- 47 También puede explicarse esta pregunta como el anhelo oscuro de la salvación eterna. No olvidemos que según la teología cristiana, la salvación es en primer lugar «la visión intuitiva de Dios».

3. «¿Dónde estás? (...) ¿está arriba?, ¿está abajo? - ¿está en medio tu trono?»

- 48 La imagen del trono supone que Manco considera a Viracocha como rey del universo, como en el Antiguo Testamento: «Jehová tiene en el cielo su trono» (Sal. 14,4 103,10). Dios, como rey del universo, es también una temática predilecta de la **Suma Contra Gentiles**, de Tomás de Aquino. Sin embargo lo más importante aquí, es la idea de

localización, de paradero (¿Dónde está Dios?), lo que sugiere la respuesta católica: «su trono está en el Cielo, pero Dios está en todas partes». A pesar del celo iconoclasta que alardea en la **Relación**, Manco ignora todavía la ubicuidad de Dios. Después de transcribir la presente oración, nuestro cronista escribe: «Dizen que [Manco Cápac] comenzó a ver si los hallaua y topaba con el Hazedor» (f. 10r), y que este Inca eligió sacerdotes «para que llamaran y alcansaran y conoçieran que dónde estaba el Hazedor del cielo y tierra» (f. 11r). A esta cuestión del lugar donde se encuentra Dios, contesta la **Doctrina cristiana**, Lima 1584: «Dios [está] en el cielo, y en la tierra, y en todo lugar» (fol. 13). Dios está en todas partes porque desde el cielo lo ve todo (cf. «Quién como Jehova nuestro Dios, que se sienta en las alturas, que se humilla a mirar en el cielo y en la tierra», (Sal. 113,5); cf. Santa Teresa: «entre los pucheros anda el Señor»). Dios manifiesta su poder en toda la Creación, en los abismos, «en las nubes y nublados», sin estar en ellos; pero en cada uno de estos lugares debe desplazar a las huacas, a las divinidades andinas especializadas. Dios no es ninguna huaca superior y material, sino que ocupa todos los territorios de las huacas.

- 49 Este pasaje puede también, o al mismo tiempo, significar la incapacidad de los Incas para concebir un Dios invisible (cf. San Pablo, Ro.).

4. «Contéstame te lo ruego»

- 50 ver infra enunciado 9.

51 «Creador de la extensión del mar de arriba [...] el mar de abajo».

- 52 Se refiere a este pasaje del Génesis, 17: «E hizo Dios la expansión de las aguas que estaban sobre la expansión». Se trata de una cosmovisión antigua que Jean Guitton comentaba: «El autor bíblico supone un gran abismo. La extensión que separa las aguas de los cielos, es el sistema de Einstein de esa época. En todas partes se encuentra la idea de que la tierra está cubierta por una capa esférica y sólida, encima de la que hay aguas superiores, o sea aguas del cielo. Estas, abiertas las esclusas, producirán un diluvio que vendrá a aumentar las aguas de la tierra, es decir las aguas inferiores» (Guitton, 1947). Hay repetidas menciones de aquel concepto cosmológico en el Antiguo Testamento, por ejemplo: «Alabadle, cielos, y las aguas que están en los cielos» (Sal. 148,4).

5. «Tus siervos [...] queremos verte».

- 53 Los reyes -como los papas- son, en la tradición cristiana, siervos de Dios. Esta frase parece ser una adaptación de: «a ti calcé mis ojos,... He aquí, como los ojos de los siervos miran, a la mano de sus señores, - A nuestros ojos miran a Jehová nuestro Dios,- Hasta que tenga misericordia de nosotros» (Sal. 123).

7. «El sol y la luna [...] llegan».

- 54 Se trataba de la prueba de la existencia de Dios llamada «de la Primera causa», o «del Primer motor», heredada de los Antiguos y en particular de Cicerón (**De Natura Deorum**, II). Atribuir a un rey del Perú este razonamiento, que debe concluir con la necesaria existencia de un solo Dios gobernador del mundo, fue corriente en la historiografía peruana desde Las Casas (cf. *supra*).

8. «¿Cuál eres [...] el cetro real?».

- 55 Ya se dijo que la tradición cristiana providencialista quería que los reyes tuviesen su poder por la gracia de Dios. Hay ejemplos en el Antiguo Testamento, por ejemplo «El muda los tiempos y las edades; quita reyes, y pone reyes (Dn. 2,21). Además en el contexto, Manco Cápac debe su dignidad y poder a Tunapa (mensajero de Cristo, es decir de Dios).

9. «Contéstame y escúchame, te lo ruego»

- 56 «Escúchame...» se encuentra varias veces: «Oye mi voz, conforme a tu misericordia» (Sal. 119, 149); «Señor oye mi voz (Sal. 130, 2), o: «Hasta cuándo, oh Jehová, clamaré, y no me oirás» (Hab. 1,2) -también Sal. 13 (12)-, que incluye Guamán Poma en sus oraciones. Aquí, Manco ruega a Dios que lo escuche y se manifieste.
- 57 «antes de que me canse y me muera.»
- 58 Esta frase corresponde a los versículos 12 y 13 del salmo 39: «Oye mi oración, oh Jehová, y escucha mi clamor [...] Antes que vaya y perezca».

10. «Dicen que debes de ser mayordomo y servidor del Hacedor de la Gente».

- 59 Es decir «Mayordomo (jefe de los servidores) de Dios». Recuerda la célebre cláusula que se utilizaba en las bulas, tratándose del Papa, a partir del siglo xv: *Servus servorum Dei*: «Siervo de los siervos de Dios». González Holguín apunta: «Dios pachacancunappachacaquenmi Papa: el Papa es el mayordomo de mayordomos de Dios». Manco se dirige ahora a Tunapa, que, como apóstol de Cristo fue, en los Andes, el que tuvo el más alto puesto entre los servidores del Dios cristiano. Leemos en González Holguín: Pachaca = «siervo o criado principal sobre todos los siervos y haciendas».

11. «Por eso te ruego que no me olvides»

- 60 Manco solicita a Tunapa como intermediario, es decir intercesor. Los santos (v.g. Santo Tomás) son intercesores entre el hombre y Dios.
- 61 «Señor que al pasar me hiciste rey del Cuzco»
- 62 Es la misma idea que en el enunciado 8, ver *supra*. Al pasar por la casa de Apotambo, padre de Manco Cápac, Tunapa dejó un fragmento de su bordón, origen del *tupayauri* de oro por el que se fundó divinamente la dinastía de los Incas. «Tarapaca, Ttunapa»
- 63 Cf. el comentario de Itier (1988).

13. «Y cuando me muera, fortalecerás y premiarás mi alma»

- 64 ¿Se dirige Manco a Tunapa o a Dios? Parece que todavía a Tunapa a quien pide que interceda por él. «Premiarás» muestra que Manco cree en la inmortalidad del alma, en la vida eterna y también en una remuneración, en un posible premio, aunque forzosamente ignora la existencia del paraíso y del infierno.

14. «¡Cuánto quisiera que me hicieras saber quién era!»

65 Tunapa-Santo Tomás, servidor de Viracocha-Dios, tal vez podría explicarle a Manco quién es Dios.

15. «¿Habrás sido tú quien aplastó, venció y ahuyentó a los demonios?»

66 Manco alude a lugares anteriores de la **Relación**, donde Tunapa luchaba contra la idolatría y los demonios, desterrándolos. Esto lo sabe el lector. Parece que Manco no había sido informado de ello.

16. «¡Si lo conociera, si lo supiera!»

67 Aspiración al conocimiento intuitivo e intelectual de Dios, es decir, deseo vehemente de lo que es, sin que Manco lo sepa todavía, la salvación.

17. «Tú que me formaste y creaste de barro»

68 «Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra» (Gn. 1, 2).

69 «*mírame te lo ruego*»

70 «Mírame, ten compasión de mí» (Sal. 119)

18. «¿Quién eres?»

71 Esta interrogación resume la expectativa ansiosa presente en toda la oración. Evidentemente, toda respuesta era imposible antes de 1533, fecha de la entrada del Evangelio en el Cuzco.

19. «Ya soy viejo de incontables años»

72 Manco pone término a la retórica y a la demanda. Concluye meditando, tal un filósofo estoico, con tristeza y dignidad, sobre la fragilidad, la soledad del hombre y su vacuidad ante la muerte cercana. Lo que también es una plegaria implícita a Viracocha-Jehová-Cristo.

LAS ORACIONES² Y LA REFUTACION DEL POLITEISMO

73 Si contemplamos la totalidad de las oraciones en quechua de la **Relación** y la temática que va incluida en ellas, constatamos que ofrecen un compendio de argumentos religiosos adaptados a la propaganda evangélica y antipoliteísta en los Andes. El autor parece haber

escogido estos temas para oponerlos a tal o cual característica ideológica o ritual de las religiones autóctonas.

- 74 En lo que concierne al dogma o creencias, relevamos los temas cristianos siguientes, con las correspondientes oposiciones implícitas:
1. Existencia de un Dios único, creador del mundo (*contra*: pluralidad de los dioses, de las huacas).
 2. Dios todopoderoso y universal (*contra*: división de los poderes, especialización de cada huaca).
 3. Dios hacedor del hombre, creador de los reyes (*contra*: varios dioses que hacen los grupos humanos en cada etnia y región. El rey Inca también es dios).
 4. Monogenismo implícito: todos los hombres proceden de una pareja única (*contra*: poligenismo: variedad de las pacarinas y de los ancestros fundadores).
 5. Ubicuidad de Dios (*contra*: huacas localizadas).
 6. Remuneración inmaterial en el otro mundo (*contra*: remuneración material en el otro mundo).
- 75 En lo que concierne a los cultos:
1. Culto personal y espiritual del cristianismo (*contra*: culto solamente exterior y material del hombre andino).
 2. Necesidad y aceptación de la fe y amor permanente en Dios, aunque Dios no corresponda con beneficios materiales (*contra*: relación de reciprocidad de servicios entre los dioses y los hombres. Cada uno debe cumplir con su deber).
- 76 El mensaje anti idolátrico está presente en la primera oración: Tunapa Tarapaca (mayordomo de Dios) se dedica a combatir las huacas y demonios. Tiene por misión ejemplar vencerlos y expulsarlos. En el texto pronunciado por Cápac Yupanqui, este Inca invoca el nombre del Creador y su omnipotencia para confundir a un huaca demonio y obligarlo a confesar su identidad de diablo y revelar su nombre. Se trata de un acto y fórmula católicos de exorcismo, que el autor llama yacarcay (etiqueta confirmada en nota por Francisco de Avila).
- 77 El texto corto atribuido al Inca viracocha, explota un tema tradicional andino conocido, un desafío poético entre el rey Inca y el rey Colla. La tradición actual sitúa esta variedad de **tinkuy** en La Raya (antiguamente Vilcanota), donde se encuentra la línea divisoria de las aguas y de las ecologías entre el Collao y el espacio quechua. Se cuenta que el Inca y el rey Colla se opusieron en cierta prueba, comiendo y bebiendo a quien más. En el texto de la **Relación**, el dios Viracocha aparece como divinidad de los Incas y creador del mundo, oponiéndose a Inti - el sol (y falso dios de la **Relación**), que en estos versos es la divinidad collavina. A consecuencia de ello, el Inca se da por campeón del verdadero Dios (pre cristiano) y el rey Colla por idólatra. Supongo que el autor o redactor de estos versos modificó un texto tradicional cambiando unas pocas palabras para expresar la oposición Dios creador (Viracocha) / Sol (Inti), con el fin de que esta oposición se superpusiera a la oposición rey Inca / rey Colla, y también a la oposición de las asociaciones rey Inca-oro / rey Colla-plata, con las que el autor (o la tradición) introducían una relación de superioridad a favor del rey Inca (identificado con el oro) frente al rey Colla (identificado con la plata).

ATENAS EN EL CUZCO: EL DIOS «NO CONOCIDO»

78 Si se la considera globalmente, y también con el entorno histórico religioso de Manco Cápac, la oración ofrece una sorprendente analogía con el espíritu y la letra de un trozo célebre de los Hechos de los Apóstoles (17, 23, etc.) en el que San Pablo habla a los atenienses. Parece que las circunstancias del monoteísmo preevangélico de los atenienses de los «Hechos», se proyectaron sobre el Perú preincaico, se adaptaron al reinado de Manco Cápac, y en particular a la oración que nos ocupa. Manco reivindica un Dios creador, único, omnipotente. San Pablo define al Dios de los atenienses como:

El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, siendo señor del cielo y de la tierra. [...] Este Dios es al que vosotros adoráis, pues, sin conocerle (*ibid.*).

79 Manco había descubierto la existencia de Dios por un razonamiento. En su discurso, Pablo alude a los filósofos estoicos griegos y se sabe que éstos habían descubierto racionalmente la necesidad del Dios único y creador.

80 Manco, según la **Relación**, mandó adorar a Viracocha Pacha Yacháchic en un templo pagano, en el Coricancha. No parece según el texto que de ese lugar se hubiesen quitado las huacas, especialmente la del sol, por lo menos en tiempos de Manco. Parece que Manco creía que se podía adorar a Dios en un templo pagano. Los atenienses también habían instalado a su Dios no conocido en su templo pagano, politeísta, lo que provocó la censura de San Pablo: «[Dios] no habitó en templos hechos por manos humanas, ni es honrado por manos de hombres, como si necesitase de algo». Esto corresponde también a la cuestión de la localización o paradero del Dios escondido (cf. enunciados 7, 8 y 9), es decir a la cuestión de la ubicuidad de Dios, que está en todas partes según hemos visto, pero que, igualmente, «no está en ningún lugar ni en ningún tiempo», como dijo Bossuet. Esto Manco lo ignoraba, tanto como los atenienses, pero el autor de la oración sin duda tuvo presente esta frase de San Pablo.

81 Hemos repetido que Manco busca a Dios, tratando de conocer mejor a aquel Dios escondido, no conocido. Ya decía San Pablo, que Dios había creado a los hombres, «para que buscasen a Dios, [...] en alguna manera, palpando, puedan hallarle» (*ibid.*). El Dios «no conocido», «por conocer» de Manco Cápac corresponde exactamente al Dios que encontrara San Pablo en Atenas. Su discurso empezaba:

Varones atenienses, en todo observo que sois muy religiosos, porque pasando y mirando vuestros santuarios, hallé también un altar en el cual estaba esta inscripción: Al Dios no conocido. Al que vosotros adoráis, pues, sin conocerle, es a quien yo os anuncio (*ibid.*).

82 La diferencia entre las dos situaciones, es que San Pablo podía anunciar «el nombre de Cristo» a los atenienses, mientras que Manco, según la Relación, pronunciaba su oración unos 1.400 años antes de la revelación de Cristo en el Perú.

83 Los evangelizadores de América se tenían por epígonos de San Pablo, «apóstol de los gentiles», es decir apóstol de los paganos por antonomasia, y el discurso de Pablo en el Areópago servía de referencia, como consta por este pasaje de Luis Jerónimo de Oré:

Si aquí [al Perú] llegara, buena ocasión se hallara el apóstol San Pablo para introducir el conocimiento y adoración de Jesu Cristo nuestro Señor en materia tan dispuesta como se colige destas palabras lo³ estaba el Inga. Dijera sin duda: *quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuncio vobis*, como le pasó con los atenienses cuando halló el altar dedicado al Dios no conocido (1598: f. 40 v).

EL PROBLEMA DE LA SALVACION DE LOS INFIELES

- 84 «Y cuando me muera, fortalecerás y premiarás mi alma». Manco tiene fe en aquel Viracocha Pacha Yacháchic, Dios que adora nombrándolo aunque no lo conoce (mientras que el lector sabe quién es) y cree en la inmortalidad del alma, en la remuneración póstuma, aunque no sabe nada de ella; en toda su vida fue recto y pío, además instauró el culto del Criador y fue enemigo de los falsos dioses. Entonces se nos impone esta pregunta: el *pre cristiano* Manco, que ruega a Dios por su alma, ¿podrá salvarse? ¿podrá gozar de la gloria? o bien ¿le será vedada la salvación? Vamos a ver que la pregunta, presente en toda la oración, ejemplifica e ilustra en ella, a propósito de un rey del Perú, la consabida cuestión de «la salvación de los infieles», llamada también «la muy célebre cuestión». Había surgido en los albores del cristianismo, pero cobró renovado interés con el descubrimiento de América.
- 85 Se dividieron los teólogos en dos grupos:
1. los que opinaban que la fe explícita en Cristo era imprescindible para salvarse y ser candidato a la vida eterna; que opinaban que los paganos que habían vivido antes de Cristo, o fuera del conocimiento de Cristo, no podían salvarse de ninguna manera.
 2. los que pensaban que, con tal de que satisficieran ciertos requisitos, varios infieles o paganos, habían podido o podían salvarse.
- 86 La discusión encontraba pábulo en el Nuevo Testamento y sus exégetas. Los del primer grupo, «rigoristas», se parapetaban en esta frase de San Pablo:
- Este Jesús es la piedra reprobada por vosotros los edificadores, la cual ha venido a ser cabeza del ángulo. Y en ningún otro hay salvación; porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos. (Hch. 4, 11 y 12).
- 87 También se apoyaban en ciertos textos, restrictivos, de San Agustín. Los del segundo grupo, «laxistas», debían apelar a más argumentos. Invocaban a menudo un pasaje del *De veritate*, en el que Tomás de Aquino imaginaba el caso de un infiel apartado del mundo, criado en las selvas, sin contacto con el resto del mundo y por lo tanto ignorando a Cristo y al cristianismo. Decía que si este hombre, impulsado solamente por la razón natural, practicaba el bien y rehuía del mal, seguramente Dios le revelaría lo que hay que creer para conseguir la salvación, sea por una inspiración interior, sea enviándole a un predicador de la fe, como hiciera cuando envió Pedro a Cornelio⁴.
- 88 El Concilio de Trento ratificó la tesis rigorista, aunque no condenó la tesis contraria, difundida en España. Ya en 1522, Luis Vivés, en un comentario de la **Ciudad de Dios** solicitado por Erasmo, había contemplado una posibilidad de salvación para los infieles americanos que tuviesen cierto conocimiento natural de Dios y fuesen virtuosos. Andrés de Vera, Melchor Cano, Domingo de Soto (este último en un principio) opinaron que una conducta recta conforme a la ley natural, con la fe en Dios y además un «auxilio sobrenatural» eran suficientes. El Tostado (Alonso de Madrigal) exigía que el pagano respetase por lo menos los mandamientos, no se entregase a la idolatría, creyera en un solo «Dios» remunerador y le tributase un culto. Francisco de Vitoria, en un principio, exigía menos, escribiendo «el que no oye nada de la fe puede estar en la gracia de Dios y la gracia basta para la salvación». Luego, puntualizaba que «la justificación⁵ podría conseguirse por el solo conocimiento de Dios y sin fe explícita en Cristo, pero no la vida eterna». En el Perú, Francisco de la Cruz llegó a afirmar que solamente con saber que

había un Dios único que premiaba a los buenos y castigaba a los malos, los infieles podían salvarse⁶.

- 89 Frente a tales opiniones, y más precisamente contra Francisco de la Cruz, José de Acosta reaccionó con vehemencia en los capítulos III y IV del **De procuranda Indorum salute**. Según él, no había posibilidad de salvación sin fe explícita en Cristo. No se trata de saber si esto es justo o no, decía, sino de saber si esto es exacto.
- 90 Aunque resulta difícil evaluar el impacto de sendas tesis en el Perú, es de creer que la *quaestio celeberrima* debió provocar muchos debates y tal vez manuscritos cuyos rastros se han perdido.
- 91 La primera oración de Manco (y también la que empieza por *Hanan pachap*) ilustra, como se ha dicho, la cuestión de la salvación. ¿Cuál sería la opinión del autor? ¿qué mensaje quiso transmitir?
- 92 Examinemos primero la hipótesis de un mensaje «rigorista». Hemos visto que la oración y la **Relación** se conforman al Antiguo y al Nuevo Testamento, al Catecismo oficial de Lima 1584, a San Pablo cuando dice que Dios no debe ser adorado en un templo pagano ni recibir sacrificios de la mano del hombre. Según la **Relación**, Dios no quiso responder a la primera oración de Manco, al sacrificio que hizo con el cordero, ni al que hizo después con su propio hijo⁷ («De todas estas cosas jamás le respondieron en Coricancha»). Tampoco contestó Dios a la tercera (o cuarta) oración («Jamás tuvieron respuesta de Dios ni de otra cosa»). La sucesión inmediata de los sacrificios -carnero, luego hijo- recuerda el sacrificio de Abraham, pero invirtiendo el orden y el sentido. Manco tomó la iniciativa, y no Dios, como en el caso de Abraham. Si Dios no acepta sacrificios de manos humanas, menos aceptará sacrificios humanos.
- 93 La situación e intención de Manco recuerdan a otro rey precristiano, recuerdan a Salomón. El también, había edificado «la casa de Dios», que era el templo de Jehová, y se había dirigido a Dios, diciéndole: «Con todo, tú atenderás a la oración de tu siervo y a su plegaria, oh Jehová Dios, oyendo el clamor y la oración que tu siervo hace hoy delante de ti» (1, 8, 28). Dios escuchó esta plegaria y contestó: «Yo he oído tu oración y tu ruego que has hecho en mi presencia. Yo he santificado esta casa que tú has edificado, para poner mi nombre en ella para siempre (Ibid. 9,3). Si comparamos con la situación y oración de Manco, deberemos concluir que Dios adoptó para con este Inca una actitud contraria y negativa.
- 94 Hemos visto que Manco buscaba un Dios que él creía que podía ser localizado, por lo tanto material, que no podía concebir la invisibilidad y la inmaterialidad de Dios. Tal actitud es, según San Pablo (citada por Acosta), un pecado contra el espíritu «la fe es [...] de las cosas que hay que esperar y prueba de las que no se ve». Hemos visto que la **Relación** propende en primera instancia, con su trayectoria providencialista y profética, a anunciar y preparar la venida del Evangelio, a persuadir al lector que éste es el cumplimiento de la voluntad de Dios, y a mostrar también que el Evangelio es, con el bautismo, el único camino de la vida eterna. La historia del Perú, toda, según Pachacuti, ¿no es al fin y al cabo la de la búsqueda de aquel nombre que el apóstol Tunapa-Santo Tomás no había revelado porque los indios lo habían acogido mal o porque Dios no lo había querido todavía? Recordemos que, ya al principio del relato, después de terminada la prédica poco fructífera de Tunapa, el cronista introduce esta frase clave: «solamente [el] nombre de Dios N(uestro) S(eñ)or y su hijo Jesucristo N(nuestro) s(eñ)or les faltaua» (f. 4r). Sólo con

la entrada de Valverde en el Cuzco, se podrá conocer aquel nombre. Manco, aunque rey, no tuvo esta suerte, y por lo tanto no pudo salvarse.

- 95 La solución «laxista» también puede ganar votos. El comportamiento y las intenciones de Manco cumplen con varios requisitos exigidos por varios de los campeones de la tesis. En primer lugar con los requisitos de Alonso de Madrigal, ya que el Inca respeta el decálogo, no tributa cultos idolátricos sino que lucha contra ellos, cree en un Dios único, remunerador, a quien tributa culto. Manco cumple también con las condiciones expresadas por Tomás de Aquino. En cuanto al «auxilio sobrenatural» también exigido por el doctor angélico, tal vez lo encontramos en el *tupayauri* sagrado y milagroso, transmitido por Santo Tomás a la dinastía. En conclusión, Manco cumplía con los requisitos. Ignoró el nombre de Cristo, pero no por culpa suya.
- 96 Queda un obstáculo sin embargo: el sacrificio de su hijo. En su defensa, recordaremos que un Las Casas argüía, a propósito de los innumerables sacrificios humanos de los mexicanos, que el mérito religioso del sacrificador era tanto más elevado cuanto que éste ofrecía un objeto más precioso y amado. Entre los casos más admirables, Las Casas citaba a Agamenón sacrificando a su propia hija (**Apologética Historia**, ch. 183). No encuentro este pasaje en **Las Repúblicas del mundo**, de J. Román (1575), que difundió la **Apologética**, inédito hasta el siglo XIX. Pero circularon copias manuscritas.... En pro de la tesis heterodoxa, también podríamos argumentar que hay indicios de que las oraciones en quechua y el texto en prosa de la **Relación** no son del mismo autor.
- 97 Sin embargo, dos frases en la **Relación** me parecen expresar la opinión del autor sobre el caso de Manco Cápac. La primera es: «si estos Incas hubieran alcanzado la ley evangélica... ¡Con qué amor creyera[n] en Dios!», lo que significa que el cronista sobreentiende que los Incas ostentaron virtudes precristianas, y lamenta que, a pesar de ello, les fuera imposible creer en Dios. También sobreentiende que la creencia en Dios, en el *nombre* de Dios, es condición de la salvación. La siguiente frase completa y aclara esta interpretación. Dice Mayta Cápac:
- Pues las fiestas también son ymajen de la verdadera fiesta: ¡bienaventurados los criaturas racionales que en los tiempos futuros la fiesta eterna alcanzaren y conoçieren y supieren el nombre del Hazedor! (f. 14r).
- 98 Ya no puede haber duda. Mayta Cápac expresa en esta frase la tesis del cronista respecto a la cuestión de la salvación. Lamenta que en su tiempo a los hombres («criaturas racionales») no les sea posible alcanzar y conocer el *nombre* del Criador y que por lo tanto no puedan gozar de «la fiesta eterna», es decir la gloria eterna, posibilidad que solamente se dará «en los tiempos futuros», cuando llegue el Evangelio a Cristo, de la Trinidad.
- 99 Esta me parece la interpretación más aceptable, es decir que la **Relación** debe expresar y desarrollar la tesis ortodoxa de un José de Acosta. Siempre quedaría en pie la cuestión de la concordancia entre la prosa de la **Relación** y las oraciones en quechua que incluye. Además, también podría intervenir otra solución: que el autor se hubiese conformado a la última posición de Francisco de Vitoria. Incas monoteístas y virtuosos como Manco Cápac o Mayta Cápac pudieron quizás conseguir la salvación aunque no la gloria eterna. ¡Quién sabe!

EL AGUSTINISMO DE LAS ORACIONES

100 Junto con las influencias indicadas arriba, cabe señalar, como base teológica determinante, esta conformidad con las siguientes orientaciones principales del pensamiento de San Agustín, que parecen nutrir y abonar el contenido espiritual de las oraciones de Manco Cápac: la relación vital del hombre con Dios se manifiesta por la inquietud del hombre, que debe buscar a Dios, que es meta del alma humana. Pero el hombre solo, sin la ayuda de Dios, no puede llegar a Dios. La Trinidad no puede revelarse a él si Dios no le ayuda con su gracia y primero con el conocimiento de Cristo y de su palabra, conocimiento que es el primer requisito de la salvación.

NOTAS

1. En la *Relación*, la «primera» oración de Manco termina en **wañuptiy**, la «segunda» comienza en **Runa wallpaqpa**. Entre las dos, encontramos solamente esta frase del cronista: «y después desto siempre los acordaba de Tonapa deziendo». No creo que se deba separar las dos partes, porque constituyen una unidad orgánica.
2. A decir verdad, la palabra «oración» no conviene a todos los textos en quechua de la **Relación**. Veremos que tres de ellos no son oraciones: uno es conjuro o exorcismo, otro desafío o justa poética, otro imprecación y renuncia.
3. Es decir «tan dispuesto».
4. «Sicut misit Petrum ad Cornelium». Alusión al episodiodel centurión Cornelio (Hch. 10).
5. Según la teología cristiana, la justificación es el acto por el cual Dios concede su gracia al pecador y lo hace digno de la vida eterna.
6. Sobre esta cuestión, nunca ventilada a propósito de los evangelizadores del Perú -que yo sepa-, ver la bella tesis de Louis Capéran, el artículo de T. Urdanoz, O.P., y las notas eruditas - en la edición madrileña del *De procuranda*, de J. de Acosta (cf. Bibliografía).
7. «mandó quemar encima de la manera de un altar un cordero muy blanco. Esto se dice arpay. Y como no vio nada ni nadie le respondió, luego le mandó que de un hijo [el] más hermoso de todos, [de] tamaño de çiete [u] ocho años, los hizo de aspacay, cortándole la cabeça y echando la sangre en el fuego para que el humo lo llegasse al Hazedor del çielo y tierra» (f. 10r).

V. La manipulación histórica del mito

MANCO CAPAC Y LAS PACARINAS

Manco Cápac funda las pacarinas

- 1 Manco Cápac «fue enemigo de las uacas», fue «extirpador de la idolatría». Después de su hazaña contra el huaca de Sañuc, emprendió la lucha contra los reyes vecinos Pinao Cápac y Tocay Cápac. Hizo destruir sus palacios y construir en el lugar «canterías a manera de ventana», es decir las tres «ventanas» de piedra de Pacaritambo, de donde habían salido los hermanos Ayar. Manco quiso que aquellas ventanas «significassen» (es decir ilustrasen, simbolizasen) la casa de sus padres. Esta actitud que el cronista atribuye a Manco no está conforme en nada con el concepto andino de la pacarina, considerada como lugar generalmente ctoniano de origen de los ancestros fundadores, lugar que no se elige, sino que se recibe de la tradición ritual y oral. Al contrario, el Manco de la **Relación elige**, y también *funda y edifica* la pacarina (no la reedifica) sobre terreno ajeno, conquistado. Edifica la pacarina de los Incas sobre el palacio de Tocay Cápac, de la misma manera que los misioneros católicos de la colonización incipiente edificaban una iglesia encima de un templo, o de un palacio pagano. El cronista estaba obligado a dar otra explicación histórica de Pacaritambo, *diferente de la explicación tradicional andina*, porque justamente en las páginas anteriores había expulsado el mito de Pacaritambo de la historia primitiva de los Incas, de sus orígenes, imaginando y mencionando solamente a un curaca Apotambo como padre de Manco.
- 2 De las tres ventanas, dice que «fueron sus tíos agüelos maternos y paternos». El dibujo que de ellas hace el cronista viene con este comentario: *yncap tampo tocon- o pacarinan yurinan cacpa unanchan* «el Tambo Toco de los incas o imagen (emblema) de lo que fue su origen y nacimiento» y luego:

Estos dos árboles significavan a sus padres y madre Apo Tambo y a Pacha Mama Achi. Y más lo abía mandado que los calsasen rayses de oro y de plata y los hizo que colgase en los dos árboles frutas o pipitas de oro, de manera que llamasen *cori chaochoc couque chaochoc tampo yacunque* [f. 8v].

El árbol genealógico

- 3 Pachacuti no ha inventado el árbol de oro. Betanzos (1987: 288) dice que había uno a la puerta de la famosa cueva. Ignoramos lo que significaría, si tenía relación directa con el concepto de antepasado (cf. el doble sentido de *mallqui*). Sea lo que fuere, lo que aparece aquí, es que Pachacuti, en cuanto a la estructura, adapta la tradición del parentesco andino de las pacarinas al sistema y a los símbolos genealógicos europeos, superponiendo a la pacarina de los Incas el concepto y semiotismo europeos del *árbol genealógico*. Las raíces representan a los ancestros epónimos, las frutas a los descendientes, y tienen que ser de oro porque el oro, el máspreciado de los metales, simboliza, corresponde a los soberanos:

quiere dezir que los árboles significasen a sus padres y que los yngas que procedieron que eran y fueron como frutas y que los dos árboles se abían de ser tronco y rays de los yngas, pues an puesto estas cosas para sus grandezas (f. 8v).

Estos dos árboles significa van a sus padres y madre Apo Tampo y a Pacha Mama Achi. Y mas lo abía mandado que lo calsasen rayses de oro y de plata y los hizo que colgase en los dos árboles frutas o pepitas de oro de manera que llamasen *cori chaochoc collque chaochoc tampoy uacanque* quiere decir que los árboles significasen a sus padres y que los yngas que procedieron que eran y fueron como frutas y que los dos árboles se abían de ser tronco y rays de los yngas, pues an puesto todas estas cosas para sus grandezas (f. 8v).

- 4 Albornoz incluye el «guacanqui» entre las «guacas» y define su tipología y funciones mágicas. Justamente, esta voz se aplicaba a la vegetación de Tambo Toco:

«Particularmente llaman *guacanqui* a todas las yervas y árboles que crecen cerca de Tambo Toco, donde dizen salió el ynga, y se aprovechan dellas para lo suso dicho.» (Albornoz, 1984/ 201)

- 5 Pachacuti ha recuperado este mito inca de la virtud mágica de los árboles de Pacaritambo. Ha conservado los árboles pero ha sustituido la virtud mágica por el concepto genealógico.

Secularización y laicización

- 6 A continuación, el texto se refiere a las pacarinas en general y se confirma el proceso de tergiversación de la tradición. El cronista imagina y afirma que Manco Cápac fue el inventor del sistema de las pacarinas; que las inventara e institucionalizara como una medida de buen gobierno para poder diferenciar, distinguir y así controlar mejor a los diversos grupos étnicos:

Y assí mandó que los bestidos y traxes de cada pueblo fuesen defirentes, como en hablar, para conocer, porque en este tiempo no echavan de ver y conocer a los yndios [de] qué nación o [de] qué pueblo eran y para que sean conocidos, los mandó que cada provincia y cada pueblo se escogiesen o heziesen de donde descendieron, o de donde venieron (*ibid.*).

- 7 Se trataba, pues, según Pachacuti, de una *medida administrativa*, de inspiración laica. Prosigue el cronista, pretendiendo que los indios obedecieron, eligiendo *por primera vez* sus pacarinas:

Y como en general los yndios eran tan ydiotas y torpes, con poca façelidad y por ser tan haraganes, los escogieron por pacarisca o pacarimusca, unos a las lagunas, otros a los manantiales, otros a las peñas bivas, y otros a los serros y quebradas (f. 9r).

- 8 Pero, después, según el autor, los demonios se metieron en las pacarinas y ahí dentro empezaron a contar sus mentiras y a dar oráculos («hablando en promesas falsas»). La explicación demoníaca permite dar cuenta de la *realidad* de las tradiciones y ritos relativos a las pacarinas tales como los primeros misioneros pudieron apreciarla etnológicamente, con la ventaja además de no estorbar la lucha extirpadora contra ellas.
- 9 Vemos que Pachacuti quiso refutar la creencia en las pacarinas, creencia contraria -como se ha dicho- a la evangelización por ser incompatible con el monogenismo cristiano, con el principio dogmático de que todos los hombres habían salido de una sola pareja, Adán y Eva. Para refutarla no acude a argumentos relativos a este tema, por ejemplo a los argumentos genéticos -o seudogenéticos- que utiliza Avendaño en uno de sus sermones, en el que invoca para probar el monogenismo los granos de maíz de un solo color que producen mazorcas de diversos colores. Pachacuti no toma sus ejemplos de la realidad andina, sino que transforma, o falsifica esta realidad. Y lo puede hacer sin riesgos de que lo desmientan, porque se trata del pasado histórico a la europea, de un pasado fabricado por la escritura. El proceso creativo del historiador revela gran inteligencia. No liquida el presente, es decir la realidad del culto de las pacarinas en tiempos del cronista, es decir el *rito*, que los extirpadores siguen combatiendo a diario. Solamente atribuye su origen al diablo, por lo que se justifica, como se ha dicho, que vaya continuando la cacería extirpadora. Lo que sí el autor quiere liquidar y liquida, es el pasado mental, el mito estrechamente ligado al culto de los ancestros, sustituyéndole un pasado nuevo, demitificado. El ardid del cronista consiste en extraer, expulsar el pasado mítico, el *mito* de la mente del lector o del oyente, para ocuparla luego con una *historia*, sin contenido religioso. Este ejemplo bastaría para mostrar que la historia es también uno de los géneros de la literatura de extirpación, o de conversión. Y como tal debe tenerse en cuenta.

Creador divino y creadores humanos

- 10 Basta echar una mirada al folio 8v para ver que contiene seis figuras dibujadas entre los apretados renglones de la página y que éstas figuras no están dispuestas al azar. Están repartidas en tres grupos. Arriba, en el medio está el óvalo que representa al Hacedor; más abajo, también en el medio de la página hay el dibujo de la "ventana" principal de Pacaritambo con un árbol a cada lado; abajo, a la derecha y a la izquierda vemos representadas otras dos ventanas secundarias. Las figuras están dispuestas simétricamente según un eje vertical mediano en el que se encuentra el óvalo, y la ventana principal, también según una base horizontal constituida por una línea sobreentendida existente entre las dos ventanas secundarias. Los volúmenes, o masas, dibujados o sugeridos van disminuyendo hacia arriba, en movimiento piramidal. También vemos que las seis figuras se reparten en tres sectores verticales. Hay un sector central con el óvalo, la ventana principal y los árboles; hay dos sectores laterales con las ventanas secundarias.
- 11 Por esta estructura global del dibujo y por el espacio que ocupa y define, nos convencemos de que Pachacuti quiso representar un altar o retablo conforme al modelo neoclásico o barroco que ya tuvimos la oportunidad de mencionar. El diseño de esta clase de monumento debió ser voluntario porque el cronista, según parece, dibujó primero la figura, en la página blanca y después escribió el texto en todo el espacio que le quedaba libre. La prioridad del acto de dibujar la sugiere tanto la simetría del dibujo como el hecho

de que varias palabras del texto manuscrito, en la parte inferior de la página, están separadas en dos trozos por alguna figura. ¿Tiene el conjunto de las seis figuras, este "altar" o "retablo" en contenido semiótico en relación, o sin relación, con el texto de la página?

- 12 A primera vista, la parte superior de este retablo parece que no tiene nada que ver con la parte inferior. Pachacuti dibujo el óvalo para que el lector viese cómo era la plancha de oro, "señal del Hacedor del cielo y tierra" que Manco Cápac pusiera en la "casa" del Coricancha, mientras que abajo vemos las tres ventanas que Manco había edificado para "significar" la "casa" de sus padres.
- 13 Si reparamos en los significados podemos encontrar denominadores comunes entre las figuras de la parte superior y las de la parte inferior. Con el óvalo del Hacedor que colocara en el Coricancha, Manco había fundado el culto de su creador celeste; luego, con la construcción de las ventanas y con los árboles de oro y plata de Pacaritambo, había fundado el culto laico de sus creadores terrestres. Así es como, según Pachacuti, y desde el punto de vista de la teología histórica, el retablo debía expresar dos grandes progresos en la religión andina que, antes de Manco Cápac, no podía ser sino totalmente idolátrico. Según el cronista, Manco había descubierto que existe un Creador del cielo y tierra y también había descubierto que el culto pagano y diabólico de los muertos y ancestros - culto aquí sobreentendido por Pachacuti- no era aceptable. Por ello, lo había sustituido por un culto de la estirpe, de la genealogía, no basado en la latría sino en la reverencia. Aquellos progresos en el desarrollo providencial merecían que el cronista bocetara un monumento.
- 14 En cuanto al estilo de los dibujos, es notable que se representa el marco de cada una de las tres ventanas con un triple cuadrado. Además, la ventana del medio contiene dos cuadraditos más y cinco circulitos dispuestos dentro de los tres cuadrados que forman el marco. Estos dibujos geométricos no recuerdan las ventanas incaicas ni tampoco las coloniales sino los dibujos geométricos que se encuentran en ciertos tejidos y queros incas, es decir los *tocapu*, según lo había observado ya R. T. Zuidema. Aunque es muy dudoso que puedan tener en esta página un segundo sentido esotérico, debemos señalar este fenómeno como un caso de resurgimiento de las técnicas artísticas vernaculares en el estilo plástico de Pachacuti, caso desde luego excepcional y difícil de explicar.
- 15 Nunca se había comentado la estructura formada por los seis dibujos. La culpa no es de los críticos. Es que los editores modernos de la **Relación** han truncado este conjunto o disociado sus componentes, imposibilitando la observación y la comprensión. Por ejemplo, la última edición, de Ana Sánchez, reproduce solamente las cinco figuras inferiores y suprime el óvalo de Viracocha (A. Sánchez 1992: 188).

PITUSIRAY Y SAWASIRAY

- 16 Este episodio no es fácil de entender. Tiene pasajes confusos y hasta contradictorios¹.
- 17 **Resumen del texto:** Después de salir de la cueva de Pacaritambo, los hermanos Ayar llegan al asiento de Sañuc. Desde lejos ven "un bulto de persona" como "un yndio más fiero y cruel". Uno de los hermanos se acerca a ver de qué se trata y no regresa. Manco envía a otro de sus hermanos a enterarse de lo que ha pasado. Tampoco vuelve el segundo hermano. Entonces, Manco decide acercarse él mismo al "bulto". Encuentra a los dos hermanos "ya medio muertos", incapaces de hablar. Ve que entre los hermanos está "una

piedra o huaca", que era el autor del percance. Manco le da "con la vara de topayauri en la cabeza al dicho ydolo". El huaca, "cabizbajo", confiesa inmediatamente su derrota. Dice que lo venció aquel cetro heredado de Tunapa, concluyendo:

Andad, que abéis alcanzado gran fortuna, que a este tu **ermano** y **ermana** [subrayado mío] lo[s] quiero gozar porque pecaron gravemente pecado carnal y así conbiene que esté[n] en el lugar donde estubiese yo, el qual se llamaría Pituçiray, Sauasiray.

- 18 **Explicación:** Observo que en la primera parte del texto, el cronista menciona a dos hermanos y en la última parte éstos se convierten en "un hermano y una hermana". El grave pecado carnal de los hermanos, hembra y varón, alude a la adelfogamia de los Incas. Pero cuando el huaca quiere "gozarlos" a los dos, no se debe interpretar esto como una intención sexual, según veremos luego. Otro aspecto significativo y relevante del relato es que, a través del enfrentamiento entre Manco y el huaca, el cronista quiere figurar una contienda entre un exorcista cristiano y un demonio, transformando así el encuentro en un acto de conjuro precristiano. El huaca es un demonio, según Pachacuti, y el tupayauri heredado de Santo Tomás (Tunapa), en manos de Manco desempeña aquí el mismo papel antidemoníaco que la cruz en las sesiones del exorcismo cristiano. Conforme a la tradición cristiana, el demonio vencido manifiesta vergüenza; agacha la cabeza, contesta "cabizbajo".
- 19 A propósito de la petrificación de los amantes incestuosos en dos picos nevados², Pachacuti no nos dice si se trata de un castigo de Dios o si fue obra del huaca-demonio. La litomorfosis de los cuerpos pudo ser, en este caso y en mente del autor, obra de Dios, pero de todas maneras el alma de los dos "pecadores carnales" le tocaba al Demonio. Ahora podemos entender la frase que pronuncia el huaca demonio:
- lo[s] quiero gozar porque pecaron gravemente pecado carnal y así conbiene que esté[n] en el lugar donde estubiere yo.
- 20 Sabido es que, según la tradición cristiana, el demonio tiene derecho a atrapar las almas de los grandes pecadores que consigue seducir y corromper y que las "goza" torturándolas en el infierno. Tiene derecho, pues, a llevárselas a su casa, que es el infierno, lugar adonde va a regresar nuestro huaca-demonio de Sañuc, como él mismo lo anuncia. El infierno es "el lugar donde estubiere yo". Así lo entendió Francisco de Avila quien apuntó en el margen del manuscrito, en este mismo lugar: "significaría al ynfierno".

Una fuente literaria de Pachacuti

- 21 Uno podría pensar que Pachacuti había explotado algún mito indígena antiguo referente a los dos famosos picos del Salcantay. Pero, si comparamos su texto con el capítulo XII de la **Historia Indica** (1572) de Sarmiento de Gamboa, constataremos que éste fue su fuente directa. Este capítulo relata la gesta de los hermanos Ayar, sus aventuras después de la salida de Pacaritambo, trata del desgraciado Ayar Cache encerrado por sus hermanos en la cueva. En la última parte, llegan los Ayar al asiento o pueblo de Quirirmanta situado al pie del cerro Guanacauri "a dos leguas, poco más o menos, del asiento del Cuzco". Escribe Sarmiento que en este sitio vieron el arco iris
- y teniéndolo por buena señal, dijo Manco Capac: i Tened aquello por señal que no será el mundo más destruido por agua!
- 22 Pachacuti traslada así este párrafo:

junto del dicho Apo Manco Capac se lebantó un arco del cielo muy ermoso de todos colores, y sobre el arco pareció otro arco, de modo quel dicho Apo Manco Capac se bido en medio del arco y lo avía dicho: "buena señal tenemos"; y dicho esto dizen que dijo muchas prosperidades y bitorias que emos de alcanzar en veniendo con todo lo deseado.

- 23 El hecho de referirse Manco a la destrucción del mundo por agua (es decir a algún unu pachacuti anterior) al ver el arco iris en el cielo y el de anunciar al mismo tiempo la futura prosperidad de los Incas; el hecho de interpretar la aparición celeste del arco iris a la vez como la prueba de que ya los hombres no serían destruidos por un poder superior y la prueba (sobrentendida) de que el pequeño grupo que se ha salvado ha sido elegido por el poder superior, o sea la divinidad, y ha de ser favorecido en el futuro; aquel nexo de tres conceptos y sucesos, no tiene raigambre indígena, como se podría creer. Constató que Sarmiento sacó y adaptó directa y completamente su pasaje de la Biblia. Manco y sus hermanos salidos de la cueva sin duda le parecieron haber repetido la aventura paradigmática de Noé y de su familia después de que salieran del Arca. En efecto, en aquella circunstancia, Dios, después de formar un arco iris, le habría dicho a Noé:

Estableceré mi pacto con vosotros, y no exterminaré ya más toda carne con aguas del diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra. Y dijo Dios: Esta es la señal del pacto que yo establezco entre mí y vosotros y todo ser viviente que está con vosotros por siglos perpetuos: mi arco [arco iris] he puesto en las nubes, el cual será por señal del pacto entre mí y la tierra (Gén. 9-11, 13).

- 24 En cuanto a las connotaciones conceptuales del arco iris en el mundo andino, nuestras informaciones más explícitas -y próximas al Cuzco- proceden de la región amazónica.

La mayor parte de los mitos relativos al arco iris unen este fenómeno sea al origen del veneno para pescar y a las enfermedades, sea al origen del color de los pájaros. El arco iris (a menudo asimilado a la serpiente) pasa por responsable de las enfermedades y cataclismos naturales conforme a una lógica de sustitución. (Descola, 1989: 1521 b)

- 25 Lo que no tiene mucho que ver con el simbolismo bíblico recuperado por Sarmiento y Pachacuti.
- 26 Al principio del capítulo XII, Sarmiento casualmente aludía al matrimonio incestuoso de los Ayar, a la adelfogamia de los Incas:

Y acordaron que Manco Capac, pues tenía generación de su hermana, que se casase con ella y engendrarse para conservación de su linaje y que éste fuese cabeza de todos, y que Ayar Ucho quedase por guaca de su religión.

- 27 Pachacuti utilizó esta frase cambiando los protagonistas. Proyectó la idea de incesto real y la petrificación de Ayar Uchu (este sentido tiene "que se quedase por guaca") en un hermano y una hermana, no precisados, de Manco. El episodio de la petrificación de Ayar Uchu, le proporcionó en efecto a nuestro cronista la materia del enfrentamiento entre Manco y el huaca-demonio. He aquí el pasaje de Sarmiento:

... vieron una guaca, que oratorio de bulto de persona, junto al arco. Y determinando entrellos ir a prendella [y] quitalla de allí, ofrecióse a ello Ayar Ucho, porque decían que les convenía mucho. Llegado Ayar Ucho a la estatua o guaca, con grande ánimo se asentó sobrella, preguntándole qué hacía allí. A las cuales palabras, la guaca volvió la cabeza por quien le hablaba, mas como lo tenía oprimido con el peso, no le pudo ver. Ayar Ucho luego queriéndose desviar, no pudo, porque se halló pegadas las plantas de los pies a las espaldas de la guaca. Y los seis hermanos, entendiendo que estaba preso, acudieron a él por favorecerle. Más Ayar Ucho, viéndose así transformarse, y que los hermanos no eran a librarle parte, les dijo: hermanos, mala obra me habéis hecho, que por vosotros vine adonde quedaré para

siempre apartado de vuestra compañía [...] y [sus hermanos] constituyéronle por guaca de los ingas y pusieronle nombre Ayar Ucho Guanacauri.

- 28 Sarmiento da cuenta, con algunos retoques, de la tradición indígena tal como las **Informaciones** de Toledo la habían registrado en 1572. Pachacuti se apodera de este texto, o de otro que lo repetía más o menos. Conserva la situación histórica, la circunstancia de un enfrentamiento entre uno de los Ayar y un huaca, la idea del incesto de los Incas. Cambia algunos nombres de personas o de lugar, reinterpretando el suceso como una contienda de Manco Cápac (previamente transformado en agente y campeón inconsciente de Dios), contra el demonio. El episodio así reinterpretado quiere poner de manifiesto el fracaso del demonio en su tentativa de aniquilar el poder en ciernes de los Incas (porque éste sabía que los soberanos Incas habían de oponerse a sus empresas) y también quiere manifestar el cumplimiento ineludible de la justicia divina que consigue la petrificación ejemplar de los amantes incestuosos.
- 29 Al sustituir los dos picos de Calca al famoso cerro Huanacauri, Pachacuti ha querido seleccionar dos nombres a la vez semántica y mitológicamente expresivos. Es presumible que en su tiempo los nombres Pituiray y Sawasiray correspondieran a una leyenda erótica antigua ligada a los dos picos, tal vez parecida a la que cunde actualmente por esta zona y que se confunde con la de Sumaq T'ika, "la princesa sin agua". Esta leyenda o mito, como otras muchas de la misma categoría orográfica, debía concluir con la petrificación sin causa indicada, o causada por alguna transgresión. Por otro lado, el contenido semántico de pitu confirma la idea de unión física de los dos protagonistas. Encuentro en el diccionario de González Holguín: pituchani maquiutam "juntar las manos"; piturini "andar pareados"; pituchani "hazer pares"; pitu chokllo "dos chocllos en uno nacidos juntos". La raíz sawa remite igualmente al campo semántico de la unión. El lexicógrafo jesuíta registra en efecto sahuani "enlazar, hechar lazo corredizo a uno"; casaracuyhuan sahuaycusca "los unidos con el lazo del matrimonio". En cuanto a la raíz verbal sira-, significa "coser". El mismo Avila entendió así estos dos nombres y puso una nota aclaratoria junto a ellos: "que quiere dezir estarán juntos apegados unos sobre otro".

Recuperación de la naturaleza

- 30 Como en el caso de las pacarinas, Pachacuti fabrica un exemplum cristiano después de deshacer y recomponer cierta versión de un mito autóctono, reemplazando su contenido ideológico y ejemplar por otro. El hecho de haber elegido el caso Pituiray-Sawasiray denota que esta leyenda estaría muy difundida entre los indígenas. Asociar al espectáculo de los dos picos un escarmiento basado en el concepto de prohibición del incesto correspondía además a una de las preocupaciones constantes de la Iglesia colonial que se encontraba ante la cuestión de "los matrimonios de los indios", de la compatibilidad o incompatibilidad de los grados de parentesco de los novios, lo que autorizaba o imposibilitaba el matrimonio. La elección de los dos picos (visibles desde lejos en la comarca y conocidos más allá) para recordar esta prohibición con el consiguiente castigo infernal de los culpables, demuestra que Pachacuti estaba convencido de la eficacia de la publicidad visual. En el presente caso, utiliza la imagen a un nivel gigantesco. Explota un espectáculo natural, masivo, llamativo y permanente como soporte de una propaganda religiosa. Conforme a Trento, el mensaje precristiano y cristiano puede y debe entrar por los ojos, por los sentidos.

NOTAS

1. La presente explicación contradice otra, reciente, del mismo episodio (cf. Wachtel, 1990: 570-574).
2. En realidad son tres picos, en Calca. El Huaca-demonio, que se coloca entre los dos hermanos, figura el tercer pico. Guarnan Poma de Ayala también dibuja tres picos (Guarnan Poma, 1936: 268). Sawasiray -salido de Sutic Toco en Pacaritambo- era el nombre del sinchi de un ayllu del Cuzco y también el nombre de este ayllu. En un principio se llamaba Sutic Tocco Ayllu. Desde fines del siglo pasado, hay varias muestras de la aplicación de la leyenda de la princesa del pueblo sin agua a la historia de los dos picos (Dumézil y Duviols, 1976).

VI. Teología y misiología

AGUSTINOS Y AGUSTINISMO

- 1 He mencionado ya el agustinismo de las oraciones de Manco Cápac. El retablo de la Creación también entra en la perspectiva agustiniana. La contemplación del maravilloso espectáculo de las cosas de la Creación como medio de infundir en el espíritu del hombre la certidumbre de la divina verdad, también la exalta San Agustín de la manera más radical:

Con más facilidad hubiese yo dudado de mi propia vida que de la existencia de la verdad que, a través de lo creado, se hace ver a la inteligencia (**Confesiones**, VII, 10, 16).
- 2 El tema de la destrucción del Tahuantinsuyo como consecuencia de los pecados de ciertos Incas, además de conformarse a los muchos ejemplos de cólera y castigos divinos del Antiguo Testamento y también a una tradición peninsular (la pérdida de España, invadida por los moros), podría ser la traslación de uno de los argumentos claves de **De ciuitate Dei** con la que San Agustín quería probar que el saqueo de Roma en el año 410 había sido un castigo que Dios había enviado por los muchos vicios y pecados de los romanos. En cuanto al simbolismo espiritualista, el uso de la metáfora "verdadero sol" a propósito del "Hacedor", de Dios, que encontramos a la vez en la **Relación** y en el prólogo de la **Historia** de Ramos Gavilán, también podemos situarlo en una perspectiva agustiniana y neoplatónica.
- 3 ¿Hubo vínculos entre Pachacuti y los agustinos de Copacabana? En un pasaje de la **Relación**, el cronista, refiriéndose al convento edificado en el sitio del antiguo Coricancha, escribe "San Agustín" en vez de "Santo Domingo". Aunque hubo efectivamente agustinos en estos parajes, la mención, fuese o no un lapsus, no deja de ser significativa. La semejanza más aparente con las crónicas de Ramos Gavilán y Calancha es la cristianización de Tunapa, su transformación en apóstol, la localización de su predicación sobre todo en el Collao. Hay otros rasgos comunes a las tres crónicas: el maniqueísmo histórico ortodoxo (lucha Dios/Demonio), el providencialismo, el profetismo, la intención moralizadora, la temática de la extirpación de idolatrías, del exorcismo... Sin embargo, son éstos rasgos corrientes en esta categoría de literatura

histórica y sería excesivo considerarlos como exclusivos de los agustinos. Debemos contentarnos con plantear el problema.

JOSE DE ACOSTA Y LOS JESUITAS

- 4 Entenderemos mejor el sistema de la **Relación** si reparamos en los consejos que daba José de Acosta a los misioneros en un capítulo titulado «Las costumbres de los indios que no van contra el cristianismo se deben conservar». Escribe:

en muchos casos hay que disimular y en otros hay que alabar cuando se trata de costumbres tenazmente arraigadas y gravemente dañinas, hay que transformarlas en otras parecidas para que sean buenas, con habilidad y destreza (Acosta, **De procuranda...**).
- 5 Fundaba esta opinión en el método que había propuesto el Papa San Gregorio Magno en la evangelización primitiva de Inglaterra. Este decía, según Acosta:

No conviene de ninguna manera destruir los templos que tienen sus ídolos, sino sólo los ídolos que hay en estos templos. Cuando estas gentes vean que no destruimos unos templos que son tan suyos, depondrán de su corazón el error y conocerán y adorarán al verdadero Dios, acudiendo con toda naturalidad a los sitios a que están acostumbrados (*ibid.*).
- 6 El parecer de Gregorio Magno estriba en la constatación psicosociológica de que las costumbres religiosas que se pretenden suprimir cobran fuerza y capacidad de resistencia por el apego afectivo a la tradición y a los valores de identificación en el grupo étnico que se pretende cristianizar. Me parece que Acosta entiende «costumbres» en sentido a la vez concreto y abstracto de costumbres rituales y también mentales, es decir creencias, dogmas o mitos. Sobreentiende que la creencia en la identidad o funciones de los dioses, también es «costumbre arraigada» heredada de los mayores, de los ancestros. Igualmente, la relación mencionada entre el templo y el ídolo debe entenderse, extensivamente, como relación entre un continente y un contenido. Según veremos hubo aplicaciones conformes a esta interpretación del texto. Estos consejos de Acosta entrañan a la vez una estrategia y una táctica. La estrategia propende a suprimir el contenido religioso pagano y a sustituirle un contenido cristiano; a erradicar la orientación, el destino y significado del rito, del mito o del dogma pagano, para reemplazarlos por un destino y significado cristianos. Por lo tanto, el proyecto deja entrever una segunda etapa que debe llevar a la supresión completa del continente y del contenido paganos, a la afirmación franca y definitiva del «templo» y del Dios cristiano.
- 7 La táctica consiste en respetar y conservar el continente, las estructuras acostumbradas para que el pagano avezado a los ademanes mecánicos de su religión, al nombre de tal o cual divinidad, no pierda confianza al ver que estas estructuras, que este nombre no han cambiado y acepte el nuevo contenido más fácilmente. Así, la táctica consiste en persuadir, no en forzar, en seducir y alabar («en otros [casos] hay que alabar») y halagar, en disimular el intento verdadero («en muchos casos hay que disimular»). La táctica se basa, pues, en la astucia. Habrá que proceder paulatinamente («hay que ir poco a poco», escribe también Acosta). Desde luego, se utilizan tales métodos **ad majorem Dei gloriam**; el fin justifica los medios.
- 8 La estrategia y táctica de Gregorio Magno-Acosta se concretizan en la **Relación** tales como acabamos de interpretarlas. En la **Relación** se conserva el templo Coricancha, que es el continente y signifiante, y solamente se cambia el contenido o significado con la

sustitución de los ídolos u objetos del culto andino. Pachacuti también conserva el nombre de los dioses andinos, los significantes metodológicos tradicionales que eran Viracocha y Tunapa, pero muda arbitraria y solapadamente el significado que estos nombres tenían en la época incaica por otro significado cristiano, es decir por las dos -o las tres- hipóstasis en el caso de Viracocha, por un apóstol de Cristo en el caso de Tunapa. El cronista también conserva la palabra significante del mayor ritual incaico, el *capac raimi*, y los nombres de varios taquíes sagrados, pero les tergiversa el contenido, transformándolos en ceremonias en honor al Hacedor Viracocha, es decir al Dios cristianizado ya por Pachacuti. En líneas anteriores he comentado el tratamiento impuesto por el autor al mito indígena de las pacarinas y al de Pitusiray -Sauasiray. En el caso de las pacarinas, según hemos visto, Pachacuti expulsa el contenido andino, las ideas de emergencia ctoniana, de la fuerza identificadora del grupo, del culto de los ancestros, sustituyendo estos significados por un sistema de diferenciación administrativa destinado a ser recuperado por el Demonio. El caso de los dos picos es de alguna manera comparable al del cuadro de dibujos del Coricancha. Pitusiray y Sauasiray son señales o señas que todos pueden ver y son lugar de culto, a la vez templo e ídolo. Pachacuti reemplaza el mito andino por un apólogo con moraleja cristiana. El proceso de cambio es parecido en otros casos, en las luchas de las huacas entre ellas, en las luchas del Inca contra las huacas, es decir que el autor también conserva el significante preñado de tradición, de adhesión popular, y trastoca el significado. Hay casos en que el significante también es alterado, o debe en parte inventarse o por lo menos adaptarse para poder justificar el nuevo significado; pienso en el *yacarcay* (que en quechua significa solamente «perseguir») propuesto como equivalente de conjuro o exorcismo.

- 9 La misma estrategia, la misma táctica se aplican, con más «habilidad» todavía (y con mucho éxito, ya que el truco ha permanecido hasta ahora desapercibido) a los Incas. Aludo a la hazaña que consiste en inventar la existencia de un Inca poeta, la de los Incas filósofos y monoteístas, la de los Incas extirpadores de idolatrías, etc.
- 10 El hecho de fabricar reyes andinos con ideas y actitudes precristianas o protocristianas, se basa también en el principio de conservación del significante (el Inca) y de sustitución del significado (sus actos, sus creencias...). En tal caso, como en el de la conservación y adaptación de los nombres de Viracocha, de Tunapa, el cronista «alaba» a los indígenas, halagando los vocablos y los valores culturales y sociales de identificación andina, con la intención de explotar la autoridad y el prestigio de los antiguos reyes en pro de la evangelización.
- 11 La **Relación**, que es historia, concierne exclusivamente al pasado andino. La estrategia y táctica misionales del jesuita Acosta contemplaban la acción evangelizadora colonial, es decir presente. Lo notable y hasta genial es que la **Relación** proyecta esta estrategia y esta táctica en el pasado.
- 12 Los promotores ocultos de la **Relación** -que creo que los hubo- lograron, en particular, apartar de las mentes indígenas las tradiciones que constituían el pasado cultural y mental andino, sustituyéndolo por otro pasado importado, historiado, tergiversado. La **Relación** puede definirse como un instrumento de *conquista espiritual del pasado*, o sea de *conquista y colonización del pasado andino*. El colmo del refinamiento táctico fue que los presuntos promotores confiaron esta tarea a un cronista *andino*.

LA RELACION Y LOS COMENTARIOS REALES

- 13 Me llama la atención y me sorprende la analogía o mejor dicho la semejanza entre la **Relación** y los **Comentarios reales de los Incas**. Esta semejanza salta a la vista con tal de que tomemos la pena de analizar la estructura ideológica de los Comentarios. En ambas obras, me consta que el concepto y argumento básico es la elección, de parte de Dios, de los reyes Incas (de algunos Incas solamente en el caso de la **Relación**) para que descubran racionalmente el monoteísmo, combatan el politeísmo y se hagan extirpadores de idolatrías con el objeto de preparar gradualmente a los tawantinsuyanos para que puedan después recibir más fácilmente la fe de Cristo a partir de la futura conquista y evangelización españolas. Recalcaremos que, en este esquema común a las dos obras,
1. Dios elige a los soberanos, *no al pueblo* (y por lo tanto es erróneo hablar de "pueblo elegido"),
 2. también sería erróneo hablar de Alianza, comparable a la de Dios con el pueblo judío en el Antiguo Testamento, porque en ambas obras los Incas *no saben que son elegidos por Dios*. Son los instrumentos de la Providencia. No saben quién es Dios, ninguno lo ha visto, no hay diálogo con Dios.
- 14 En ambas obras, esta trayectoria providencial preconcebida va realizándose a pesar de los obstáculos provocados por el demonio y sus huacas. En ambas obras, un soberano Inca tiene don de profecía y, colaborando así con la empresa divina, anuncia con mucha anticipación la destrucción del Perú, es decir la invasión europea y afirma que, a pesar de todos los males y todas las muertes que ha de acarrear, esta invasión ha de ser muy provechosa para los hombres andinos gracias a la evangelización.
- 15 Un punto relevante y exclusivo en las dos crónicas es la definición del dios supremo del Tahuantinsuyo. El dios de los peruanos es Dios, *es identificado con el Dios cristiano desde el principio*, luego con la Trinidad (solamente en la segunda parte de los **Comentarios**). El Viracocha Pacha Yacháchic de Pachacuti y el Pachacámac del Inca Garcilaso son sencilla y absolutamente Jehová - Cristo - el Espíritu Santo o, más exactamente, su *signo*, hasta la revelación que aporta la Conquista.
- 16 Finalmente, en ambas obras, las implicaciones prácticas, la función misiológica aprovechable son las mismas. Los misioneros podrán explotar el prestigio de los antiguos soberanos y mostrar al neófito la *identidad andina de Dios*. Las dos crónicas adoptan esta manera habilísima de introducir el universalismo cristiano, incrustándolo en lo local y particular, verdadera anticipación a la táctica que habían de ensayar más tarde los jesuitas en la China.

LA RELACION Y FRANCISCO DE AVILA

- 17 Tres focos de coincidencias nos obligan a examinar la cuestión de las relaciones eventuales entre Avila y Pachacuti, o solamente entre Avila y la crónica de Pachacuti. Ya hemos mencionado dos focos:
1. el hecho de que Avila tuvo este único borrador conocido entre las manos, que lo anotó y hasta le puso título,
 2. el hecho de que la estructura histórica e ideológica, muchos temas de la **Relación** y de los **Comentarios reales de los Incas**, son los mismos y que, por otra parte, en el volumen

manuscrito de Madrid, un resumen de los **Comentarios**, de mano de Avila, antecede inmediatamente la **Relación** a la que también Avila pusiera título y anotaciones.

- 18 El tercer foco de coincidencias es también doble:
1. la presencia del tema de Tunapa interpretado como el apóstol Santo Tomás a la vez en la **Relación** y en el **Tratado de los Evangelios** de Francisco de Avila (además de la presencia de este tema en las dos crónicas agustinas ya citadas),
 2. la localización de la gesta de Tunapa en el Collao, tanto en la **Relación** como en el **Tratado**, y por otra parte la estadía de Avila en La Plata, Chuquisaca, entre 1618 y 1632 (Duviols, 1966: 227); y también la posibilidad de que Avila hubiese escrito el sermón dedicado a Tunapa mucho antes de publicarlo en su **Tratado de los Evangelios** (1648-1649).
- 19 Me limito a constatar esas coincidencias. Por ahora, solamente añadiré que Avila no me parece que haya intervenido en la elaboración de la **Relación**.

EL PUBLICO DE LA RELACION

- 20 La **Relación** contiene los ingredientes de una crónica-probanza que propendería a conseguir mercedes reales para su autor. Es posible que el cronista proyectase una versión posterior, mejorada y ampliada, de su obra, tal vez con una segunda parte que tratase de la Colonia. Esto nos sugiere evocar la problemática paralela que plantea el caso de Guarnan Poma de Ayala (cf. su carta de 1615 al rey, que publicó G. Lohmann Villena). Este es solamente un aspecto de la cuestión.
- 21 No hay certeza de que Pachacuti haya decidido personalmente escribir la **Relación**. Esta pudo ser inspirada por alguien o algunos de los que animaron las campañas de extirpación y evangelización a partir de 1610. Su crónica apoyaba oportuna y magníficamente la empresa. Confiar una tarea de esta índole a un indígena noble llevaba consigo muchas ventajas. Era una manera hábil de utilizar a un «ladino» (a quien los indígenas no podían reprochar ser extranjero, «de Castilla»), que se expresaba en castellano andino, con su propia mentalidad, apta para favorecer la comunicación. Recordemos de paso que la explotación de las elites locales para influir con mayor rapidez y eficacia en las masas, fue siempre una táctica predilecta de los jesuitas. Un texto redactado en español andino y quechua (con pasajes en este idioma, no traducidos) no debía dirigirse a los lectores de España ni tampoco a los españoles del Perú, como las llamadas crónicas españolas, sino más bien a los lectores españoles, indios y mestizos a la vez capaces de entenderlo y de interesarse por su temática. Pudo dirigirse a los indígenas o mestizos que tuviesen ya cierto grado de instrucción católica y de cultura europea para poder captar las tesis del autor. No olvidemos que las doctrinas cristianas para los indios tenían una sección para «los más rudos» y otra para «los más capaces de los capaces». Diría que la **Relación** era un catecismo en forma de historia para «los más capaces», lo que lleva a suponer que pudo encontrar una función pedagógica en la elite indígena, más precisamente en los «Colegios de hijos de caciques», promovidos a partir de 1619. A los jóvenes curacas debería impresionar y halagar la elección elitista de los Incas representados como portavoces del monoteísmo y del antipoliteísmo precristianos.

VII. La cuestión de la definición del objeto

LAS ORACIONES EN QUECHUA ANTE LA CRÍTICA

- 1 Los americanistas empezaron a expresar opiniones solamente después de publicada la primera traducción de los himnos u oraciones de Pachacuti. El texto había sido reconstituido por el quechuista italiano Miguel Mossi, no a partir del manuscrito sino de la transcripción de Jiménez de la Espada (1878), la que dejaba mucho que desear. Samuel A. Lafone Quevedo editó en La Plata (1892) el texto establecido por Mossi con una traducción debida, en su mayor parte, también a éste, y con un comentario de su propia cosecha intitulado **Ensayo mitológico. El culto de Tunapa. Los himnos sagrados de los Reyes del Cuzco, según el Yamqui Pachacuti**. En 1950, la editorial Guaranía volvió a editar este ensayo, junto con las **Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas**. Esta edición tuvo una amplia difusión, lo que explica que, hasta nuestros días, varias interpretaciones de la **Relación** sigan siendo condicionadas por el trabajo de Lafone.
- 2 Llama la atención que los primeros comentaristas, salvo contadas excepciones, no hayan considerado las oraciones como objeto de estudio literario o etnográfico, sino como argumento ideológico. Los más han aceptado, sin examen previo, la atribución de la autoría de las oraciones a Manco Cápac, Sinchi Roca y Cápac Yupanqui, conformándose con las aseveraciones del cronista. Han invocado aquellas plegarias como si fuesen de por sí una prueba contundente de que en el incanato había florecido una poesía lírica de un valor intelectual, artístico y moral por lo menos equivalente a la lírica de las grandes civilizaciones europeas clásicas. En segundo lugar, a muchos críticos les importaba encontrar en las oraciones el testimonio o prueba de la creencia de los antiguos peruanos en un «Dios supremo», único y creador. Es que entonces era costumbre ya considerar la presencia del monoteísmo en una sociedad como el grado intelectual y moral más elevado de las creencias religiosas (opinión que antes habían compartido entre otros José de Acosta, el Inca Garcilaso y Pachacuti). Lafone Quevedo desarrolló este argumento en el mencionado ensayo.

- 3 Se manifestó también una tendencia opuesta, que apelaba al posible origen colonial de las plegarias en quechua, o por lo menos a la influencia que pudiera tener en ellas el clero español. Parece que la tesis del origen colonial tuvo menos defensores que la del origen incaico. Entre los partidarios de la primera, recordaré un breve pasaje de Bartolomé Mitre (1892) en el que duda de que hubiese existido entre los Incas una poesía lírica comparable a la de la antigua Europa. El antropólogo inglés Edward Burnett Tylor, en palabras algo deformadas por Lafone (1950: 288), atribuía muchas tradiciones religiosas de las tribus de América a misioneros de la Conquista¹. Means, en 1931, denunciaba una «decouragistic school» -algo misteriosa- constituida por los que no creían en la prosapia prehispánica de los poemas de Molina, Pachacuti y Guaman Poma. Para documentar la existencia de esta escuela, Means citaba solamente un artículo de E. C. Hills (1914), aunque éste no contiene ningún juicio sobre las oraciones de Pachacuti. La verdad es que en este caso, como en otros, se confundieron la discusión sobre la incanidad de los himnos y la disputa sobre la incanidad de **Ollantay**. Al atacar a Hills, Means debió pensar también en Menéndez y Pelayo y en Ricardo Palma que no creían que **Ollantay** fuese incaico.
- 4 Las dos tendencias opuestas que acabamos de evocar han sido calificadas más tarde respectivamente de «indigenista» y de «hispanista», o también «españolista», según palabra de Luis Alberto Sánchez.

Lafone Quevedo

- 5 Es poco lo que se puede conservar de su largo ensayo de 1892, editado de nuevo en 1950. Como ya dijimos, su autor expresa en él que los himnos u oraciones prueban que los americanos, antes de la Conquista, fueron capaces de concebir el monoteísmo de un ser supremo. Desgraciadamente, no demuestra nada de lo que dice, no aporta ningún argumento. Solamente escribe que «no puede dudarse que [las oraciones] sean originales y correspondientes a la época precolombina» (1950: 292) y que «el himno es hermoso y tiene todos los visos de la autenticidad» (1950: 309), frase que tiene todos los visos de una afirmación fundada exclusivamente en un juicio subjetivo y, por consiguiente, arbitrario.
- 6 A propósito del Tunapa de la **Relación**, Lafone escribe:
- que algunos pretendan identificar[le] con Santo Tomás, en nada afecta la realidad de la tradición; y la etimología probable de la palabra nos induce a creer que sólo se trata de un epíteto solar, con valor léxico de revolución o giro (1950: 292).
- 7 Lafone no se dio cuenta de que quien identificaba a Tunapa con Santo Tomás no eran «algunos» sino el mismo cronista, y que éste era quien, según él, «afectaba la tradición». No explica tampoco cómo llega a concluir que Tunapa significa «revolución» o «giro» y es epíteto solar. Lafone nos ofrece otro ejemplo de contorsiones lingüísticas malabares con su análisis de la voz *Viracocha*, a partir de datos dudosos sacados de Montesinos y del Jesuita Anónimo. Cree que *Huir* (de Huiracocha) equivale a *Pirua*, es decir «troje», «granero». Añade que los graneros incaicos tenían la forma de un pan de azúcar, y por consiguiente encerraban un simbolismo fálico. Siendo *cocha* la laguna, el lago, Lafone nos induce a imaginar un granero en posición horizontal, en vez de vertical, de tal manera que debamos constatar, que este granero equivale a una barca, por ejemplo a una barca de totora del lago Titicaca. Así llegamos forzosamente, prosigue el ensayista, al concepto de *Lingam in Yoni*. Lafone, sigiloso y pudoroso, aunque prefreudiano, se niega a traducir estas palabras, y también a revelar al lector que proceden de la cultura hinduista, a pesar de acoger una preposición latina. Y solamente el lector muy al tanto podrá entender

aquel hallazgo macanudo: Huiracocha significa «el miembro masculino en la parte femenina»...

Markham

- 8 Tradujo la **Relación** al inglés pero no las oraciones en quechua. Su traducción se publicó en 1873. Luego, en **The Incas of Perú** (1910), las tradujo al inglés, basándose en el texto y la traducción española que le comunicara Mossi. Tales muestras literarias le convencieron de que
- los más inteligentes e instruidos de los soberanos y del pueblo inca, en el fondo de su corazón, se preocuparon por conocer al creador invisible del universo mientras seguían amparando y favoreciendo en público el culto de los ídolos que no eran - según bien sabían- sino criaturas de Dios (1910: 103).

Means

- 9 Encontramos en **Andean Civilization** (1931) el texto de la primera oración. Means (447, nota 26) constata que la transcripción quechua de Markham (1873: 79) y la de Jiménez (1879: 248) discrepan en muchos aspectos. El prefirió utilizar la transcripción publicada por Mossi-Lafone (1892) para hacer su propia traducción. Esta empieza: «Viracocha, Lord of the Universe! -Wether male or female, etc». Vemos que toma el subjuntivo por un optativo y que su traducción contiene el mismo error que la traducción de Mossi-Lafone y de Mossi-Markham (1910) acerca de la ambigüedad sexual del Dios, error que había de originar la tesis de un Viracocha andrógino.
- 10 Junto con algunos textos poéticos de Molina y de Guaman Poma, que reproduce en el libro, la oración de Pachacuti, según Means, revela al lector el alto nivel filosófico alcanzado por la elite incaica. Encuentra en ella la misma espontaneidad y el mismo fervor que en los salmos de David, lo que no le sugiere una influencia de los Salmos en la oración. Convencido de la originalidad vernacular de ésta, Means explica las similitudes de inspiración y tono por las correspondencias de mentalidades y de cultura entre la antigua Palestina y el Tahuantinsuyo. Añade que, por esta razón, los misioneros católicos encontraron en el pueblo autóctono una arraigada y elevada espiritualidad y que la supieron aprovechar para convertirlo más fácilmente al cristianismo. Esto es, dice Means, lo que debe pensar la gente sensata. Los no sensatos, según él, son los que creen y además quieren convencernos de que estos textos poéticos tienen un origen y un contenido católicos. Estos son los secuaces de «la escuela desmoralizadora», son una caterva de desalmados duros y obcecados, que se niegan a reconocer que los antiguos andinos distaban mucho de ser unos salvajes revolcados en las tinieblas de la ignorancia y de la superstición (1931: 439). Sin embargo, a propósito del significado de los textos, se contenta con tomar a su cuenta las opiniones de Lafone y Markham. Es verdad que capta bien las analogías entre las oraciones y los Salmos, pero no pasa de esta constatación subjetiva. No analiza el contenido de los textos, no los compara con las posibles fuentes.

Ricardo Rojas

- 11 También fue abanderado de la tesis incaísta, o sea indigenista, y, según Jesús Lara, el caudillo de aquella causa en El Plata. En **Himnos Quechuas** (1937), incluye «Tres himnos

de Salcamayhua seleccionados de entre los textos de Mossi, vertidos al inglés por Markham y al español por Beltroy». Añade en una nota (1937:419):

Para la concepción religiosa expresada en estos himnos, véase mis Estudios sobre Ollantay, suplemento dominical de La Nación (mayo de 1937), tres números.

- 12 No conozco estos artículos. En la introducción de **Himnos**, Rojas agradece a Cristóbal de Molina y a Pachacuti «que hayan salvado para la posteridad esos fragmentos de una cultura desaparecida», y luego escribe:

Alguien podría creer que hay en el pensamiento de los himnos sobre el Dios supremo una contaminación católica; pero no es posible aceptarlo, por la procedencia de esas plegarias, por el nombre indígena de ese Dios y por las ceremonias en que, según los cronistas, eran cantadas.

- 13 A primera vista, tenemos con esta apreciación el primer juicio argumentado sobre las plegarias. Sin embargo, al examinar los argumentos aducidos advertimos:

1. que el primero se basa en «la procedencia» de las plegarias. Esta cuestión de la procedencia justamente no está resuelta y, curiosamente, Rojas la da por resuelta. En realidad, Rojas acepta sin chistar las aseveraciones del cronista Pachacuti; sobreentiende que Manco Cápac y otros Incas son los autores de las plegarias, como si fuese un hecho indiscutible. Es decir que nos ofrece una constatación, una aprobación y una afirmación, pero no un examen crítico.
2. «el nombre indígena del Dios» (Viracocha Pacha Yacháchic). Este «argumento» es excusado, inútil, porque si se admite que el poema procede del incanato, es obvio que el dios o los dioses que se pueden citar en él tiene o tienen que ser dioses de la época incaica y, por consiguiente, indígenas. Esta segunda cuestión está incluida en la primera y la repite.
3. «las ceremonias en que, según los cronistas, [estas plegarias] eran cantadas». También este argumento está incluido en el primero, porque si las plegarias son incaicas, no será ninguna maravilla que el cronista que las recordara, a principios del siglo XVII, recordara también algunas de las circunstancias en que las decoraban o cantaban.

- 14 En resumidas cuentas, la actitud de Rojas es idéntica a la de sus antecesores. No pone en tela de juicio lo que afirma el autor de la **Relación**; no somete las oraciones a una crítica textual. Tiene una actitud de creyente, no de crítico. No se trata aquí de argumentos racionales sino de adhesión subjetiva y de profesión de fe.

Jesús Lara

- 15 Con la **Poesía quechua** (1947), Jesús Lara ofreció un libro novedoso, seductor y apasionado. En él su autor daba su propia interpretación de la historia y evolución de la poesía y de la dramática quechua, aportaba muestras desconocidas sacadas de las colecciones bolivianas inéditas de Vásquez y Méndez, otras ya publicadas, otras de su propia cosecha. Defendía denodadamente la tesis del origen prehispánico del **Ollantay** y también de la mayor parte de los textos que incluía en su antología. Además ordenaba las producciones líricas que suponía que databan del incanato en categorías o géneros que, a todas luces, él mismo en parte había concebido y adoptado: *jailli*, *arawi*, *wawaki*, *taki*, *wayñu*, *qhaswa*, *aranway*, *wanka*. En esto también me parece haberse inspirado del ejemplo que le proporcionara Dionisio Anchorena. Pero hace una justa crítica de las transcripciones de los textos en quechua de las oraciones y de sus traducciones hasta 1947. Los textos publicados

presentan un quechua dolorosamente triturado. Son pocas las palabras cuya integridad ha sido respetada; fracciones del todo ajenas entre sí aparecen como

unidad formando vocablos capaces de enloquecer a quien se atreva a descifrar su contenido.

16 Y

Markham y Jiménez de la Espada se habían contentado con transcribir [los textos] en el idioma de origen. En 1892, por encargo de Lafone Quevedo, las tradujo el padre Mossi. La traducción no fue acatada sólo por Lafone Quevedo, sino también por Markham, y ahora por Ricardo Rojas. Pero si estos tres grandes hombres hubiesen poseído el idioma general del Perú, no habrían vacilado en no tomar en cuenta la labor de Mossi. En la versión de este quechuista, los himnos de Salkamaywa carecen de sentido y no ofrecen, por tanto, valor de ninguna índole... (1947: 71).

17 Este juicio es exacto. Desgraciadamente, Lara tampoco conoció el manuscrito original de las oraciones. A pesar de ello, la traducción que ofrece es mucho mejor que la de Mossi. Por primera vez, leemos «sea éste varón, -sea ésta mujer», para traducir *kay qhari kachun, kay warmi kachun* (157), con lo que se enderezaba el contrasentido, de tan fecunda posteridad, acerca de la bisexualidad de Viracocha.

18 No convencen tanto los juicios históricos y críticos de Lara sobre las oraciones. Como Rojas, toma al pie de la letra las declaraciones del cronista; califica de «profundos y fervientes» (70) los versos de una oración a la que atribuye la etiqueta de *jailli*; dice que
 asombra por su diáfana musicalidad y por la concreción de su fervor esta otra [poesía] que tomamos del primer *jailli* transcrito por Salkamaywa y puesto por él en labios del propio Manco Qhapaj: *janan qhochapi turayaj...* (1947: 73).

19 Ciertamente, Lara tiene sensibilidad de poeta.

20 Lara defendió sistemática y vehementemente la tesis de la procedencia incaica de la mayor parte de las producciones poéticas en quechua que se conocen (cf. su antología) y combatió la tesis opuesta del origen colonial de varias de ellas. Atacó a José María Arguedas sobre este tema, a raíz de un artículo que el autor peruano había publicado en **La Prensa** de Buenos Aires sobre la colección de himnos en quechua reunidos por el padre Jorge Lira. Escribe Lara:

según él [Arguedas] proceden [estos himnos] en su totalidad de los tiempos iniciales del Coloniaje, tiempos en que el clero había trabajado intensamente para cultivar su propio espíritu, llegando a componer magistrales poemas destinados a seducir a los indios a fin de someterlos al imperio de la Cruz.

21 Lara, aunque no conocía aquellos himnos recopilados por Lira, afirmó que lo que decía Arguedas era imposible, porque él mismo, en sus dilatadas investigaciones, no había encontrado nunca la menor huella de creación poética de origen eclesiástico, concluyendo que el clero español

no realizó otro esfuerzo que el de traducciones y adaptaciones, a partir de uno que otro fragmento creado sin mayor fortuna (113).

22 Añadía irónicamente:

Dado que los himnos de Lira encierran una calidad poética extraordinaria, para admitir que fueron obra del clero habría que inclinarse a la aceptación del milagro a la manera católica (114)².

23 Arguedas y J.M.B. Farfán publicaron la colección Lira en 1955. En el estudio preliminar, Arguedas contestó a Jesús Lara solamente con estas palabras:

es naturalmente perturbador estudiar cualquier cosa con prejuicio de antemano terminante y es aún más aventurado adelantar juicios categóricos sobre documentos que no se conocen (1955: 13).

- 24 En 1960, Lara volvió a publicar su trabajo de 1947 en una obra más amplia titulada **La literatura de los Quechuas**, en la que desaparecieron los párrafos relativos a José María Arguedas.

José María Arguedas

- 25 Influenciado sin duda por las afirmaciones rotundas de Pachacuti (y también por las de Lara), Arguedas no aplicó sus anteriores enfoques al estudio de las oraciones de Pachacuti. Incurrió también en el error de apoyarse en los casos no resueltos de Molina y Guarnan Poma para confirmar la autoctonía incaica. Escribe (1955) de Pachacuti:

Se trata de un informante indio y del único cronista que dejó a nuestro alcance varios himnos en lengua autóctona. Las versiones de Cristóbal de Molina que figuran en la edición peruana de su crónica, y Guarnan Poma, confirman la veracidad de los textos de los himnos de Santa Cruz Pachacuti.

- 26 Arguedas, a pesar de que tampoco tuvo a la vista el manuscrito de Madrid, mejoró la transcripción del texto quechua. Explica su intento de reconstitución:

hemos descompuesto la letra de los himnos en sus elementos morfológicos, con el objeto de ofrecer una traducción literal sobre la que se funda la traducción poética. Para realizar nuestro propósito restituimos primero su unidad a los términos quechuas, pues en el texto corrido que ofrece el cronista aparecen frecuentemente desmembrados....

- 27 Luego buscó una prosodia subyacente:

Reconstituida la unidad de las palabras, hemos tratado de encontrar la estructura del verso. Leyendo muchas veces el himno [es decir la primera oración], en la propia escritura del cronista, descubrimos su ritmo, corto y preciso. Hallada la posible estructura del verso, la reconstituimos... hemos intentado, pues, realizar en nuestra traducción poética, la difícil ambición de interpretar el contenido de los himnos sin alejarnos de la órbita semántica de los términos originales.

- 28 De todos modos, Arguedas mejoró mucho la traducción de la primera oración. En el trabajo mencionado, el antropólogo peruano no se limitaba a la primera oración de Pachacuti. Con mucha intuición e inteligencia notó similitud de temática entre esta oración y un himno clasificado como colonial y católico: el *kkhapakk wiñay Theos*:

En lo que respecta a la creación del sol y de la luna y los demás objetos celestes, así como al orden que existe entre los elementos de la tierra, el himno es tan incaico como bíblico (14),

- 29 y en las páginas siguientes se dedicó a comparar algunos otros himnos de la colección Lira con la literatura bíblica, sobre todo con los Salmos. En particular, cotejó el *Pacha Pakkarekk Uylla* con el salmo 147, a propósito del tema de la Creación. Esto muestra que estaba perfectamente orientado para emprender un análisis comparativo semejante con las oraciones de Pachacuti. Pero la fuerza de los prejuicios imperantes le cerraron el camino.

Jan Szeminski

- 30 Quiere estudiar (1985) las oraciones como «una fuente histórica» porque piensa que «pueden aportar algo nuevo a la discusión sobre la existencia del dios creador andino», lo que es exacto. Apunta que estas oraciones «prácticamente no fueron utilizadas por los investigadores» (247) lo que es exacto solamente en parte. Pero, ¿por qué olvidarse en la

bibliografía del ensayo de Lafone Quevedo? Después de ofrecer su transcripción personal de las oraciones a partir del manuscrito de Madrid, lo que es una excelente iniciativa, y antes de comentar el texto, Jan Szeminski precisa: «No soy poeta ni lenguaraz grande». En cuanto al segundo punto, nadie lo dudará, después de leer la crítica precisa y severa de este artículo por César Itier. Por mi parte, solamente comentaré el artículo desde el punto de vista «histórico» elegido por el autor.

- 31 Este sobreentiende que el Viracocha, o «Wiraqucan» de Pachacuti, es incaico, y como tal lo somete al análisis. Comenta *hinantim achiqca*, seleccionando el sentido: «el que forma la luz primaria de todo, o sea, quien da la primera luz a todo» (254), lo que lo lleva a opinar que «De todos modos el epíteto sugiere cierto carácter solar de Wiraqucan», añadiendo:

El carácter solar de Wiraqucan está confirmado por el hecho de que Manco Qhapaq, supuesto autor de la oración, le atribuye al Wiraqucan la posición de usnu. La palabra es normalmente traducida como trono, pero se sabe que el usnu servía también para mediciones astronómicas del movimiento del sol. (*ibid.*)

- 32 Pero lo que no consigo entender es cómo ocurre que Wiraqucan, así bien sentado en el *usnu*, es decir en seco, puede encontrarse en la página siguiente «con la sede en el mar de abajo». Prosigue el autor, constatando que «la estructura del mundo es originada y quizás la misma que la estructura de Wiraqucan, el cual se convierte en el mar de abajo extendiendo el mar de arriba» (255-256). En esta última frase es más comprensible el error. Procede de no haber captado que la alusión al mar de arriba y al mar de abajo era una referencia bíblica.

- 33 En cuanto a Tunapa, Jan Szeminski, igual que Lehmann-Nitsche y Lafone Quevedo, no le concede personalidad propia:

...debo considerar a T'unapa como representación de Wiraqucan en relación a un espacio determinado dentro de la paca. Datos del cronista [?] permiten suponer que se trata de Wiraqucan presentado dentro de Quila Suyu a partir del centro en el lago Titicaca pero el fenómeno necesita más estudio. (261).

- 34 No es exacto hablar aquí de «fenómeno», sería más apropiado hablar de «afirmación». Esta no se funda en ninguna base, en ningún argumento heurístico o lógico. Por fin, el comentarista escribe que

una de las conclusiones más importantes [no dice cuáles son las menos importantes] parece la siguiente: los textos del cronista describen una cosmovisión y una imagen de dios no cristiana...

- 35 Esta conclusión errónea no tiene nada de novedoso. Es la de todos los exegetas anteriores, que Szeminski reivindica por nueva y por suya. Como todos sus antecesores, este crítico se equivocó al tratar las oraciones como material incaico. Había definido *a priori*, y con prejuicio, el objeto de su estudio.

¿VIRACOCHA, HUEVO COSMICO?

- 36 El origen de las interpretaciones modernas del dibujo de Pachacuti como la representación de un sistema de correlaciones a la vez genealógico y genérico aplicado a las divinidades del panteón incaico, lo encontramos en los enfoques y soluciones que Lehmann Nitsche aportara hace sesenta años.

- 37 Lehmann Nitsche no puso las aseveraciones de Pachacuti en tela de juicio y creyó que el dibujo intentaba reproducir unas imágenes que habían adornado una pared del Coricancha. Este fue el presupuesto de Lehmann Nitsche y la razón del título que puso a

su largo estudio: «Coricancha. El templo del Sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor». Al adoptar este presupuesto, desvirtuaba la investigación desde el principio porque no había definido correctamente el objeto ontológico del estudio antes de iniciarlo. Definía el objeto como materia. Siendo erróneas las bases, las hipótesis y los resultados no podían salir buenos, aunque Lehmann Nitsche podía discurrir correctamente dentro del marco ilusorio de las mitologías tradicionales que él había elegido.

38 No es difícil entender cómo procedió Lehmann Nitsche. Parece que tres cosas le llamaron preferentemente la atención y orientaron su reflexión:

1. La función creadora (del mundo) del dios Viracocha Pacha Yacháchic, según la leyenda escrita por Pachacuti en su dibujo;
2. el óvalo alargado como representación de aquel dios creador y la indicación en el texto de la **Relación** de que este óvalo era una «plancha de oro fino»;
3. la presencia en el dibujo de figuras que evocaban partes del mundo creado (cielo, tierra...).

39 Habiendo Lehmann Nitsche adoptado el método comparativo, me pareció que otros conceptos, existentes en mitologías de otras culturas y consignados en un contexto gráfico más explícito, podían servir para aclarar y precisar la significación del dibujo. Desde este punto de vista, los dos pasajes más significativos citados por Lehmann Nitsche conciernen a la Grecia y la India antiguas. Citaré uno referente a Grecia:

...según la teogonía rapsódica llamada también neoplatónica, Chronos en el Eter forma un *huevo de plata* del cual sale Phanes. Este es hermafrodita. Phanes es el mundo no dividido aún que contiene los *espermias del mundo formado después por división*, al que hace nacer de sí mismo. El resto no emanado del ser originario o sea de Phanes, se retira después al cielo en *forma de sol*. Desde el *rielo manda al mundo* después de haber encargado a los tantos dioses sus respectivas funciones. Phanes lleva diferentes designaciones secundarias, como Protógonos, Erikepaios, Eros, etc; es el Dios universal («Allgott») de las teogonias órficas. (1928: 68)

40 Y sobre el nacimiento de Phanes:

Abre Phanes, desde adentro, las cerraduras y ligas con que Chronos había asegurado los bordes de las tantas secciones del gran *huevo cósmico*; hace derretir el éter antes inmóvil y rígido y rompe así la prisión: salen los vientos a todas las direcciones; las llamas que suben, levantan una mitad de la cáscara del huevo hacia arriba *donde queda como cielo*; mientras que *la otra mitad* llenada con los residuos del universo, *tierra y agua*, baja a las comarcas de Plutón, el Dios del mundo subterráneo y de los muertos. (1928: 69)

41 Los subrayados son míos. Deberían mostrar que este texto ha sugerido a Lehmann Nitsche asimilar el óvalo de Viracocha del dibujo con el «huevo cósmico», o «huevo de la creación», las figuras del dibujo como elementos de la creación. También la mención de la materia del huevo (la plata) lo aproximaba al óvalo de oro según Pachacuti, y la definición de Phanes como hermafrodita le sugería la bisexualidad de Viracocha.

42 Así sentado el carácter ovíparo del dios de los Incas, Lehmann Nitsche fue buscando ejemplos más próximos, en las culturas andinas, y los encontró, recogió todos los datos escritos que en su tiempo era posible recoger:

1. Un **pasaje** de la relación de los «primeros agustinos» en el que la mujer, o diosa Cautaguan pare dos huevos de donde sale después el dios del trueno Apo Catequil y su hermano Piguerao (1928: 66-67).
2. Un pasaje de la relación de Huarochirí en español (redactada por Avila y traducida por Markham) en el que el dios Pariacaca y sus hermanos salen de cinco huevos puestos en el

cerro Condorcoto. En un principio habían salido en forma de halcones y luego tomaron la forma humana.

3. Un pasaje de un sermón de Avendaño y otro de la crónica de Calancha referentes a tres huevos enviados del cielo por el dios Huichama. Del primer huevo, que era de oro, habían salido los curacas; del segundo, que era de plata, las mujeres de los curacas; del tercero, que era de cobre, los hombres del común, "del pueblo"³.
- 43 Lehmann Nitsche pensó que estos tres ejemplos de huevos divinos valían como prueba de que el tema y el concepto del huevo había sido frecuente en las mitologías andinas y que, por lo visto, no era nada absurdo interpretar el óvalo del cuadro como «el Huevo Viracocha Pachayachachic». Además, debió considerar con especial interés el que, por una parte, el dios Griego Phanes se definía como huevo de plata y el dios Viracocha Pacha Yacháchic como plancha ovalada (es decir huevo) de oro, y por otra parte, que el fragmento mítico referido por Avendaño - Calancha mencionara también un huevo de oro y un huevo de plata enviados por un dios celeste. Al considerar juntamente estos dos grupos de huevos, Lehmann Nitsche debió pensar que le era posible interpretar con más precisión el dibujo. En concepto de conclusión, propuso la solución siguiente:
- Si hemos bien acertado, el gran «huevo» central del altar mayor [del Coricancha] hecho de oro, debía representar a aquel de donde procedían los curacas, y entre ellos el linaje de la dinastía "reinante" (1928: 66).
- 44 Lehmann Nitsche parece haber identificado los huevos aristocráticos de oro y de plata de Avendaño y Calancha con la pareja hombre-mujer que divisamos en la parte mediana-inferior del dibujo. Pero, desgraciadamente, no había acertado, ni podía acertar. Porque, como ya hemos dicho, no había sabido definir, reconocer la índole y categoría del objeto del estudio a realizar. No se había percatado de que lo que se debía examinar era una información y una creación humanísticas y teológicas (cristianas), que no se trataba de las imágenes del altar del Coricancha sino de un retablo de la Creación.
- 45 Means debía aceptar casi todas las interpretaciones y los resultados de Lehmann Nitsche, en primer lugar el postulado de la equivalencia del óvalo de Viracocha con el huevo cósmico, origen de todas las cosas (1931: 396). Considerando todas estas interpretaciones como definitivas y hasta manifestó que merecían la eterna gratitud de la comunidad científica. Tampoco estaba en lo cierto.
- 46 Los estudios posteriores retuvieron sobre todo del trabajo de Lehmann Nitsche y del de Means el concepto de generación que fue transformado después en principio y sistema genealógico con el consiguiente sistema genérico, presente ya en la identificación de la pareja humana del dibujo con la pareja de huevos (oro y plata) de los caciques de la tradición andina. Los dos sistemas genealógicos y genéricos encontraban también un respaldo en la bisexualidad de Viracocha alusiva en el estudio de Lehmann Nitsche, y confirmada por la malísima traducción (debida a Mossi y Lafone) de la primera oración en quechua de Manco Cápac:
- En esta traducción, difundida por el «ensayo mitológico» de Lafone Quevedo (*tres relaciones*, 1950), surgía la ambigüedad o alternativa sexual del dios - *cay cari cachon* - *cay varmicachon*, se transformaba en : "ya sea este varón, ya sea hembra" (1950: 306).

MANCO CAPAC, AKHENATON Y EL VEDA

- 47 A principios de este siglo, algunos han pensado que el monoteísmo de los Incas tal como lo pinta Pachacuti era históricamente verosímil porque hubo casos similares en otras altas culturas del pasado, por ejemplo en Egipto y en la India. Haciéndome el abogado del diablo examinaré rápidamente esta cuestión.
- 48 El Faraón Amenophis IV (1365-1347 a.C.) de la décimo octava dinastía, esposo de Nefertiti y a quien sucedió Tutankamón, hizo una revolución religiosa contra el clero, que amparaba desde siempre el politeísmo, y fundó el culto exclusivo, monoteísta, de Atón, el Sol. El mismo tomó el nombre de Akhenatón. Se le atribuye un himno al sol que está grabado en la piedra del sepulcro de su primer ministro donde se ve el disco del astro con sus rayos. En este himno u oración, Akhenatón cantó la omnipotencia del sol: «Todo se detiene, cuando te vas poniendo. Desde el principio del mundo, haces que el rey, tu hijo, sea próspero...». Se ha mencionado a veces semejanzas de inspiración entre este himno y el salmo 104.
- 49 Entonces, ¿no será lícito ver en aquellas sorprendentes similitudes unas analogías de la Historia, nacidas de condiciones políticas, culturales, etc., en parte comparables? ¿No servirá el caso egipcio para reforzar la verosimilitud histórica del caso peruano? ¿Qué hay de raro que el Perú tuviera un rey poeta y monoteísta si Egipto tuvo el suyo?
- 50 También se ha invocado unas similitudes en lo conceptual con algunos himnos u oraciones del Veda. Hay una alusión rápida a ello en Jesús Lara (1947). En efecto, se pueden encontrar correspondencias, también sorprendentes, con las oraciones de Manco Cápac.
- 51 Recordamos que este Inca meditaba sobre los movimientos astrales, la alternancia del día y de la noche, de las estaciones, sobreentendiendo que algún poder superior o Dios determinaba aquellos movimientos celestes («El sol y la luna, el día y la noche, el verano y el invierno, no existen sin causa, están gobernados, caminan según les ha sido señalado, a lo que les ha sido medido llegan»).
- 52 Pues bien, encuentro en una plegaria al dios Prajapati estos versículos:
- Las divisiones del tiempo, todas han nacido del Ser...
 Los segundos, los minutos, las horas,
 los días y las noches, sin excepción
 [...]
 El que mandó que se organicen las quincenas,
 los meses, las estaciones, el año...
 [...]
 [Este] fue el señor único del universo.
 El que asentó la Tierra, y también el Cielo...
(Taittiriya Aranyaka 10.1)
 Y también, al mismo Prajapati
 El que consolidó el Cielo robusto y la Tierra,
 El que colocó el sol y la bóveda de los cielos,
 El que en la atmósfera mide el espacio...
(Rg Veda, 10.121)
- 53 Otros versículos del primer himno expresan la capacidad del Dios de vigilar y controlar el universo, como los siete ojos de Jehová (cf. *ymanana ñaoraycunap ñauin*):

Su cara mira hacia atrás,
 Su cara mira hacia todas las direcciones:
 El es el Veda [demiurgo] que ve a todos los seres.

- 54 Constatar analogías de inspiración, de conceptualización en manifestaciones del sentimiento religioso -en particular monoteísta- en varias culturas del mundo y en varias épocas, es un hecho bien conocido. Sabemos que en muchos casos se trata de explicar tales analogías por las capacidades equivalentes de la mente humana en todas partes, por condiciones objetivas comparables, etc. Limitándonos a los casos que se terciaron a lo largo del presente estudio, recordaremos las analogías existentes entre el Antiguo Testamento, la filosofía de Platón, Aristóteles y los estoicos, la patrística y la teología cristianas, a lo que podremos añadir ahora los himnos de Akhenatón y del Veda.
- 55 Pero deberemos reparar en que todas aquellas expresiones del sentimiento religioso que acabamos de citar *están documentadas históricamente*. Cada una de ellas corresponde a una época y un lugar determinados. El himno y el disco del Sol de Akhenatón están grabados en una lápida, son evidencias arqueológicas fechables. También es una realidad histórica deductible y fechable la reacción de aquel Faraón contra los sacerdotes y la religión de Tebas. Los himnos u oraciones del Veda son documentos culturales también históricos y fechables. En estos casos, el significante coincide inmediata y ontológicamente con el significado.
- 56 A la inversa, en el caso de las oraciones de Pachacuti, el significante no coincide ontológicamente con el significado. *Las oraciones en quechua no corresponden a la época incaica*, a los Incas. El Inca Manco Cápac no es el autor. No había ninguna plancha de Viracocha en el Coricancha, por lo menos con la significación que le da Pachacuti. Hubo en este último caso explotación artística, es decir invención, desplazamiento, *sustitución de objeto*, duplicidad. El himno de Akhenatón es una evidencia arqueológica, el himno de Manco Cápac un mito teológico.
- 57 Desde hace un siglo, los críticos de la **Relación** se han metido en un callejón sin salida, por no haber previamente identificado el contexto ontológico, cultural de la **Relación**, es decir por no haber *definido correctamente el objeto de su análisis*.

NOTAS

1. Se trata de Primitive culture: Researches into Development or Mythology, Religion, Art and Custom, 2 vols, Londres, 1871, clásico de antropología, no citado por Lafone.
2. Sin embargo, Lara declara contradictoriamente en la página siguiente: «Es indudable también que los religiosos compusieron algunos himnos originales en quechua.
3. Lehmann Nitsche se olvida de que en este fragmento mítico el dios celeste envía tres huevos y no dos. Tampoco se da cuenta de que el símbolo inmediatamente ininteligible es la explicación y justificación de la sociedad existente con dos clases sociales, respectivamente ilustradas y jerarquizadas a) por el oro y la plata que implica superioridad b) por el cobre que implica inferioridad. Este mensaje, que debió convenir a Avendaño, expresa la relación señores /súbditos, refrendada por el origen divino, relación que -casualmente- también es conforme al derecho

divino europeo según los conceptos vigentes en la cristiandad del siglo XVII, y algunos argumentos de la apologética cristiana que hemos ventilado en este ensayo. Partiendo de este mismo fragmento mítico andino, A. Krappe, en su **Mythologie Universelle**, París 1930, p. 49 y P. Lévy en **Studia Iranica** II, 1882 a, cometieron errores de la misma ralea. Ver G. Dumézil, *La courtisane et les seigneurs colores*, Gallimard 1983, p. 243.

VIII. Falsificación y restauración de Viracocha Pacha Yachachic

Las fuentes escritas coloniales están repletas de datos sobre Viracocha, pero muchas veces estos datos parecen contradictorios. Lo son, más que por el efecto de la información, por la mala interpretación de parte de los autores de las crónicas y relaciones post incaicas. Por esto, el primer paso de la investigación debe consistir en despojar a aquella divinidad tan famosa del disfraz cristiano que le pusieron los misioneros y los cronistas. Para esto, nos preguntamos: ¿por qué quisieron los misioneros hacer de Viracocha un dios creador? y ¿cómo hicieron de él un dios creador? La respuesta a la primera pregunta la encontramos analizando las tendencias ideológicas, teológicas de la España misionera del siglo XVI. La respuesta a la segunda pregunta está en las mismas crónicas.

- 1 Estas líneas que escribía hace veinte años (1973: 53) podrían servir de introducción al proceso de transformación y recuperación realizado por Pachacuti en la **Relación**. El viejo artículo, que acabo de citar, tenía por título «Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto Dios Creador de los evangelizadores». Trataba sobre todo del caso de Cristóbal de Molina en su **Relación de las fábulas y ritos de los Incas**. En esta obra, como en la de Pachacuti, se menciona al dios Viracocha Pacha Yacháchic como dios creador incaico, y en mi artículo denunciaba lo que me parecía ser una falsificación de Molina:

Este Pachayachachic, o Viracocha Pachayachachic, como lo llama también, es mencionado a menudo por Molina, a lo largo de su relación, con el nombre de «El Hacedor» ... Esta traducción («El hacedor») es totalmente abusiva e inexacta, como veremos luego. (Duviols, 1973: 55)

- 2 Acabamos de ver que lo mismo se puede decir del Viracocha Pacha Yacháchic de la **Relación**. Insisto en ello, porque esta explicación me parece fundamental para entender el mecanismo central de ese texto, y también de otras crónicas. Vale decir también que el presente ensayo ofrece un elenco de argumentos que vienen apoyando e ilustrando la tesis de 1973. Esta tesis exigía dos partes en la investigación, la que debía continuarse, abordando el problema del «dios creador andino». La primera parte, de la que acabamos de hablar, tenía por objeto poner de manifiesto el proceso de cristianización de la divinidad prehispánica, lo que a su vez permitiría evidenciar que la auténtica identidad del dios andino había sido ocultada generalmente. Esta era la parte «negativa». La segunda parte, «positiva», debía intentar revelar, resucitar las prístinas identidad y funciones del dios por los medios disponibles, entre otros y en primer lugar por el análisis

semántico. En el trabajo citado, yo había procurado hacerlo justamente con el nombre «Pacha Yacháchic». Después de denunciar una traducción ya cristianizada de González Holguín, llegaba a proponer el sentido siguiente: «El maestro que sabe concebir y organiza bien el mundo» (1973: 58). Esta era una traducción insuficiente y equivocada, primero porque traducía **pacha** por «mundo»¹. Felizmente, después de veinte años, estamos en condiciones de aprovechar los recientes aportes de la etnolingüística.

El sentido andino de Viracocha y de Huari

- 3 Alfredo Torero, partiendo de las voces «Contiti», «Huari» y «Huiracocha» (= Viracocha), después de hacer el inventario de los lexemas afines en algunos idiomas de un amplio espacio andino y amazónico, después de analizar su evolución fonológica y de compararlos entre ellos y también con las muestras lingüístico culturales que nos transmite la información colonial relativa a las divinidades concernidas, llega a concluir que la voz «Huari» significa «el sol». Por otro lado, Torero propone que el «huira» de «Huiracocha» (= Viracocha) sea una metátesis de «Huari», lo que llevaría por consecuencia que Huiracocha debería traducirse «el lago del sol». En este caso, Huiracocha y Huari serían dos expresiones de una misma divinidad solar².
- 4 Esta explicación es de peso. Pero, ¿tiene justificación en los contextos culturales prehispánicos? Es un hecho documentado, en efecto, que los grupos Huari de Cajatambo en el siglo XVII, que llevaban el nombre del dios Huari, designaban a éste como «el sol» y le atribuían funciones agrícolas. Los documentos de Cajatambo³ registran también características que contradicen aparentemente la identidad solar de Huari. Estos textos mencionan a un dios Huari cuyo dominio es el subsuelo, los lagos, los puquios, las aguas subterráneas, las cuevas, la oscuridad. Caracterizan un dios opuesto a la luz, a la identidad solar. Creo que la contradicción cabe solamente si nos conformamos a una conceptualización europeocéntrica. Este problema ya me había salido al paso al estudiar estas mismas informaciones de Cajatambo, y había llegado a la solución siguiente:

El sol, padre de los huari, se puede entender como el sol subterráneo, que recorre de noche el mundo inferior. El inca Garcilaso lo compara a un «gran nadador» nocturno ya que se creía que la tierra flotaba sobre el agua (cf. hoy día, [la misma] creencia recogida por J. V. Núñez del Prado y J. Casaverde Rojas) y que el sol ha salido y sale de un hueco de la tierra, que puede ser un lago ...
- 5 Es decir que los andinos creyeron que el sol brillaba sobre la tierra durante el día y entraba de noche en el agua subterránea para salir otra vez del lago Titicaca, al amanecer. «Huiracocha» parece haber evolucionado desde el sentido de «lago del sol» al de «lago de donde sale el sol», y luego a «Sol» (Viracocha, «epitecto honroso del sol» como dijo González Holguín), y Huari debía designar a la vez al sol diurno y al sol nocturno.
- 6 La asociación de «Huari» con «Huiracocha» en la voz «Huariviracocha» se encuentra en un documento⁴ que justamente relaciona al Titicaca con el antiguo Cajatambo:

... dicen que en tiempo muy antiguo aun antes del gobierno de los Ingas todas las huacas eran hombres y mujeres como los de agora pero que salió del Collao que es en el obispado del Cuzco otros dicen de la laguna de Chucuito en el obispado de La Paz que llaman de Titicaca un gran gigante dios de aquella tierra llamado Huari Viracocha que tenía barbas a cuiá causa a los españoles por tenerlas llaman Viracocha por parecerse en ellas a su dios el qual por doquiera que pasaba convertía las huacas en piedras. Supieronlo los indios de la provincia y juntaronse con los Conchucos y trataron de hazer entre si una casa con cierta trampa y

combidar a holgarse en ella al Huari y este entrando dar orden que caiese en la trampa y muriese en ella dispusieron las cosas para este intento pero el Huari que era muy sabio entendió luego la maraña y disimulando hizo que se juntassen las huacas en el lugar señalado y allí las convirtió a todas en piedras de varias figuras de leones ozos etc. [...] y desde entonces todas quedaron hechas de piedras y esta casa es muy temida y tenida en gran veneración y llamanla casa de las huacas y esta en los Conchucos.

- 7 Este Huariviracocha, como Cuniraya Viracocha en la relación quechua de Huarochirí, tiene características de *trickster*⁵. Recorre la tierra desde el Titicaca hasta el norte -como Viracocha en varios documentos bien conocidos- y así parece atestiguar una creencia antigua del dios Sol que surge del lago Titicaca y de noche va a hundirse en la costa central, en Pachacámac. Entonces, me pregunto si Pachacámac, dios también del subsuelo y de las aguas inferiores, como el Huari nocturno, no constituía con Huichama, y también con el Viracocha de los Incas la pareja del sol nocturno con el sol diurno. Son puntos que trato de ventilar en otro trabajo.
- 8 Debemos a César Itier otro progreso muy sustancial y complementario. En su agudo estudio etnolingüístico⁶ - que solamente mencionaré de paso, ya que se encuentra en el presente volumen-, Itier aplica las técnicas adecuadas a una masa de informaciones culturales, muchas de ellas de la zona de Cajatambo, y llega a definir así el sentido que el epíteto «pacha yacháchic» debía tener antes de la conquista española: «el que lleva la superficie de la tierra al punto de desarrollo requerido (para su aprovechamiento agrícola), tanto en un acto fundador ubicado en un pasado mítico, como en los ciclos actuales de producción». Así queda desentrañada una conceptualización genuinamente andina. Según ésta, la tierra (pensamos en la **camac pacha** de los diccionarios y de Pachacuti) es pensada como un ser viviente cuyas aptitudes creativas y productivas se modifican bajo la influencia de un poder superior -el dios Sol- y esto porque aquella relación de poder fue instituida en otros tiempos, otrora, en el pasado mítico. Si queremos condensar solamente para más comodidad -aunque truncando y empobreciendo por lo mismo la complejidad del concepto- diremos que el «pacha yacháchic» era **grosso modo** «el que disponía la tierra para que rindiese», o más brevemente todavía «el que la hacía fecunda», «el fecundador». Entonces diremos que la asociación «Viracocha Pacha Yacháchic» de Pachacuti, no podía significar en tiempos de los Incas «el dios único, omnipotente y creador», sino que debía tener más o menos el sentido de «sol fecundador».

NOTAS

1. La nota reciente de A. Sánchez, a propósito del sentido del pacha yacháchic de la **Relación**, incurre en un error todavía más grande, ya que conserva el sentido que le atribuyeron los misioneros: «El epíteto pachayachachic significa creador, pero con matiz de concededor sugerido por yachachic». Cf. Enrique Urbano, **Viracocha y Ayar. Héroe y funciones en las sociedades andinas**, Centro «Bartolomé de Las Casas», Cuzco, 1981 (Sánchez, 1992: 159, nota 88).

2. A. Torero, «Procesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales», **Revista Andina**, 15, julio de 1990, Cuzco. Este trabajo ha sido revisado y ampliado en: A. Torero, «Fronteras lingüísticas y difusión de cultos. El caso de Huari y de Contiti Viracocha», en **Religions Andines et Langues Indigènes**, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 1993.
3. En P. Duviols, **Cultura y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII**, Centro «Bartolomé de Las Casas», Cuzco, 1986. De todos los procesos de idolatrías y hechicerías conservados en el Arzobispado de Lima, resolví publicar solamente los procesos del juez visitador Bernardo de Noboa porque se trata de un conjunto único de documentos que contienen una cantidad de informaciones antropológicas del mayor interés sobre el Incanato y la Colonia. Según John Murra, «la única [fuente peruana] que contiene la tradición oral autóctona es la **Relación de Huarochirí**... Aunque redactada en español, el corpus de Cajatambo es comparable en cuanto a riqueza y valor de las informaciones [...] Este corpus es un caso único en su categoría y debe constituir una contribución permanente a los estudios andinos». Estos procesos de Noboa contienen además una serie de oraciones en quechua a los dioses andinos. Por este motivo, son también una extraordinaria excepción. En **Cultura y represión**, César Itier ha incluido un «Ensayo de transcripción y traducción de las oraciones en quechua», que luego ha revisado y ampliado, y publicado en el Boletín **del Instituto Francés de Estudios Andinos**, 1992, 21 (3): 1009-1051.
4. Carta anua de 1619, «Misión a las provincias de Ocros y Lampas del corregimiento de Cajatambo». He publicado este texto en Duviols, «Huari y llacuaces...», 1973, y la carta completa en **Cultura andina y represión**, p. 451-455.
5. En mi artículo citado, «Los nombres quechua de Viracocha...», de 1973, escribía: «Desde luego, el concepto de habilidad, de astucia, está también presente en **yacha**- (cf.: la expresión «éste sabe mucho») y por consiguiente hay algo de los atributos del **trickster** en cada divinidad de etnia, tanto en el caso de Viracocha como en el del «engañador» Cuniraya Viracocha ...».
6. «Pacha Yacháchic». Itier había incluido una primera versión de este estudio en el libro **Religion des Andes et Langues Indigènes**, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 1993.

IX. A modo de conclusión

- 1 En las últimas páginas, el cronista resume y resalta la trayectoria providencialista de su historia de Dios en el Perú. En Cajamarca se cumplen los tiempos. Pachacuti evoca la prisión del Inca y la matanza. Añade:

Después que [Atahuallpa] acabo de hablar con el padre fray Vicente de Balverde... entendieron que era el mismo Pacha Yachachic Viracocha o sus mensajeros
- 2 y también:

los españoles desde Cajamarca los abisso a Atahuallpa ynga diciendo que traya la ley de Dios hacedor del cielo,
- 3 aludiendo sin duda al «requerimiento» pronunciado por el religioso.
- 4 El lector entiende que los peruanos en Cajamarca pudieron entender que Valverde y los españoles eran los mensajeros y reveladores del Creador porque recuerda la página de la obra donde Mayta Cápac profetiza las circunstancias que de hecho se realizan en Cajamarca. Este Inca anunciaba «muchas guerras entre los ermanos», «gran derramamiento de sangre», «el general destruyimiento del reyno» y, además había precisado la época de los futuros acontecimientos («habían de ser hasta tantas hedades»). Había asegurado el Inca profeta que tan aciagos sucesos se compensarían con «el generalísimo provecho» que había de traer consigo el Evangelio. Es decir que, según Pachacuti, el anuncio del mensaje cristiano a los tahuantinsuyanos compensaría con creces la matanza y la catástrofe política. Los españoles «mensajeros» del «hazedon» (que hasta entonces los peruanos seguían llamando con su nombre indígena provisional, desde hacía 1500 años) están a punto de revelar el *nombre* del verdadero Dios, del verdadero nombre de Dios, y esto es lo que importa al que escribe.
- 5 Ya es tiempo de revelaciones. También se revelará en breve el *nombre* de Tunapa a los habitantes del Cuzco:

y el padre fray Vicente Valverde con su mitro y capa representaba la persona de San Pedro , pontífice romano, no como Santo Tomás hecho pobre.
- 6 Podríamos preguntarnos si con esta frase Pachacuti condena o alaba la pompa y orientación del obispo, si manifiesta una actitud más bien franciscana o más bien jesuita, pero ésta no es la cuestión. El "no" concierne solamente al concepto de pobreza, y fuera de ello queda claro que el autor nos presenta a Valverde como un nuevo Santo Tomás, como el continuador de la obra interrumpida de Tunapa. Sobreentiende que es el

campeón de la segunda evangelización del Perú, que tiene a su cargo difundir la revelación del nombre trinitario del Dios Creador, único y universal, que es Dios, Cristo, Espíritu Santo. Valverde marca el triunfo de la Providencia. Durante milenio y medio, los Incas buenos y píos habían anhelado conocer el *nombre* porque no había sido posible conservar sino una pequeña parte de la prédica del apóstol Tunapa. Recordemos que lo dramático había sido que al padre de Manco Cápac y a sus familiares: "solamente nombre de Dios nuestro señor y de su hijo Jesucristo nuestro señor les faltava". Y ahora, ya no falta el *nombre*.

- 7 Con la profecía, el otro resorte privilegiado del proceso dramático de la obra es el concepto cristiano de creación divina. Es un tema central porque su revelación completa en el Perú es el objeto central de la proyección providencialista, y también porque es al mismo tiempo el argumento clave de la refutación del politeísmo, porque es el trampolín intelectual de la extirpación de la idolatría. Entender y hacer entender que Dios es *único* Creador de *todo* y que él *sólo* tiene poder divino, que ninguna entidad creada puede tenerlo, es aceptar y hacer aceptar que no pueden existir otros dioses. La creencia en un solo Dios es el primer artículo de fe, la primera declaración de los catecismos y es por antonomasia, excluyente, no deja sitio a otros. La unicidad y la capacidad creadora, que van juntas, y juntas son exclusivas y excluyentes, el cronista las había atribuido a los Incas desde Manco Cápac, y gracias a la deducción de aquellos conceptos los Incas habían podido combatir los cultos idolátricos del sol, de la luna, etc., despejar así el campo religioso para que el futuro advenimiento del *nombre* no fuese sentido por los peruanos como una contradicción sino como una continuación, confirmación y complemento de las más altas creencias autóctonas. De ahí la importancia medular del presunto retablo de la Creación en el Coricancha, donde habría campeado, cual "piedra de espera" la señal (*unancha*), solamente la señal del Creador¹.
- 8 Valverde recalca este enfoque al declarar a Atahuallpa, en Cajamarca, que «traya la ley de Dios hazedor del cielo». Y ya en el Cuzco: «Fray Vicente va derecho al Coricancha casa del Hazedor».
- 9 Frase repleta de significaciones. El mensajero del Dios "ya conocido" entra en el gran templo de los Incas que había abrigado durante tanto tiempo el retablo de la Creación realizada por el Dios "no conocido", con nombre regional y provisional. Pachacuti deja sobreentendido entre renglones que Valverde va a entrar en el Templo y que va a arrancar enseguida el disco de oro del sol que Huáscar había pegado en el retablo cerca, o encima de la plancha de oro del Creador, y que va a quitar también aquella plancha de Viracocha Pacha Yacháchic, dios inconcluso, y sustituirla por la imagen de Dios. Así quedaría hecho y derecho el retablo del altar del nuevo templo cristiano que por lo mismo consagraría e inauguraría el obispo, recuperando el local del templo incaico, conforme al consejo de san Gregorio Magno. También podemos preguntarnos si el cronista evocaba con segunda intención al dominico Valverde fundando el templo de Santo Domingo. ¿Existe una relación entre el dibujo de Pachacuti y el primitivo altar del templo de Santo Domingo del Cuzco?
- 10 Así concluye esta relación de las prosperidades, de los percances y finalmente del triunfo de la obra de Dios en el Perú. Comprendemos que el autor concedió la mayor importancia a lo que creía que el pasado *debió ser*; a la preexistencia de conceptos (divinos) a los que la realidad debía corresponder; al poder de las definiciones abstractas que luego se concretizan en los hechos; a los nombres que contienen y gobiernan lo que expresan; al proceso histórico que se conforma al modelo preconcebido de la historia. La Providencia

engendra y repite modelos. El verdadero modelo del altar del Coricancha consagrado a Viracocha Pacha Yacháchic, *unancha* -es decir, señal y anuncio del verdadero Dios- es el altar del Dios no conocido en Atenas; y la entrada de Valverde en el Coricancha repite exactamente la de san Pablo en el templo griego. En la siguiente frase de san Pablo (Hechos 17), basta cambiar "atenienses" por "tahuantinsuyanos" y constataremos que las circunstancias, las ideas expresadas por el apóstol de los gentiles se adaptan exactamente a las circunstancias y a las ideas de la **Relación**:

Varones tahuantinsuyanos, en todo observo que sois muy religiosos, porque pasando y mirando vuestros santuarios, hallé también un altar en el cual estaba esta inscripción: Al Dios no conocido. Al que vosotros adoráis, pues, sin conocerle, es a quien yo os anuncio.

- 11 Pero el neoplatonismo que empapa la obra no impide a su autor apelar a la autenticidad de la experiencia personal. Pachacuti reivindicaba en su prólogo su conocimiento directo de las fuentes orales tradicionales:

Digo que hemos oydo siendo niño noticias antiquísimos y las ystorias, barbarismos y fábulas del tiempo de las gentilidades, que es como se sigue...

- 12 Afirmación aceptable solamente en parte, en lo que se refiere a muchas de las informaciones andinas originales que componen la breve y tan densa **Relación**.

NOTAS

1. A. Sánchez no se ha dado cuenta de que la Creación cristiana era una dimensión esencial de la **Relación**. No solamente no se dio cuenta de su importancia sino que niega de plano su presencia en la obra: "La primera discordancia con el relato tradicional de las crónicas es que los hechos de la Creación están ausentes de la **Relación**". (A. Sánchez 1992: 159).

Ediciones de la Relación

MARKHAM, C. R.

1873 **Narratives of the Rites and Laws of the Incas, with Notes and Introduction.** The Hakluyt Society, London.

Contiene la traducción al inglés del manuscrito de Pachacuti. No hay traducción de los textos en quechua. Los dibujos han sido reproducidos de manera aproximativa.

PACHACUTI YAMQUI. Don Juan de Santacruz,

1879 «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú» por ... en **Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas**, Edición e introducción de Marcos Jiménez de la Espada, Tello, Madrid.

Primera transcripción del manuscrito de Madrid. Hay errores de transcripción sobre todo en los pasajes en quechua, a veces con pequeñas lagunas. Los dibujos son reproducidos con exactitud, pero en el dibujo cosmogónico (retablo de la Creación) faltan varias acotaciones. Al principio lleva una importante carta «Al Excmo Señor Francisco de Borja Queipo de Llano, Conde de Toreno, Ministro de Fomento».

PACHACUTI, D. J. de S. C.

1927 «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú» por en *Historia de los Incas y Relación de su gobierno. Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias* por Horacio H. Urteaga, Preámbulo de Horacio Urteaga, **Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú**, t. IX, 2ª serie, Lima. Reproduce el texto de la edición de 1879.

PACHACUTI YAMQUI, D. J. de S. C.

1950 «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú» por ... en **Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas**, Guaranía, Asunción del Paraguay (impreso en Buenos Aires).

Es reproducción de toda la edición de 1879. Lleva además un «Ensayo Mitológico. El culto de Tonapa. Los himnos sagrados de los Reyes del Cuzco según el Yamqui Pachacuti» (1892) por Samuel A. Lafone Quevedo.

PACHACUTI YAMQUI, D. J. de S. C.

1967 «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú» en **Crónicas de Interés Indígena**, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, CCIX, Atlas, Madrid.

Reproduce la edición de Asunción 1950 (o de Madrid 1879). No incluye ningún dibujo. Falta la carta de introducción de Jiménez. Hay algunas palabras generales de E. Esteve Barba.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYCUA, J. de S. C.

1991 «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú» en **Cronistas Indios y Mestizos**, Enciclopedia Histórica de la Literatura Peruana, Francisco Carrillo, Ed. Horizonte, Lima.

Reproduce la edición de 1950. Incluye las transcripciones y traducciones de los himnos en quechua de A. Mossi, Lafone Quevedo, Jesús Lara y César Itier, y un estudio de Juan José Vega sobre «Los apellidos quechuas de Santa Cruz Pachacuti».

PACHACUTI YAMQUI, d. J. de S. C.

1992 «Relación de Antigüedades deste Reino del Perú» por en **Antigüedades del Perú**, Edición de Enrique Urbano y Ana Sánchez, Crónicas de América 70, varios, Historia 16. Madrid.

Con transcripción, introducción y notas de A. Sánchez. Es una nueva transcripción del manuscrito, con bastantes errores. La autora reproduce, sin distinguirlas, las notas de Pachacuti y las de Avila, que todas las ediciones anteriores habían distinguido. Reproduce la transcripción y la traducción de las oraciones que hiciera César Itier en 1988. En lo de la evangelización prehispánica indica A. Sánchez: «Para realizar el inventario de los autores que trataron el tema de la evangelización prehispánica en América, me atengo al seguimiento de Pierre Duviols en **La destrucción de las religiones andinas**, 55-70» (139, nota 35). Me parece que también le fue útil este libro en otras de sus páginas que tratan de la extirpación de la idolatría.

Bibliografía

- ACOSTA, J. de,
1984-1987. *De Procuranda Indorum Salute*. Pacificación y Colonización, t.I; Educación y Evangelización, t. II, Corpus Hispanorum de Pace, C.S.I.C., Madrid.
- ADORNO, R.
1982. *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Maxwell School of Citizenship and Public Affairs of Syracuse University, New York.
- ALBORNOZ, C. de,
1984. "Instrucción para descubrir todas las huacas del Pirú con sus camayos y haciendas" en P. Duviols, "Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico". *Revista Andina*, 1, Cusco.
- ANCHORENA, J.D.
1874. *Gramática quechua o del idioma del Imperio de los Incas*, Lima.
- ANONIMO
1951. [1586] *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua*. Imprenta Rímac, Lima.
- ARANIBAR, C.
1963. «Algunos problemas heurísticos en las Crónicas de los siglos XVI-XVII». *Nueva Corónica*, órgano del Departamento de Historia, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- ARCHENHOLD, S. H.
1904. "Mitteilungen über eine peruanische Sternkarte", *Das Weltall Illustrierte, Zeitschrift für Astronomie und Verwandte Gebiete*, t.IV, p.165-171, Berlin.
- ARGUEDAS, J. M., 1955 - Ver Lira.
- AVENDAÑO
1649. *Sermones de los misterios de nuestra sancta fe católica, en lengua castellana y la general del Inca*. Jorge López de Herrera, Lima.
- AVILA, F. de,
1648. *Tratado de los Evangelios que nuestra Madre la Iglesia propone en todo el año...*, Lima.
- BARNES, M.
1992. *Representations of the Cosmos: A comparaisón of the Church of San Cristobal de Pampachiri with the Coricancha drawing of Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua*, Andean Past, Cornell University.

- BENDEZU, E.
1986. *La otra literatura peruana.*, Tierra Firme, F.C.E., México.
- BERTONIO, L.
1612. *Vocabulario de la lengua aymara.* Juli.
- BETANZOS, J. de,
1987. [1551] *Suma y narración de los Incas.* Transcripción, notas y prólogo por María del Carmen Martín Rubio. Atlas, Madrid.
- BIBLE, La Sainte,
1955. Traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. Desclée de Brouwer, Paris.
- BIBLIA, La Santa,
1960. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1612)..., revisión de 1960. Sociedad Bíblica Americana, Nueva York.
- CABELLO VALBOA, M.
1951. *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo.* Lima.
- CALANCHA, A. de,
1638. *Corónica Moralizada de la orden de San Agustín en el Perú.* Barcelona.
- CANO, M.
1678. «Relectio de Sacramentis in Genere», *Opera.* Colonia.
- CAPERAN, L.
1912. *Le problème du salut des infidèles. Essai Historique.* Paris.
1912. *Le problème du salut des infidèles. Essai Théologique.* Paris.
- CAUCHE, F.
1651. *Relations véritables et curieuses de l'Isle de Madagascar.* Paris.
- CICERON
1887. *Les devoirs sur la vieillesse, De la Nature des Dieux.* Ed. bilingüe, Oeuvres Complètes. Garnier, Paris.
- CICERO
1979. *De Natura Deorum*, t. XIX, trad. H. Racham, ed. bilingüe. Harvard: Loeb Classical Library, Harvard University.
- CHANG RODRIGUEZ, R.
1988. *La apropiación del signo. Tres Cronistas Indígenas del Perú.* Center for Latin American Studies, Arizona State University, Temple.
1991. *El Discurso Disidente. Ensayos de Literatura Colonial Peruana.* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- DESCOLA, P.
1989. "Pensée mythique et théorie de l'identité dans le monde amazonien" en *L'Univers Philosophique*, Encyclopédie Philosophique Universelle I, Presses Universitaires de France, Paris.
- DUMEZIL, G.
1957. «Francisco Dávila; Le Bon Pasteur (sermon de Pâques 1646)», traduit du quechua et présenté par.... *Diogène*, 20, Paris.
- DUVIOLS, P.
1964. «L'Inca Garcilaso de la Vega, Interprète Humaniste de la religion Incaïque», *Diogène*, 47, Paris.
1966. «Francisco de Avila y la Narración Quechua de Huarochirí (¿1598?)». Separata de *Dioses y*

Hombres de Huarochirí. Lima.

1971. *La lutte contre les religions autochtones du Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie*, I.F.E.A., Paris-Lima.

1973. "Huari y Llacuaces. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad", *Revista del Museo Nacional*, t. XXXIX, Lima.

1974-1976. "Sumaq T'ika ou la dialectique de la dépendance" en Georges Dumézil et Pierre Duviols, "Sumaq T'ika, la princesse du village sans eau", *Journal de la société des Américanistes*, t. LXIII, Paris.

1977. *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*, UNAM, México.

1986. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías*. Cajatambo, siglo XVII. Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco.

1991. *Religions et sociétés de l'Amérique du Sud (Région Andine) Compte Rendus des Conférences de l'Année Universitaire 1989-1990, Annuaire*, École Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, tome XCVIII, Paris.

1992. «Santa Cruz Pachacuti Yamqui», *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. III, *Les Oeuvres Philosophiques*, t.2, p.4315, Presses Universitaires de France, Paris.

1993. «Les Psaumes de Manco Capac, l'Inca pseudo-poète de Santa Cruz Pachacuti», *Religions des Andes et Langues Indigènes*, Université de Provence, Aix-en-Provence.

GARCILASO DE LA VEGA

1609. *Comentarios Reales de los Incas*, Córdoba.

GISBERT, T.

1980. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz.

GONZALEZ HOLGUIN, D.

1989 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua o del Inca*. Edición facsimilar de la versión de 1952, presentación de Ramiro Matos Mendieta, prólogo de Raúl Porras Barrenechea. U.N.M.S.M., Lima.

GRANADA, L. de,

1989. *Introducción del símbolo de la Fe*. Ed. José María Barcello. Cátedra, Madrid.

GUAMAN POMA DE AYALA, F.

1936. *Nueva Corónica y Buen Gobierno. Codex Péruvien Illustré*. Paris.

GUITTON, J.

1947. *Le développement des idées dans l'Ancien Testament*, Aix en Provence.

HAGAR, S.

1900. «The Peruvian Star-Chart of Salcamayhua». *Congrès International des Américanistes*, t. XII. Paris.

HARRISON, R.

1982. "Modes of Discourse. The Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú by Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua" en Adorno.

HILLS, E. C.

1914. «The Quechua Drama *Ollantay*». *The Romanic Review*, V. Columbia University Press, Columbia.

HOCQUENGHEM, A. M.

1987. *Iconografía mochica*. Pontificia Universidad Católica, Lima.

ISELL, B. J.

1978. *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. University of Texas Press, Austin.

ITIER, C.

1988. «Las oraciones en quechua de la *Relación* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui

Salcamaygua», *Revista Andina*, 12: 555-580. Cuzco.

1992 a. «Discurso ritual prehispánico y manipulación misionera: la oración de Manco Capac al Señor del cielo y tierra, de la *Relación de Santa Cruz Pachacuti*», *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, XXI (1): 177-196, Lima.

1992 b. "La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatrías de Cajatambo", *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, XXI (3): 1009-1051, Lima.

1993. «Algunos conceptos quechuas prehispánicos: la raíz yacha-, sus derivados y Pacha Yachachic, atributo del héroe cultural Viracocha», *Actes du Colloque 'Religions andines et langues indigènes'* (1989), Université de Provence, Aix-en-Provence.

LAFONE QUEVEDO

1892. «Ensayo mitológico. El culto de Tonapa. Los himnos sagrados de los reyes del Cuzco según el Yamqui Pachacuti», *Revista del Museo de La Plata*, III: 321-379, Buenos Aires.

LARA, J.

1947. *La poesía quechua*. México: Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica, México.

LAS CASAS, B. de,

1967. *Apologética Historia Sumaria*, 2 vols, U.N.A.M., México.

LEHMANN-NITSCHKE, R.

1928. «Coricancha. El templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor», *Revista del Museo de La Plata*, XXXI, Buenos Aires.

LEON, L. de,

1988. *De los nombres de Cristo*. Cátedra, Madrid.

LEVILLIER, R. (ed.)

1940. *Don Francisco de Toledo Supremo Organizador del Perú. Sus Informaciones sobre los Incas (1570-1572)*, t.II. Buenos Aires.

LIRA, J. & FARFAN, J.M.B.

1955. «Himnos quechuas católicos cuzqueños. Estudio preliminar de J.M. Arguedas». Separata de la revista *Folklore Americano*, 3, Lima.

LOPEZ-BARALT, M.

1988. *Icono y Conquista: Guarnan Poma de Ayala*, Hiperion, Madrid.

MARISCOTTI DE GORLITZ, A. M.

1975. *Pachamama santa Tierra. Contribución al Estudio de la Religión Autóctona en los Andes Centro-Meridionales*. Marburg, Lahn.

MARKHAM, C.

1873. *Narratives of the Rites and Law of the Yncas*. Translated from the original spanish manuscripts and edited with notes and an introduction by Hakluyt Society, London.

1910. *The Incas of Perú*. London.

MEANS, P. A.

1931. *Ancient Civilizations of the Andes*. New York-London.

MILLONES, L.

1979. «Los Dioses de Santa Cruz» (comentarios a la crónica de Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua), *Revista de Indias*, N° 155-158, Madrid.

MITRE, B.

1881. «Ollantay. Estudio sobre el Drama Quichua». *La Nueva Revista de Buenos Aires*. Buenos Aires.

MOLINA, C. de,

1989. *Fábulas y Mitos de los Incas*. Ed. H. Urbano. Historia 16, Madrid

- ONDEGARDO, P. de,
1916. «Los errores y supersticiones de los Indios sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo», *C.L.D.R.H.P.*, t.III. Lima.
- ORE, L. H. de,
1598. *Symbolo Catholico Indiano*. Antonio Ricardo, Lima.
- PEASE, F.
1973. *El dios creador andino*. Mosca Azul, Lima.
- PEREZ BOCANEGRA, J.
1631. *Ritual formulario e institución de curas*. Gerónimo Contreras, Lima.
- PORRAS BARRENECHEA, R.
1986. *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos*. Ed. y notas de F. Pease G. Y. Banco de Crédito del Perú. Lima.
- QUIROGA, A.
1901. *La cruz en América (Arqueología Argentina)*. Buenos Aires.
1912. «Los ojos de Imaymana Ñaoray Cunap Ñawin». *Monografías Arqueológicas*. Buenos Aires.
- RAMOS GAVILAN, A.
1976. [1621] *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, La Paz.
1988. [1621.] *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros e Invención de la Cruz de Carabuco*. Ignacio Prado Pastor, Lima.
- RELIGIOSOS DE LA ORDEN DE SANTO DOMINGO
1944 [1548]. *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana*. Colección de Incunables Americanos. Cultura Hispánica, Madrid.
- ROJAS, R.
1937. *Himnos Quichuas*. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- ROMAN, J.
1575. *Las Repúblicas del Mundo*, 2 vols. Medina del Campo.
- SALOMON, F.
1982. *Chronicles of the impossible. Notes on three Peruvian Indigenous Historians*, en Adorno 1982.
- SOTO, D. de,
1547. *De Natura et Gratia*. Venecia.
- SZEMINSKI, J.
1985. «De la imagen de Wiraqucan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua», *Histórica*, IX, 2:247-264, Lima.
1987. *Un Kuraca, un Dios y una Historia*. Facultad de Filosofía y Letras, Jujuy.
- TAYLOR, G.
1987. *Rifos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
- TERCER CONCILIO LIMENSE
1985 (1584). *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los Indios*. Corpus Hispanorum de Pace, Consejo Superior de la Investigación Científica, Madrid.
- TORERO, A.
1993. «Fronteras lingüísticas y difusión de culto. El caso de Huari y de Contiti Viracocha». *Religions andines et langues indigènes*. Université de Provence, Aix-en-Provence.
- TRIMBORN, H.
1936. *Quellen zur Kulturgeschichte des präkolumbischen Amerika*. Stuttgart.

URDANOZ, T.

1940. «La necesidad de la fe explícita para salvarse». *Ciencia Tomista*. Madrid.

VEGA, A.

s/f *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*. Venecia.

WACHTEL, N.

1973. *Los vencidos. Los Indios del Perú frente a la conquista española*. Alianza, Madrid.

1990. *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie XX-XVI siècles. Essai d'histoire régressive*.

Gallimard, Paris.

ZUIDEMA, R. T. & QUISPE, U.

1968. «A visit to God. The Account and Interpretations of the Religion Experience in the Peruvian Community of Choque-Huarkaya, *Brijdragen* 124, Leyde.

1988. *La Civilisation Inca au Cuzco*. Essais et conférences, Collège de France. PUF, Paris.

1989. *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Fomciencias, Lima.

César Itier

Estudio y comentario lingüístico

Introducción

- 1 Desde 1879 los textos religiosos y el abundante vocabulario quechuas de la **Relación** de Pachacuti¹ han llamado la atención de muchos estudiosos de las religiones andinas antiguas. Desgraciadamente, creemos que la transcripción defectuosa de Marcos Jiménez de la Espada, unida a un conocimiento tradicionalmente insuficiente de las lenguas indígenas entre los etnohistoriadores y a la cuasi inexistencia de una verdadera tradición filológica quechua, no han favorecido la interpretación de estas fuentes.
- 2 Si nos atenemos a lo que se ha publicado hasta la fecha, nadie parece haberse percatado de lo que, a nuestro entender, constituye el primer problema que plantea este corpus: su autenticidad indígena. Por nuestra parte creemos que en lo esencial ofrece un testimonio significativo de lo que fue la manipulación misionera de la tradición oral andina y de la lengua misma, en particular en sus contenidos semánticos. El presente estudio no apunta a la exhaustividad pero sí a sentar con ejemplos las bases críticas de una utilización del corpus quechua de la **Relación** como fuente sobre la religión andina antigua.
- 3 Examinaremos primero sus condiciones de transmisión (cap.1). Luego discutiremos, a través de una revisión crítica de las traducciones existentes, los problemas generales que plantea la traducción de los textos, proponiendo a continuación nuestra versión castellana de los mismos (cap.2). Pierre Duviols muestra en este mismo volumen que los "himnos", leídos, como lo hemos hecho, a través del filtro lingüístico misionero, adquieren dentro del contexto de las tesis político teológicas sustentadas en la **Relación** una coherencia tal que su absoluta inautenticidad indígena no deja lugar a dudas. La manipulación misionera se manifiesta asimismo en el nivel de los contenidos semánticos. Este estudio no pretende abarcar el conjunto del vocabulario quechua de la **Relación**. Nos detendremos solamente, pero detenidamente, en los casos de los epítetos de Viracocha **Pacha Yachachiq** (cap.3) y **Runa Wallpaq** (cap.4). Nuestro objetivo aquí será doble: comparando el sentido que el autor de la **Relación** atribuye a estos epítetos con el sentido indígena que se puede extraer de un examen atento de las ocurrencias de estos epítetos y de sus componentes en las fuentes coloniales, queremos averiguar:
 1. cuáles fueron algunos de los caracteres esenciales del Viracocha indígena.
 2. si estos caracteres concuerdan con los del Viracocha de la **Relación**, lo cual nos dará la medida de las precauciones con las que debemos recurrir a la crónica de Pachacuti como fuente sobre la religión andina.

- 4 No proponemos ninguna glosa o explicación de los demás términos quechuas desparramados por el texto castellano de la crónica. En efecto, muchos de ellos designan objetos de culto indígenas poco conocidos e insuficientemente descritos por una u otra fuente colonial; otros requieren de un estudio semántico detenido. Las glosas de los diccionarios coloniales pocas veces aportarán para su comprensión más elementos de los que ya proporciona el contexto de la crónica de Pachacuti. Creemos que, como en el caso de los epítetos de Viracocha, hace falta definir cada uno de ellos con precisión en un contexto andino y descubrir la eventual reinterpretación cristiana a la que los somete el autor, vasta tarea que rebasa los objetivos de esta edición de la **Relación**.
-

NOTAS

1. El nombre de pila del autor es Juan de Santa Cruz, su apellido es Pachacuti Yamqui Salcamaygua y no como lo hemos creído junto con la mayoría de quienes han escrito sobre él, Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

I. Condiciones de transmisión del corpus quechua

- 1 El examen del manuscrito de la **Relacion de antigüedades deste reyno del Pira** nos proporciona algunas informaciones valiosas acerca del génesis del texto que conocemos. En él se advierten tres letras distintas. Una de ellas, la que señalamos como del tercer amanuense -en adelante A III-, sólo es responsable de acotaciones marginales, la gran mayoría de carácter lingüístico: traducciones o explicaciones de términos indígenas, rectificaciones ortográficas etc. A III no es, en realidad, sino Francisco de Avila, como lo evidencia el cotejo del manuscrito de la **Relación** de Pachacuti con el de Huarochirí (Galante, 1942), en el cual también intervino la mano del famoso extirpador de idolatrías.
- 2 La redacción del cuerpo mismo del texto corrió a cargo de dos amanuenses, que llamamos A I y A II, de acuerdo a su orden de aparición en la redacción de la crónica, exceptuando la página de título. De la mano de A II es el título, cerca del 70% del texto, todos los dibujos y sus comentarios. A II anota y corrige a menudo lo escrito por A I, mientras que nunca se da el caso inverso. Todo parece indicar que A II fuera el autor, Joan de Santa Cruz Pachacuti. A I vendría a ser entonces un simple ayudante, algún ladino que escribiera al dictado del cronista.
- 3 Estas consideraciones previas cobran especial interés a la hora de plantearnos el problema del origen de los siete textos que transcribe Pachacuti en la lengua indígena. Un examen comparativo de las características lingüísticas y escriturarias del material transcrito por cada amanuense, así como de este conjunto con los siete textos largos, permite esclarecer un tanto esta cuestión y plantear nuevas preguntas.
- 4 El quechua de A I es fonológica y lexicalmente sureño. En ningún momento este amanuense trata de representar la distinción entre oclusivas simples, aspiradas y glotalizadas, característica del cuzqueño, ni la oposición entre oclusiva velar y postvelar que comparten todas las hablas sureñas y la mayoría de los dialectos quechuas. En esto sigue la tradición asentada por los quechuistas del Tercer Concilio Limense desde la **Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los Indios** (1584). No obstante, A I no manifiesta en sus hábitos transcriptorios la misma coherencia fonológica de los autores de la **Doctrina Christiana**. No llega a transcribir consecuentemente el contraste de las sibilantes /s/ y /s̄/, fenómeno éste común a todos los ladinos cuyos escritos han

llegado hasta nosotros: los redactores de **la relación quechua de Huarochirí**, Guaman Poma y el autor de las cartas de Cotahuasi (Itier, 1991), todos contemporáneos. Las soluciones gráficas elegidas por A I difieren en algunos casos totalmente de la norma promovida por los quechuistas del Tercer Concilio, como es el caso de la transcripción del fonema /w/ en posición intervocálica o inicial de palabra, en la que se advierte vacilación entre <u>, y <gu>. En este caso, como en muchos otros, A I, al transcribir su propio idioma en caracteres latinos, no se atiene a normas ortográficas estrictas, lo que deja pensar que no acostumbraba escribir en quechua.

- 5 Los problemas planteados por el quechua de A II son, a primera vista, más delicados. Se supone que, por su origen canas canchino, Pachacuti hablaba el quechua en su variedad cuzqueña. Es muy probable, además, que su idioma materno fuera el aymara, que era todavía hacia 1600 la lengua “particular” de la etnia de los Canas y Canchis (Bertonio, 1956 [1603]: a2r). El quechua de A II muestra una tendencia asistemática a sonorizar las oclusivas tras nasal (*Chimbo / Olimpo, sangacancha / sancacancha, changa / chanca, ynga / ynca, chambi / champi, conde / conti, cumbi, cangana, hambí, otorongo, tambo, yunga, Tombis*, etc.), a la lateralización de la /r/ inicial (*Apo Limac / Apo Rima, Lucri / Rucrí, Limac / Rimac, Limatambo, Lurucachi*, etc.), a perder la postvelar /q/ en posición final de palabra (*camayo / camayoc, aporima / apolimac, pacaritambo I pacarictampo, Pacha Yachachi / Racha Yachachic, Pachacama / Pachacamac, ninan cuyochi*, etc.). Por otra parte, A II marca a menudo, mediante el uso de dígrafos o de la <h>, las glotalizaciones y aspiraciones que caracterizan al quechua cuzqueño (*happiñuños, Thonapa, Ttonapa, ttoco, haochha* etc.).
- 6 En un trabajo anterior (Itier, 1992: 179), formulamos la hipótesis de que los tres primeros fenómenos delataban un origen costeño de AII y que el cuarto se debía a la influencia del autor, quien habría dictado el texto a dos amanuenses, sin intervenir directamente en el proceso de su escritura. Creemos ahora que tal hipótesis era apresurada e innecesaria. En efecto, la lateralización de /r/ inicial no constituye un fenómeno del todo ajeno a la variedad cuzqueña (cf. **liwi, linli, laphi, lawra-** etc.). La caída de /q/ final aparece, con una sola excepción, siempre en nombres propios en la **Relación** y la sonorización parece haber sido un rasgo difundido en el quechua de la zona (cf. topónimos como Langui, Tungasuca, Combapata, Andamarca, Maranganí, etc.). En la actualidad, todavía se puede observar la pervivencia de este fenómeno en la variedad local, en verdad muy poco documentada (Emérita Escobar, comunicación personal).
- 7 Aceptar la identidad de AII con Pachacuti no hace más que confirmar nuestras conclusiones de 1992 con respecto al origen de los seis textos religiosos de la **Relación**.
- 8 En efecto, de los siete textos en quechua transcritos en la **Relación de Antigüedades**, seis lo fueron por A II y uno solamente, el tercero, por A I. Esperaríamos entonces advertir en estos seis textos algunas de las características lingüísticas y escriturarias del quechua de A II. No es así sin embargo. Al contrario, la lengua de los textos 1, 2, 3, 4, 5 y 6 corresponde claramente a la variedad de la ciudad del Cuzco, en la época colonial (es decir sin lateralizaciones de /r/ inicial, sin caída de /q/ en final de palabra ni sonorización de oclusivas tras nasal), advirtiéndose en la transliteración un afán particular por anotar las glotalizaciones y aspiraciones propias de este dialecto.
- 9 ¿Cómo explicar la ausencia de todo rasgo característico de AII en estos seis textos? ¿Tuvo A II, en este caso, especial cuidado en cuzqueñizar las oraciones? ¿O éstas fueron copiadas por ambos amanuenses de alguna fuente escrita? La naturaleza misma de los textos abogarían por la segunda hipótesis. Ésta encuentra confirmación en el cotejo de las distintas soluciones gráficas elegidas para una misma realización fonética en los cinco

textos transcritos por AII y en las palabras y frases desparramadas por el mismo a lo largo del texto. Mientras en los textos transcritos por A II la grafía <gua>, que representa el segmento / wa/, aparece sólo una vez, en la “imprecación de Guascar contra los ídolos”, este mismo amanuense recurre a ella con gran frecuencia en la transcripción de frases y palabras de su cosecha desparramadas por la **Relación**. Por otra parte, la mayoría de las enmiendas realizadas en los textos quechuas por el mismo A II parecen corregir verdaderos errores de copia, difíciles de imaginar bajo la pluma de quien escribe de memoria: omisiones de sílabas, hasta de palabras enteras, sin las cuales la frase pierde su sentido y hasta su congruencia gramatical, lo cual nunca ocurre en el texto en castellano. Es el caso por ejemplo de las dos omisiones que advertimos en el primer texto y cuya posterior corrección hemos señalado entre corchetes en nuestra transcripción, o, en el quinto texto, en la palabra *concauyanrac* (/ **qunqaywanraq**/ “con lo que he de daro” o “con mis mercedes” que no tiene sentido en el contexto), luego corregida como *concaquiwnrac* (/ **qunqaykiwanraq**/ “con lo que has de dar” o “con tus mercedes”). En otras oportunidades una segunda lectura ha llevado a Pachacuti a modificar el texto primigenio, particularmente en estas mismas “alabanzas al Hacedor” en que se introducen algunas “mejoras” de carácter estilístico, como el sufijo **-ri** que da mayor relieve a la enumeración de algunos elementos que representan la naturaleza creada no humana: *mayucuna pacchacuna<ri>*, *piscocuna<ri>* (“los ríos <y> las cascadas <y> los pájaros”), o la palabra *cochocollason* (**q'uchukullasun** “nos regocijaremos siempre”) que viene a ser par semántico de *cosicullason* (**kusikullasun** “nos alegraremos siempre”). A veces estas enmiendas introducen verdaderas incongruencias gramaticales como en la “imprecación de Guascar” donde se añade indebidamente un acusativo: *Ychapas camcan acoycuna<taca> runa uallpaqueypa haocha auca, ñacatamuscampas canquichic*. Como lo veremos, en notas de nuestra transcripción, existen otros dos indicios que sugieren que el cronista no entendía muy bien el sentido de las oraciones que reprodujo, probablemente por su falta de autenticidad andina. Creemos que estos hechos no dejan lugar a dudas: los seis “himnos” fueron copiados por A II - Pachacuti y por A I, su ayudante, de una misma fuente escrita cuzqueña.

II. Los textos quechuas

EL PROBLEMA DE LA TRADUCCION DE LOS «HIMNOS»

- 1 Todos los intentos de traducción de los textos quechuas de la **Relación** anteriores al de Jan Szeminski (1985) y al nuestro se han basado en las transcripciones paleográficas muy defectuosas de Clements Markham (1873) y Marcos Jiménez de la Espada (1879) y se han enfrentado por lo tanto a escollos insuperables, derivados de las fallas de las ediciones a disposición. La primera traducción, la de M. A. Mossi, se publicó en 1892 como parte del «ensayo mitológico» de Samuel Lafone Quevedo sobre el culto de Tunapa. Por lo visto, y contrariamente a lo que proclamaba su fama, Mossi no tenía formación filológica ni tampoco un conocimiento siquiera regular del quechua (de hecho su **Diccionario** y su **Gramática** de 1857 son compilaciones de obras anteriores). Traduce por ejemplo <cay caricachon cay uarmicachon> como «ya sea éste varón, ya sea hembra» (in Lafone Quevedo, 1892: 306), o la serie de interrogaciones <hananpichum hurinpichum quinrayñimpichum capac osnoyqui> como «ya sea de arriba, ya sea de abajo, ya del rededor de tu rico trono o cetro» (*ibid.*). Este desconocimiento de las estructuras más elementales del quechua se ve agravado por el ningún afán de identificar los morfemas de los textos. Como consecuencia, el traductor compensó su conocimiento borroso de la lengua con imaginación: elaboró una traducción de acuerdo a lo que él pensaba que debía ser un rezo incaico, «enmendando» supuestos errores de transcripción o copia de manera absolutamente arbitraria. Lo confiesa abiertamente: «Si no hubiese mudado las palabras del texto nunca se hubiese sacado sentido» (*ibid.*: 329). Encontramos así, para lecciones sin embargo correctas, traducciones del tipo de «¿quién eres?» por <pichum carcan> («¿quién era?») o «llamo» por <rimachon> («que hable»).
- 2 Pese a los esfuerzos de Mossi por «sacar sentido» a los «himnos», sus versiones no dejan de ofrecer un aspecto incoherente y oscuro. Este fue sin duda también el motivo por el cual C. Markham, al traducir al inglés la versión de Mossi, buscara reescribirla, con el fin de devolverle coherencia y limpidez, aunque otra vez de manera arbitraria y sin recurrir al texto quechua. Como consecuencia, nada dejaría sospechar, si cotejamos la traducción

inglesa de Markham -o la versión castellana de ésta realizada por Beltroy (in Markham, 1920)-, con la que presentamos aquí, de que ambas lo son de un mismo original.

- 3 Debemos también a Lehmann Nitsche, quien ignoraba absolutamente el quechua pero tenía a la mano algunos diccionarios y gramáticas de esta lengua, una traducción totalmente errada de las frases quechuas que acompañan el famoso dibujo del «altar de Coricancha» (1928). En 1943, el estudiante cuzqueño Lucas Guerra, invocando la seriedad de los estudios filológicos quechuas tal como los había impulsado recién Hipólito Galante en la Universidad de San Marcos, señaló la absoluta ligereza de los filólogos argentinos y propuso, a manera de ejemplo, una traducción mucho más correcta del pequeño texto maltratado por Lehmann Nitsche.
- 4 El tercer traductor de los himnos fue el polígrafo boliviano Jesús Lara (1947). Como quechua hablante, éste no incurrió en las garrafales confusiones lingüísticas de Mossi y le debemos algunas mejoras en la traducción. Desgraciadamente, su actitud ante los problemas textuales y lingüísticos no sólo no difiere fundamentalmente de la de su predecesor sino que la falta de rigor de Mossi ante el texto se vuelve a encontrar en Lara mucho más acentuada: como él se propuso resolver los problemas planteados por una lección defectuosa (en este caso la de Jiménez de la Espada) -y sobre todo por las notables diferencias existentes entre el quechua cochabambino moderno y el cuzqueño del siglo XVI-, mediante arbitrarias enmiendas al texto quechua. Llegó así al extremo de reescribir los textos quechuas de acuerdo a lo que en su criterio debieron ser.
- 5 Daré un sólo ejemplo entre muchos. En el primer texto, Jiménez de la Espada ofrece sin ningún error la lección:

<cosco capac, churatamuqiy apo>
- 6 cuya fácil interpretación es:

qusqu qhapaq churatamuqiy apu
«señor que al pasar me hiciste rey del Cuzco»,
- 7 Jesús Lara, sin duda por ignorar el valor del sufijo cuzqueño **-tamu-** y la existencia de un alomorfo **-qi-** del agentivo **-q** en ciertos ambientes, en quechua colonial, propone por su parte:

Qosqo qhapajta chúraj,
Jamuykin, Apu.
«Tú que fundaste el Cuzco poderoso,
Señor [...] a ti he venido.»
- 8 La traducción de los textos 1,3, 4 y 5, propuesta en 1955 por José María Arguedas, constituye, a pesar de haber sido realizada sin consultar el manuscrito de Madrid y sin mayor conocimiento del quechua colonial, un gran progreso cualitativo en cuanto a su manera de abordar los «himnos»¹. En efecto el antropólogo peruano se abstuvo de cambiar o agregar morfemas. Las deficiencias de su traducción son en su mayoría atribuibles a la lección defectuosa de Jiménez de la Espada y a la vaguedad de sus criterios de elección de las glosas castellanas. Ya volveremos sobre este último problema, ignorado hasta ahora por todos los traductores.
- 9 La traducción ofrecida en 1982 por Teodoro Meneses, también realizada a partir del texto publicado por Jiménez de la Espada, no mejora en nada la de Arguedas, al contrario: el autor cede otra vez a la tentación de reconstruir el texto como en su opinión debió ser en boca de los Incas. Pretende proporcionar una traducción indígena de los textos al mismo tiempo que recoge acriticamente la glosas misioneras de términos como *camac*, *runa*

huallpac, pacha yachachic, etc. En otros casos, y como siempre, el criterio de elección de las glosas castellanas no es el análisis semántico sino cierta imagen de lo que debió ser un «himno» incaico, imagen a su vez constituida por una tradición histórica a la que no es ajena la misma oración de Manco Cápac. La traducción de Meneses nos encierra en un círculo: nada más estéril para la renovación del conocimiento.

- 10 Es de lamentar que en una fecha tan reciente como 1986, la traducción propuesta por Edmundo Bendezú representara, en cuanto a la lectura de los textos, un retroceso a la era de Jesús Lara. Bendezú encomia los trabajos de Mossi y Lara pero no cita a Arguedas y a Meneses, ni tampoco la nueva versión paleográfica y la traducción publicada por Jan Szeminski un año antes en Lima.
- 11 La versión paleográfica ofrecida en 1985 por este último permitió corregir buena parte de los errores cometidos por Markham y Jiménez de la Espada. Desgraciadamente el tratamiento ligero que aplicó a los textos no permitió avanzar en nada en la traducción de los mismos. Nos limitaremos a señalar algunas de las graves y numerosas ligerezas que menoscaban su trabajo y echan abajo todas las posteriores especulaciones que el autor elaboró en base a su traducción. Son básicamente de tres tipos:
1. de transcripción paleográfica,
 2. de interpretación morfológica,
 3. de interpretación semántica, que son los más abundantes.
- 12 Creo haber señalado en mi artículo de 1988 las ligerezas de tipos a) y b) cometidas por el autor. Comentaré aquí algunos ejemplos de problemas de interpretación semántica en mi opinión dejados sin resolver por Jan Szeminski. Me parecen en efecto representativos de los errores en los que comúnmente suelen incurrir los estudiosos poco acostumbrados a manejar datos lingüísticos.
- «Etimológicamente Pacha Kamaq significa el kamaq de tiempo espacio, el creador y alma del mundo» (1985: 254).
- 13 En el primer caso son dos glosas bastante contradictorias: «creador» corresponde a la glosa misionera colonial común, de la que sabemos que poco o nada tenía que ver con el significado original de ese término (Taylor, 1976); «alma» es la alternativa neoplatónica proporcionada por un Garcilaso disconforme con la glosa consagrada. Además, tampoco se puede aceptar acríticamente la glosa de Garcilaso como un reflejo satisfactorio del sentido indígena de **kamaq** en ese contexto. Por mi parte, creo que Gerald Taylor sacó a luz lo que podía designar el verbo **kama-** en un contexto religioso andino: la comunicación a diversos seres de una fuerza vital. La interpretación del sentido de **pacha** en este contexto requiere distinguir su significado de las designaciones para las que se podía recurrir a esa forma. Sólo después de definir con precisión el significado de **pacha**, lo que no hace Jan Szeminski, y lo que podía designar dicho sustantivo en contextos particulares, podremos determinar su sentido en el contexto «**Pacha Kamaq**». Me adelantaré a proponer que **pacha** designaba aquí el suelo, como en el epíteto **Pacha Yachachiq** (cf. infra).
- «El verbo wallpa significa crear según un plan, o sea crear primero informativamente y después realmente» (1985: 254).
- 14 Una vez más, el traductor opta por dejar de lado la tarea de definir el significado de este verbo desaparecido de la lengua actual y se conforma con reformular arbitrariamente las más que sospechosas glosas misioneras (en este caso González Holguín, 1989: 174), suponiendo sin precauciones que éstas dan correctamente cuenta de la manera andina

antigua de conceptualizar la experiencia. Volveremos sobre este punto en la cuarta parte de este estudio.

- «Etimológicamente pačaka es un sustantivo formado de la raíz pača -tiempo, espacio, mundo tierra, momento en el tiempo, lugar en el espacio- con el sufijo -ka. El sufijo -ka, todavía en uso en los dialectos del Cusco, Puno y Ayacucho, significa lo diminuto y poco importante frente al sustantivo base. En tal caso pačaka es una paca limitada, pequeña en comparación con la pača» (1985: 261).

- 15 Contrariamente a lo que parentoriamente afirma el autor, nada justifica *a priori* derivar **pachaka** de **pacha**. Dejemos de lado el hecho de que el único sufijo nominal **-ka** que conocemos en los dialectos actuales de Ayacucho y Cuzco es el que permite formar diminutivos de nombres propios, como **Antuka** (< Antonieta) o **Satuka** (< Saturnina), el cual es de origen colonial y sólo susceptible de derivar nombres del calendario cristiano. Si examinamos cognadas de los términos **pacha** y **pachaka** en los dialectos quechuas que, contrariamente al cuzqueño, han conservado una oposición de africadas -y es lo primero que se debe hacer cuando se postula un parentesco entre dos formas-, nos percatamos de que el cuzqueño **pacha** se deriva del proto quechua ***pača** (ancashino **patsa**, huanca **pacha**). Y que **pachaka**, que como lo advirtió Jan Szeminski está genéticamente emparentado con **pachak** «cien» ya que designaba al jefe de cien personas (González Holguín, 1989: 55; Rostworowski, 1988: 187), se deriva por lo tanto del protoquechua ***pâčaka** (ancashino **pacha**, huanca **patrak**), el cual, por razones fonológicas obvias, no puede confundirse con ***pača**. Por lo tanto queda invalidada la conclusión de Szeminski: «debo considerar a T'unapa como representante de Wiraquçan en relación a un espacio determinado dentro de la paca» (1985: 261). Notemos de paso que entre todos los datos acopiados por el traductor sobre el término **pachaka** se omite una entrada de González Holguín que precisamente nos parece la más interesante: «Diospa pachacancuna. Sacerdote». Demuestra que en el sociolecto misionero se empleó la forma quechua **pachaka** para designar a los sacerdotes católicos. Y es a nuestro entender justamente este valor el que tiene **pachaka** en el texto en cuestión.
- 16 Como se ve, el trabajo del historiador polaco no presenta las garantías críticas que requiere la interpretación de los textos: obvia la necesidad de definir cuidadosamente los términos quechuas y selecciona tendenciosa y arbitrariamente glosas que corresponden a sus concepciones previas acerca de Viracocha.
- 17 Con contadísimas excepciones, que señalamos en notas, los textos de Pachacuti no presentan mayores dificultades de identificación morfológica, por lo menos con tal de que se realice una cuidadosa transcripción paleográfica y se conozcan las características del quechua cuzqueño del siglo XVI. Como lo hemos adelantado -y esto es precisamente lo que no advirtió ninguno de los traductores hasta hoy- **el verdadero problema empieza en el momento de determinar el sentido que cobra cada término dentro del contexto particular de estos textos**. Tanto Mossi como Lara, Arguedas y Szeminski asumieron sin previa discusión la autenticidad incaica de los textos. Al mismo tiempo eligieron, aunque sin mayor coherencia, glosas derivadas de los vocabularios coloniales sin llevar a cabo la tarea crítica de distinguir en esos lexicones lo que podía reflejar una autenticidad lingüística indígena de lo que era atribuible a una interpretación y una manipulación española de la lengua y la cultura andinas. Las traducciones que resultan de tal confusión no pueden servir de base para un trabajo serio de historia religiosa.
- 18 Por eso, creo que es indispensable plantear el problema de los orígenes culturales de los textos y el de la traducción como uno solo: ¿en qué variedad quechua han sido

elaborados? ¿La misionera o la indígena? Concebí inicialmente nuestras traducciones como una prueba: ¿es posible traducir los textos atribuyendo sistemáticamente a las palabras quechuas un equivalente castellano que les hubiera sido consagrado en la tradición quechuista evangelizadora? Lo es: todo el vocabulario de los «himnos» forma parte también del acervo lingüístico catequístico. Entonces, ¿qué grado de coherencia alcanzan los textos así leídos con respecto al contexto misionero? He propuesto ya una interpretación de la primera oración donde justifico en detalles mi versión castellana de la misma (Itier, 1992a). En este volumen Pierre Duviols muestra que estos textos, leídos a través del filtro lingüístico misionero y considerados dentro de la perspectiva de las tesis sustentadas en la **Relación**, se aclaran enteramente hasta no dejar lugar a dudas acerca de su absoluta inautenticidad indígena. Creo poder afirmar que su estudio constituye *a posteriori* la comprobación de la validez de la hipótesis inicial que guió la presente traducción.

INTERPRETACION FONOLOGICA Y TRADUCCION DE LOS TEXTOS SEUDO INCAICOS

- 19 Entrego a continuación una interpretación fonológica de los textos. La puntuación original, si bien no tiene carácter sistemático, parece indicar pausas en la dicción. Su examen me ha sido útil para corroborar la validez de algunas interpretaciones sintácticas nuevas que postulé originalmente en base a mi lectura del contenido global de cada texto. Separo así, por ejemplo, en la primera oración, **kamachisqam** y **purin**.
- 20 Contrariamente a lo que se ha venido haciendo hasta ahora con los pretendidos «himnos», incluyendo mis trabajos de 1988 y 1992, no presentaré aquí los textos bajo la forma de versos. En efecto no he encontrado en ellos ninguna estructuración de este tipo: no hay recurrencias métricas ni fónicas regulares, como en la tradición europea, ni tampoco secuencias paralelas como en la tradición andina². Las estructuras binarias o ternarias que encontramos en ellos no forman «versos»: son meras acumulaciones de raíces provistas de idéntica derivación o flexión. Es decir, constituyen una transposición a las estructuras morfosintácticas quechuas de un rasgo de estilo característico de la prosa castellana del Siglo de Oro: el acoplamiento de dos o excepcionalmente tres términos equivalentes con la conjunción «y». Los rezos, que en la tradición española de la época están siempre en prosa³, son sin duda el género discursivo que hace el mayor uso de estas estructuras binarias. Es una prueba más de que los seis textos que presento a continuación pertenecen a una tradición cultural ajena a la andina.
- 21 Para facilitar el cotejo del original con la traducción, he dividido los textos en enunciados numerados.
- 22 Texto 1- Oración de Manco Cápac al Señor del cielo y tierra (f 9v)
- 23 «...y en este tiempo disen que el dicho Manco Cápac siendo ya muy biejo solían dezir quando oraba por la prosperidad de su hijo hincadas las rodillas, diziendo anssí (oración que imbentó el viejo Manco Cápac Ynga con intención de hallar al señor del cielo y tierra)»:
- 24 1. A, **Wiraquchan, t'iqsi qhapaq, «kay qhari kachun, kay warmi kachun» ñiq apu, hinantin[...]**⁴ *chicchha*⁵ **kamaq, maypim kanki?**

25 Oh, Viracocha, Señor del Principio, Señor que dijiste: «éste sea varón, ésta sea mujer»,
Creador de todas [¿las partes del mundo?], ¿dónde estás?

26 **2. Manachu rikuykiman?**

27 ¿No te puedo ver?

28 **3. Hananpichum, urinpichum, kinrayñinpichum qhapaq usnuyki?**

29 ¿Está arriba, está abajo o está en medio tu trono⁶?

30 **4. Hay ñillaway, hanan quchamanrt'arayaq, urin qucha tiyanqay pacha kamaq, runa wallpaq apu.**

31 ¡Contéstame, te lo ruego, Creador de la extensión del mar de arriba y del mundo en que vivo, el mar de abajo, Señor Hacedor de la Gente!

32 **5. Yanaykikuna qamman allqa ñawiywan rikuytam munayki.**

33 Tus siervos, que te buscamos con nuestros ojos nublados, queremos verte.

34 **6. Rikuptiy, yachaptiy, unanchaptiy, hamut'aptiy, rikuwankim, yachawankim.**

35 Cuando yo vea y sepa, cuando entienda y comprenda, me verás y sabrás de mí.

36 **7. Intiqa, killaqa, p'unchawqa, tutaqa, puquyqa, ch'irawqa, manam yanqachu, kamachisqam, purin unanchasqaman, tupusqamanmi chayan.**

37 El sol y la luna, el día y la noche, el verano y el invierno no existen sin causa, están gobernados, caminan según les ha sido señalado, a lo que les ha sido medido llegan.

38 **8. Mayqanmi thupa yawrikta apachiwarqanki?**

39 ¿Cuál eres, tú que me hiciste llevar el cetro real?

40 **9. Hay ñillaway, uyarillaway, manaraqpaâ sayk'uptiy, wañuptiy.**

41 Contéstame y escúchame, te lo ruego, antes de que me canse y me muera.

42 Texto 2- Oración a Thunapa (f 10r)

43 «Y después desto siempre los acordaba [Manco Cápac] de Ttonapa deziendo»:

44 **1. Runa wallpaqpa pachakan, yanansi kawaq ari.**

45 Dicen que debes de ser mayordomo y servidor del Hacedor de la Gente.

46 **2. Chaymi yuyallaway, Qusqu qhapaq churatamuqiy apu, Tarapaka, Thunapa.**

47 Por eso, te ruego que no me olvides, señor que al pasar me hiciste rey del Cuzco, Tarapaca, Ttunapa.

48 **3. Paqta wañuptiypas qhapaq ruratamuşqaykikta qunqawaq⁷.**

49 Ojalá, aunque me muera, no olvides al que a tu paso hiciste rey.

50 **4. Wañuptiyri, yuyay nunayta kallpanchankitaqmi, payllankitaqmi.**

51 Y cuando me muera, fortalecerás y premiarás mi alma⁸.

52 **5. Riqsichillawankiman pichum karqan⁹!**

53 ¡Cuánto quisiera que me hicieras saber quién era!

54 **6. Achus qamchum kankiman happiñuñu llaşaq, atiq, manchachiq?**

55 ¿Habrás sido tú quien aplastó, venció y ahuyentó a los happiñuñu¹⁰?

56 **7. Riqsillayman, yachallayman!**

57 ¡Si lo conociera, si lo supiera!

58 **8. Allpamanta kamaqiy¹¹, lluf aqiy, rikullaway!**

59 Tú que me formaste y creaste de barro, mírame, te lo ruego.

60 **9. Pim kanki?**

61 ¿Quién eres?

62 **10. Ña allpa hunu machum kani.**

63 Ya soy viejo de incontables años.

64 Texto 3- Encargos de Manco Cápac a los sacerdotes del Hacedor (f 11r)

65 «Y entonces a esos electos para a manera de sacerdotes los abía encargado el dicho Manco Cápac diziendo»:

66 **1. Kuși șimiraq, kuși qalluraq, kay p'unchaw tuta, waqyankiraq,**

67 Con palabras alegres, con lengua alegre, día y noche, sin cesar Lo llamarás.

68 **2. Sasikuspa suyanki.**

69 Ayunando Lo esperarás.

70 **3. Ichataqpaș, kușinchikpi, qillpunchikpi, maymantapaș, runa wallpaq apu, t'iqli qhapaq, uyarișunki, hayñișunki, qamtaqa, mayñiqmantapaș.**

71 Y tal vez, para alegría nuestra y dicha nuestras, desde donde esté, el Señor Hacedor de la Gente, el Señor del Principio, te escuchará y contestará, a ti, desde donde esté.

72 **5. Hinataq wiñaypaș kay kamayuqlam kanki.**

73 Y así por siempre ésta será tu única dedicación.

74 Texto 4- Conjuro en nombre del Hacedor (f 15r)

75 «...los yngas también los acostubravan el yacarçay como conjurándoles en nombre del Hazedor deziendo anssí»:

76 **1. Hanan pachap, urin pachap, qucha mant'arayaqpa Kamaqinpa; tukuy atipakuqpa; sinchi ñawiyuqpa; manchay șimiyuqpa; «kay qhari kachun, kay warmi kachun» ñișpa kamaqpa șutinwanmi kamachiyki: pim kanki? mayqanmi kanki? imaktam ñinki?**

77 Con el nombre del Creador del mundo de arriba y del mundo de abajo, de la extensión del mar; (con el nombre) del Todo Poderoso, del que tiene vista potente, del que tiene palabra temible, del que creó diciendo «éste sea nombre, ésta sea mujer» te ordeno [que me contestes]: ¿quién eres? ¿cuál eres? ¿qué dices?

78 **2. Rimay, ñiy.**

79 Habla, di.

80 Texto 5- Alabanzas al Hacedor

81 «...alabando al Hazedor, dándole las gracias y alabancas etc. diziendo anssí»:

82 **1. Hamuyraq, hanan chicchha, urin chicha apu, hmanti[...] llut' aq, t'iqli qhapaq, runa wallpaqlláy.**

83 Que vengas enhorabuena¹², Señor del [¿mundo?] de arriba y del [¿mundo?] de abajo, que formaste de barro a todos [...], Señor del Principio, amado Creador de la Gente.

84 **2. Chunka much'aykusqayki, allqa ñawiywan ch'ipik ñișpa ullpuykușqayki.**

85 Diez veces te adoraré, pestañeando con mis ojos nublados me prosternaré ante ti.

86 **3. Rikullaway!**

87 ¡Mírame, te lo ruego!

88 **4. Mayukuna, phaqqhakunari, pişqukunari, llapallaqa, qatichiway.**

89 Los ríos y las cascadas, y los pájaros, todos, haz que los siga.

90 **5. Hanantaraq qhawariwşıway, llapan qunqaykiwanraq, munayllaykiwanpaş.**

91 Ayúdame a seguir alzando la mirada, con todas las mercedes que me has de hacer todavía, y si es tu voluntad.

92 **6. Yuyaykuşpalla, q'uchukullasun, kusikullasun.**

93 Recordándolo sin cesar, nos regocijaremos siempre, nos alegraremos siempre.

94 Texto 6- Imprecación de Guascar contra los ídolos (f 39v)

95 «...el dicho Guáscar Ynga les dize a todos [los ídolos] palabras de menosprecios, deziendo (Como Guáscar Ynga Topa Cuci Guallpa arrepiente por aber adorado a los guacas, y cómo los hallo sus mintiras y engaños de los guacas, y cómo les pone nombre de sopay llulla)»:

96 **1. Llulla wat'ıqa, hawch'a awqa supay, ch'ikiymantam, pallquymantam, ch'irmayñiyantam, qamqan Qusqu qhapaqpa awqankunakta, much'arqayki, kallpa aysaywan, kallparikuywan, aspakayñiywan, runa arpayñiywan, qamqan hillu şuwakunaktaqa.**

97 Mentirosos acechadores, demonios crueles y despiadados, por ser desven turado, poestar engañado, por ser maléfico, malditos enemigos del rey del Cuzco, los adoré con kallpa aysay¹³, con arúspices, con mis ofrendas, con mis sacrificios humanos, y recibieron sin derecho manjares delicados.

98 **2. Ichapaş qamqan aquykunaqa, runa wallpaqiypa hawch'a awqan, ñakatamuşqanpaş kankichik.**

99 Tal vez, malvados, ustedes sean los despiadados enemigos del Hacedor de la Gente a los que [Ttunapa] maldijo a su paso.

100 **3. Chikallataq, hinallataq, mit'ayşanay, willkaykunapas qamkunawanqa rimachun.**

101 Que mis descendientes y mis nietos hablen con ustedes de este modo y manera.

102 **4. Qamqankunaktam ari Ttunapa Tarapaca, Uira cochan Pachayachachip yanan ñişqaqa, chiqnişuşqanki.**

103 Ustedes, malditos, son los que Ttunapa Tarapaca, al que llaman criado de Viracocha Creador del Mundo aborreció.

EL DISCURSO DEL SEÑOR DE LOS COLLAS AL INCA (F 18R)

104 Este texto se distingue de los anteriores en dos aspectos:

105 a) Se nos presenta bajo la forma de notas apresuradas e incompletas. En efecto:

- faltan tildes en tres ocurrencias del morfema -şun, transcrito como <su> y <ssu>,
- cinco raíces verbales aparecen sin flexión, en dos casos seguidas por <etc>: <rima etc, <tıya> (dos veces), <muchha> y <muchha etc.>.
- el texto da <pachayachi> por °<pachayachachic>¹⁴.

106 Estos rasgos sugieren que este texto no pertenece al mismo corpus que los otros seis.

107 b) A nivel de estructuras formales, muestra secuencias apareadas a la manera andina, con distintos tipos de pares, o tercetos, semánticos:

- Qusqu / Quila
- upya- / mikhu- / rima-
- qullqi / ch'uqi
- uiracocha pachayachi / inti

108 En el aparcamiento **qullqi** / **ch'uqi**, «plata» / «oro», este segundo término era el que designaba el oro en la variedad aymara descrita por Ludovico Bertonio. Para el quechua cuzqueño de la misma época, Diego González Holguín lo registra siempre en estructuras binarias, como par semántico de **quri**, el término heredado. Juan Pérez Bocanegra lo atestigua asimismo en un texto ritual indígena (1631:157). En ambos casos, como lo muestran los ejemplos del discurso ritual cajatambino colonial (Itier, 1992b), parece que no estamos ante un auténtico préstamo al aymara sino ante una manifestación de un recurso común en la tradición oral andina: el que consiste en acudir aun término foráneo sea para «rimar» semánticamente con su equivalente en la variedad lingüística propia, sea, como aquí, para señalar el discurso ritual como tal (¿mediante cierta dimensión esotérica?). El presente texto parecería ser entonces un auténtico fragmento de una tradición oral cuzqueña o collavina temprana.

109 Creo sin embargo de que a pesar de su mayor autenticidad con respecto a los seis textos anteriores, no está exento a su vez de manipulaciones. En efecto, como se desprende de una lectura un tanto atenta al encadenamiento lógico de los hechos narrados por Pachacuti, estos versos desempeñan en la **Relación** el papel de prueba filológica de la superioridad religiosa de los incas sobre las etnias por ellos conquistadas: según confiesan éstas mismas, el rey del Cuzco es adorador de Viracocha Pachayachachi, es decir del «Creador del Mundo», según la interpretación misionera de este epíteto (cf. infra), mientras el rey de los Collas lo es del sol, criatura sin vida propia y movida por el Creador. No podemos admitir que ésta sea una reinterpretación inducida por la nueva perspectiva que el contexto arrojaría sobre un auténtico texto indígena: lo que conocemos de las pautas del discurso formal quechua antiguo y actual permite afirmar que el verso <cam uiracocha pachayachi muchha> es anormalmente extenso con respecto al verso paralelo que le responde: <ñuca inti muchha>. Por lo menos uno de los tres términos <uiracocha>, <pachaya[cha]chi> e <inti> es postizo y estamos ante un caso flagrante de falsificación de un documento histórico.

110 Ofrecemos a continuación una transcripción paleográfica del «texto», con una hipótesis de reconstrucción y una traducción yuxtalineales de estos apuntes.

«Y entonces Chhuchhi Capac de los Haton Collas acudió a la fiesta de las bodas y viene con andas y tray su grandeza y la gente de guardia por lacayos, y entonces traya su ydolo y guaca muy adornado y muchas veces les porfiaba deziendo»:

Cam Cuzco capaca

qam Qusqu qhapaqqa

Tú, rey de Cuzco,

ñuca Colla capaca

ñuqa Quila qhapaqqa

yo, rey de Colla

hupyasu,

upyaşun

beberemos,

mícussu,
mikhuşun
 comeremos.
rimassu,
rimaşun
 hablaremos,
ama pi rima etc.
ama pi rima-[...]
 Que nadie [hablar].
ñuca couque tiya
ñuqa qullqi tiya-[...]
 Yo [estar sentado] sobre plata,
 cam chuqui tiya,
qam ch'uqi tiya-[...]
 Tú [estar sentado] sobre oro.
cam uiracocha pachayachi muchha
qam uiracocha pachayachi much'a-[...]
 Tú [adorar] a Viracocha Creador del Mundo,
ñuca inti muchha, etc.»
ñuqa inti much'a-[...]
 yo [adorar] al sol.

OTROS FRAGMENTOS DE UN DISCURSO EN QUECHUA

- 111 Aparte de los textos relativamente largos que acabamos de presentar, la **Relación** contiene cortos fragmentos de un discurso en quechua que conviene distinguir de los numerosos términos sueltos desparramados por el texto castellano. Proponemos aquí una traducción de los mismos. No hemos realizado interpretación fonológica. Sus orígenes probablemente diversos así como el haber sido transcritos por dos amanuenses de no muy clara pertenencia dialectal, restaría todo sentido a esa tarea.
- 112 Fol 3r
- 113 - *purun pacha*
- 114 época sin cultura
- 115 - *ccailac pacha tut*
- 116 noche del tiempo del comienzo
- 117 - *tutayac pach*
- 118 tiempo de media oscuridad
- 119 Fol 3v
- 120 - *Tonapa o tarapaca Uiracocham pachayachachip cachan o pachacan*
- 121 Tonapa o Tarapaca, enviado o mayordomo de Viracocha, Creador del Mundo.
- 122 Fol 4r
- 123 - *Tonapa Uiracochampa cachan*
Tonapa, enviado de Viracocha
- 124 Fol 7v
- 125 - *Guayna captiy o Guayna capriyllaypuni chica chiquicum chayamouan*

- 126 ¡cuando era joven siempre tuve grandes desventuras!¹⁵
- 127 - *incap uayna caprin*
- 128 cuando el inca era joven.
- 129 Fol 8v
- 130 - *Cori Cancha, Pacha Yachachicpac uaçin*
- 131 Cori Cancha [= la cancha de oro], casa del Hacedor del Mundo.
- 132 - *Yncap tampo tocón o pacarinan, yurinan cacpa unanchan*
- 133 El Tambo Toco de los incas o imagen de lo que fue su origen y nacimiento.
- 134 - *cori chaochoc collque chaochoc tampoy uacanque*
- 135 Los huacanquis del tambo de la cepa de oro y de la cepa de plata.
- 136 Fol 9r
- 137 - *pacarini*
- 138 he / hemos nacido.
- 139 - *pacariscanchic, lucssiscanchic machunchicpa pacariscan*
- 140 El lugar de donde nacimos¹⁶, de donde salimos, de donde nacieron nuestros antepasados.
- 141 Fol 9v
- 142 - *Saycoyñiy caypitac quipariy, oncoyñiypas hinatac*
- 143 Cansancio mío, quédate aquí, lo mismo que mis enfermedades.
- 144 Fol 10v
- 145 - *Guarmi hapiy pacha, cari chasquiy pacha*
- 146 Tiempo de tomar mujer, tiempo de recibir hombre.
- 147 Fol 11r
- 148 - *Sonco apachinacoc, huaccachinacoc*
- 149 Que atrae los corazones uno hacia otro, que los hace llorar uno a otro.
- 150 Fol 12v
- 151 - *maytac ccapac*
- 152 ¿Dónde está el Señor?
- 153 Fol 13v
- 154 - *Ymaymana ñaoraycunap ñauin*
- 155 Los ojos de la diversidad de todas las cosas.
- 156 - (a) *Uiracochan pachayachachippa unanchan o ticci capacpa unanchan o ttonapa pachacayocpa unancha* / (b) *cay cari cachon cay uarmi cachon nispa unanchan* / (c) *payta yuyarina* / (d) *intip intin ticcimoyo camac*
- 157 (a) Imagen de Viracocha Creador del Mundo o imagen del Señor del Principio o imagen del que tiene a Tunapa como mayordomo. / (b) Señala diciendo «éste sea varón, ésta sea mujer». / (c) Lo que hace recordarlo. / (d) Sol del sol, Creador del universo¹⁷.
- 158 Fol 14v
- 159 - *capactatacmi Yupanqui*
- 160 ¡cuán bien estimas al Señor!

- 161 Fol 15r
 162 - *capac chana quispi sutoc uno*
 163 agua de unción que gotea cristalina.
 164 Fol 15v
 165 - *haochha aucam casca uacacunaca*
 166 ¡cruelles enemigos son las huacas!
 167 Fol 16r
 168 - *Uiracochampa uaca*
 169 huaca de Viracocha.
 170 Fol 18v
 171 - *Cuzco capacpac churacllay, yanapauay, maypim canq*
 172 ¡o tú que me hiciste rey del Cuzco, ayúdame! ¿Dónde estás?
 173 - *Uiracochampa Yncan Yupangui*
 174 Yupangui, inca de Viracocha.
 175 Fol 40r
 176 - *Manco churin Cuzco*
 177 Cuzqueño, hijo de Manco.
 178 Fol 42r
 179 - *coca hacho ysullaya*
 180 coca mascada, bastardo.

NOTAS

1. Arguedas (1955: 5) menciona una traducción anterior realizada por J. M. B. Farfán sin dar su referencia.
2. Para una comparación entre el paralelismo que encontramos en estos textos y el paralelismo de la tradición andina, se puede consultar Husson, 1985; Mannheim, 1986; Itier, 1992b.
3. Todos los testimonios primitivos que conocemos de un discurso ritual quechua sugieren que en la tradición andina ocurría al revés (por ej., Itier, 1992b; Pérez Bocanegra, 1631).
4. El manuscrito da <hinantima>. Planteamos la hipótesis de que las últimas dos letras constituyen un error de copia por una secuencia que no logramos identificar.
5. Término no identificado.
6. Es obvio que el término **usnu** no designa aquí la estructura ritual prehispánica descrita por T. Zuidema (1989: 402-454) sino que es empleado en su sentido quechuista de «trono».
7. A continuación, el destinatario de la oración deja de ser Tunapa-Santo Tomás para ser el Hacedor. Aparentemente Pachacuti juntó aquí fragmentos de dos oraciones distintas. La incoherencia resultante es un indicio más de que el autor no entendía bien el sentido de estos textos quechuas, es decir que no los elaboró ni los escuchó él mismo.

8. Sobre esta glosa, cf. González Holguín (1989: 263). Los himnos católicos cuzqueños publicados por Lira registran con frecuencia este término (in Farfán y Lira, 1955) aunque no hay seguridad de que pertenezca realmente a los originales. Bien podría constituir una «corrección» del recopilador ya que la tradición quechuista cuzqueña republicana hace gran uso de **nuna** como equivalente quechua de «alma». No he encontrado indicio alguno de la existencia de este término en cuzqueño actual.
9. Esta construcción, inexistente en cuzqueño actual, es con toda probabilidad un calco del castellano. La encontramos en el sociolecto misionero y en quechua boliviano.
10. En la **Relación**, los happiñuñu son tratados como demonios. González Holguín registra: «Hapuñuñu, o hapiyñuñu. Fantasma, o duende que solía aparecerse con dos tetas largas que podían asir dellas» (1989: 150).
11. El contexto inmediato, **allpamanta** «de barro», nos obliga a ver que el verbo **kamay** es empleado aquí en su sentido misionero de «crear» y de ninguna manera en su sentido indígena de «transmitir una fuerza vital».
12. Cf. Anónimo, 1951 [1586]: 41.
13. No hemos logrado identificar esta práctica.
14. En este caso, la omisión del agentivo podría tener otra explicación que el apresuramiento: este texto ha sido transcrito por AII, es decir Pachacuti, quien escribe siempre dicho epíteto como *Pachayachachi*, con sólo dos excepciones en once ocurrencias (f 8v; f 32r); es posible que esta costumbre se deba a la influencia de las fuentes españolas del autor sobre la religión andina.
15. Como muchas etimologías propuestas por Pachacuti, ésta es fantaseosa. El autor sostiene que el nombre propio de Huanacauri se deriva de una frase histórica: **wayna kaptiy** «cuando yo era joven». Si bien el cambio de **kaptiy** a **kawri**, como el de **wayna** a **wana**, es totalmente inexplicable, el vínculo que el autor establece entre los dos primeros términos pudo ser parcialmente motivado por un cambio fonético advertido por los autores de la **Doctrina Christiana** y que no pudimos ubicar en el panorama dialectal quechua: «los que habla corruptamente esta lengua mudan [...] la t, en r, o en l, como capti, capri, uel capli» (f 74v).
16. Nuestra traducción no pretende dar cuenta de la riqueza semántica del término **paqarisqa**. Domingo de Santo Tomás lo traduce por «condición por ley». Este concepto parece poder designar tanto el lugar de origen del grupo étnico como el conjunto de normas culturales de las que salió provisto de ese lugar.
17. Hemos separado con barra vertical distintas locuciones que se yuxtaponen aquí de manera inconexa y se refieren alternativamente al Creador ((b) y (d)) y a su imagen ((a) y (c)). La incoherencia de estas líneas se debe sin duda otra vez a que Pachacuti no entendía bien los textos quechua de los cuales copió ahí distintos fragmentos.

III. Pacha Yachachiq

- 1 Nos proponemos aquí reconstruir el significado prehispánico de la raíz quechua **yacha-** y de sus derivados, con el fin de aclarar el de **Pacha Yachachiq**, atributo del (o de un) Viracocha indígena así como del Viracocha descrito en la Relación. Pese a que Garcilaso pretende que tal nombre es una creación misionera (1985: 49), su mención en la gran mayoría de las fuentes relativas a las religiones nativas, desde las más tempranas, sugiere que se trata en realidad de una forma de origen indígena de la cual se adueñaron los evangelizadores en un intento de traducir al quechua el concepto cristiano de «Creador del Mundo». Ya veremos cuáles pudieron ser los motivos del Inca para sustentar que la expresión fuera enteramente inventada por los españoles. Como se comprobará a continuación, dos vías se nos ofrecen para la reconstrucción semántica del quechua del siglo XVI, que debemos explorar conjuntamente: una a partir de la observación de los empleos registrados en las fuentes coloniales; otra a partir de la identificación de sus componentes prehistóricos (pre protoquechuas) y la extracción del significado de éstos mediante la comparación con sus otras ocurrencias generalmente también fosilizadas en el resto de la lengua.

LA RAZA QUECHUA YACHA- COMO LEXICALIZACION DEL DERIVADO PREHISTORICO *YA.ĈA-

- 2 Morfológicamente, **yachachiq** es un derivado de la raíz verbal transitiva **yacha-** y significa «el que hace **yacha-** otra cosa o persona». El problema empieza cuando queremos precisar el significado de **yacha-** en este contexto. En efecto, los diccionarios modernos y antiguos proporcionan glosas diversas, con sentidos aparentemente difícilmente conciliables. En el Cuzco, tanto en tiempos de González Holguín como hoy, **yacha-** significa «saber» a secas. De ahí, sin duda, que Garcilaso no pudiera darle a **yachachiq** otro sentido que «el que enseña» (1985: 49). Sin embargo, ¿cómo explicar, por ejemplo, que en el mismo dialecto **yachapaya-** signifique «imitar» y **yachaku-** «poder hacerse, o ser lícito» (González Holguín, 1989: 361) y **yachakun** o **yachakuwan** «poder o convertirme, o estarme bien» (*ibid.*) si estos verbos están derivados de **yacha-** «saber»? El vocabulario anónimo de la «lengua general» (1586) y los modernos diccionarios de

quechua «chanca», «huanca» y ancashino añaden a la glosa «saber» la de «morar, residir». ¿Cómo conciliar todos estos sentidos?

La raíz protoquechua

- 3 Benveniste advierte que hay que descartar la técnica, usada por no pocos de los etnohistoriadores que manejan datos filológicos y que consiste en unos casos en una abstracción: «sustraer de las significaciones históricamente atestiguadas lo que tienen de concreto, dando como sentido primigenio el vago residuo así obtenido» (1989-2: 127), y en otros en «una yuxtaposición que adiciona todos los sentidos ulteriores» (*ibid.*). Se trata en realidad, «por la comparación y mediante un análisis diacrónico, de sacar a luz una significación donde, al principio, sólo tenemos una designación» (1989-1: 12). En el caso del quechua tropezamos con el obstáculo que constituye la ausencia de textos anteriores a la Conquista. Si consideramos la relativa pobreza de fuentes modernas -para el trabajo comparativo- y el hecho de que el material colonial refleja esencialmente la variedad misionera de la lengua, esa empresa podrá parecer particularmente arriesgada y sujeta a hipótesis demasiado frágiles. Con la raíz **yacha-**, sin embargo, la tarea de remontarnos en la historia de la lengua hasta la época, prehistórica, en la cual podemos postular una unidad de significación para esta forma, se hace posible, sin peligro de especulación, al ser analizable la raíz **yacha-** como descendiente de un derivado prehistórico de ***ya-: *ya.â-**.
- 4 El protoquechua (PQ) conocía una oposición de africadas, probablemente ***/ç/-*/ç/** (Cerrón Palomino, 1987: 128), que se conservó bajo diversas formas en las actuales hablas de Ancash, Junín, Cajamarca, y Amazonas y se neutralizó en las hablas Q2 de Ecuador, Ayacucho y Cuzco (*ibid.*: 109). El sureño **yacha-**, el huanca **yatra-** y el ancashino **yacha-** descenden por lo tanto todos de una forma original PQ ***yaâ-** que subsiste en cajamarquino. Ahora, sabemos que en un estado más antiguo todavía del idioma, que llamaremos pre proto quechua (PPQ), esta lengua tenía raíces esencialmente monosilábicas (Taylor, 1986: 419; Adelaar, 1986: 423). Con lo cual la raíz PQ ***yaâ-** descendería del derivado PPQ ***ya.â-** de una raíz verbal ***ya-**.

La hipótesis del origen aru

- 5 Debemos, sin embargo, examinar la hipótesis alternativa: la raíz PQ ***yaâ-** no provendría de un verbo derivado PPQ sino que sería un préstamo de otro idioma, en este caso algún antepasado de una lengua aru, ya que hoy en día tanto el aymara como el jaqaru tienen formas obviamente genéticamente emparentadas con ***yaâ-**: respectivamente **yati-** «saber» y **yatxi-** (Hardman) o **yatyi-** (Belleza).
- 6 Martha Hardman planteó la posibilidad de que **yacha-** procediera de una forma proto aru parecida a la del jaqaru actual **yatxi-** (1979: 77). Willem Adelaar (1986: 389) y Rodolfo Cerrón Palomino (1986: 405; 1987: 367) abogaron por la hipótesis contraria, advirtiendo con razón que la relación se debía discutir en todo caso a nivel del PQ ***yaâ-** y no de la forma meridional moderna como lo hace M. Hardman. En jaqaru, **yatyi-** puede traducirse, según los contextos, por «saber», «conocer», «aprender», «estudiar», «residir», «vivir», «acostumbrarse» (Belleza). En aymara, los diversos diccionarios dan por **yati-** glosas tan diversas como «saber», «aprender», «entender», «tener costumbre», «adivinar»,

«cerciorarse», «experimentar», etc. Nos encontramos de nuevo ante el problema de reducir estas diversas glosas y designaciones a una(s) unidad(es) de significado.

- 7 Es de notar que los sentidos de **yati-** y sus derivados parecen coincidir básicamente con los de **yacha-** y los suyos en el habla cuzqueña del siglo XVI. En efecto la raíz aymara desconoce la glosa «morar» presente al parecer en todos los dialectos Q1 y en ayacuchano pero no en cuzqueño boliviano ni, hasta donde sepamos, en ninguna otra habla Q2 (cajamarquino, sanmartiniano, antiguo costeño descrito por Domingo de Santo Tomás, lengua general del **Manuscrito de Huarochirí**). En cambio, el jaqaru comparte con el ayacuchano y el quechua central el sentido de «morar, residir».
- 8 Ahora bien, el cambio de / a/ a / i/ está abundantemente atestiguado dentro del quechua y, sobre todo, dentro del aymara¹. El cambio de / ç/ a/ t/ es igualmente típico del aymara, mientras no conocemos casos de cambios inversos a éstos. Esto, más el hecho de que sus derivados, tanto en los diversos dialectos quechuas como en aymara, se puedan explicar perfectamente a partir del significado que extraeremos de su análisis en PPQ, lleva a la conclusión de un origen quechua de la raíz.

PQ *yaça- < PPQ *ya.ça-

- 9 Intentaremos primero sacar a luz el significado de cada uno de sus dos componentes. El primero de ellos se identifica sin duda con la raíz ***ya-** que encontramos en varios lexemas verbales modernos que expresan movimiento. Por ejemplo, en los siguientes temas congelados del quechua ancashino: **yayku-** «entrar», **yarqu-** «salir», **yarpu-** «bajar», **yarku-** «subir», en cuya composición entran respectivamente los sufijos **-yku-** «hacia adentro», **ç** «hacia afuera», **-rpu-** «hacia abajo» y **-rku-** «hacia arriba». La raíz ***ya-** parece ser por lo tanto un verbo de movimiento empleado en contextos que implican el paso de un límite (entre adentro y afuera, arriba y abajo). No hay duda de que la misma raíz está en el origen del actual verbalizador **-ya-** que indica que el sujeto del verbo llega a ser lo que designa la raíz nominal (por ej. **uqu.ya.n** «se hace húmedo»)². En estos casos también **-ya-** indica el paso de un estado a otro, es decir el cruzar un límite cualitativo. Lo más probable es que esa raíz sea la misma que encontramos en el verbo **çaya-** «llegar». Postularemos para el PPQ ***ya-** el significado de «ir y cruzar un límite»³.
- 10 El sufijo ***-ça-** no se puede, por razones fonológicas obvias, confundir con el factivo **-ça-**. Por lo que sabemos, las gramáticas de Rodolfo Cerrón Palomino para el huanca (1976a: 186-188), de Willem Adelaar para el quechua de Pacaraos (1987: 50) y de Félix Quesada para el cajamarquino (1976: 134) son las únicas en señalar la existencia de un descendiente de ***-ça-** en los dialectos modernos. El primero registra un sufijo «multiplicativo» **-traku-** que indica que la acción se realiza de manera repetida y múltiple y con esmero (este último matiz está reforzado por el seudo reflexivo **-ku-**). El mismo autor advierte que en algunos lugares persiste todavía el sufijo **-tra-** a solas con el mismo significado (*ibid.*: 187). El segundo menciona brevemente un «repetitivo» **-traa-** y el tercero un aumentativo **-tra-** y da el siguiente ejemplo: **qaya-** «llamar» y **qayatra-** «gritar». Parker señala en quechua ancashino un sufijo improductivo **-chaku-**, de «acción cuidadosa», observado en sólo cuatro lexemas y que obviamente tiene el mismo origen que el que describe Cerrón. En el habla cuzqueña codificada por González Holguín en su Arte de 1607 aparece un sufijo **-chaku-** «chacu», obviamente emparentado con el **-traku-** del huanca actual. El jesuita lo describe de la siguiente manera:

Con verbos dize hazer lo que significa el verbo de todo punto, o perfectamente, o en todo y por todo, o hasta no mas, o todo lo possible, o por todas partes, o maneras, como Cahuani, mirar. Cahuachacuni, mirarlo todo por menudo. Macani, dar golpe. Macachacuni, dar muchos golpes, a alguno en todo el cuerpo. Huachini, asaetear. Huachichacuni, cargarle todo de saetas. Khamini, injuriar. Khamichacuni, dezir mil injurias hasta no mas. çuani, hurtar, çuachacuni, hurtarlo todo, o de todas las cosas algo, o en todas partes, (f 111v).

- 11 El mismo sufijo ***-çâ-** entra sin ninguna duda en la composición del sufijo **-ykacha-** (cuzqueño, ancashino) o **-ykatra-** (huanca) donde **-yka-** corresponde al durativo. En Huaraz, al igual que en el sur y en el Mantaro, **-ykacha-** «indica que el sujeto realiza lo que indica el tema completa o continuamente o que está muy metido en hacerlo» (Swisshelm, 1972: LVIII). En ancashino y en huanca, su función concierne los ámbitos temporal **-acción repetida-** y espacial **-en todas direcciones-** (Parker, 1976a: 128), como **-traku-**.
- 12 De lo que precede se desprende que con el sufijo **-ku-** (que implica cuidado en la realización de la acción), el sufijo procedente de ***-çâ-** indicaba que la acción expresada por la raíz verbal se realizaba alcanzando su objeto en su totalidad. Combinado con el durativo **-yka-**, esta completud se consideraba desde el punto de vista de la repetición o continuidad en el tiempo necesarias para alcanzarla.
- 13 En conclusión ***-çâ-** fue un sufijo que indicaba que el objeto es alcanzado en su totalidad por la acción indicada por la raíz verbal. El vínculo casi necesario que une la noción de «completud» a las de «cuidado» y de «duración» hubiera determinado la gramaticalización de ***-çâ.ku-** y de ***-yka.çâ-**, al mismo tiempo que la desaparición de ***-ca-** como unidad independiente, en la mayoría de los dialectos. El significado de ***ya.çâ-** sería entonces «llegar completamente a un objeto».

Los derivados de ***yaçâ-**

- 14 Esta primera conclusión se ve confirmada al permitir reducir la aparente diversidad de sus derivados en la época colonial a una anterior unidad de significado. El movimiento de «llegar completamente a un objeto» sirvió en algún momento de la historia de la lengua para designar parte de las actividades cognitivas (de ahí la glosa «saber»). En otros contextos, cuando el objeto era un lugar, ese movimiento de adecuación tomó sentidos próximos a los de nuestros «morar», «residir». **Yachapaya-** es «imitar», literalmente «llegar insistente y completamente (a una persona)».
- 15 Con el reflexivo **-ku-**, el sujeto vuelca la acción hacia sí mismo. En este caso **yachaku-** puede significar tanto «llegar a su propio ser, a su propio término» como «llegar completamente y con cuidado a un objeto», cobrando un matiz activo reflexivo con respecto a **yacha-**. La primera noción permite expresar, por ejemplo, que una semilla o una planta llegan a su pleno desarrollo (González Holguín «multiplicar como sementera») o un manantial a su pleno caudal. En el segundo caso, este proceso activo puede tomar el sentido de «llegar (intelectualmente) completamente y con esmero a un objeto» (González Holguín «exercitar, o prouar, o hazer experiencia»), el de «aprender» (cuzqueño colonial, huaracino y cajamarquino actuales) o «acostumbrarse» (cuzqueño colonial, huanca yaçaka- y huaracino actuales). **Yachakun** «ha llegado a su estado propio» significaba que un sujeto reunía las condiciones de acabamiento que lo hacían efectivo para los objetivos que le correspondieran. De ahí las traducciones «poderse hazer, o ser lícito» (González Holguín) o «convenir» (*ibid.*). Con el benefactivo **-pu-**,

- yachakupun** «ha llegado a su estado propio para beneficio de alguien» tomaba el sentido de «aprouecha, o vale, o sirve, o es bueno, a propósito para algo» (*ibid.*).
- 16 **Yachachi-** es, por lo tanto, «hacer que algo o alguien llegue completamente a un objeto». En ciertos contextos, tomaba el sentido de «hacer que algo llegue completamente a un estado determinado». Así se explican para este verbo derivado las siguientes glosas: «aprestar, o aparejar algo o tenerlo a punto» o «preparar, disponer y aparejar a otro, o para hazer algo» (González Holguín).
- 17 Las entradas de los diccionarios aymaras se explican de la misma manera a partir del significado de **yati-** «llegar completamente a un objeto». Bertonio registra en particular que **yataa-** y **wakaa-**, derivados respectivamente de las raíces **yati-** y **waki-** por el causativo **-ya-**, equivalente al **-chi-** quechua, significan ambos «Hazer o adereçar, o componer alguna cosa, y criar que es proprio de Dios», exactamente como **yachachi-**. Ya volveremos sobre este último empleo.
- 18 Hay que resaltar que los significados «primigenios» que acabamos de extraer para **yaça-** / **yacha-** y sus derivados no son más que abstracciones que reflejan sin duda ante todo un estado de la lengua anterior a la época de nuestras fuentes escritas. En realidad, decir que **yachaku-** significa «llegar completamente a su ser» es un poco como decir que «acabar» significa «llevar a su cabo». Sin embargo, aun cuando la unidad semántica fundamental y originaria de todos estos términos ya no estuviera en la conciencia del hablante de los siglos XV o XVI, permiten echar luz sobre los procesos prehistóricos de construcción de los significados históricos que tratamos de descubrir y, por lo tanto, sobre los significados mismos de los términos cuyos empleos observamos en los textos.

Yachaku- y yaçaku- en contextos indígenas coloniales

- 19 Quisiéramos considerar ahora más detenidamente el derivado **yaçaku-** / **yachaku-** porque aparece en varias de las pocas fuentes lingüísticas indígenas coloniales tempranas para designar ciertos actos llevados a cabo por algunos seres sobrenaturales.
- 20 Juan Pérez Bocanegra, en su cuestionario sobre prácticas supersticiosas o idolátricas, atribuye a los indígenas la siguiente oración a los ídolos:
- A, huacacuna, villcacuna, qarayoc, micuiniyoc cai çarallaita yachacuchipuai, amatac huacllipu acachu (1631:153)*
- 21 que traduce por
- huacas, villcas, que teneis el maiz, y las comidas, hazed que este maiz salga bueno, y no permitais que se dañe (1631: 132)
- 22 Más adelante, el confesor pregunta si, al llegar a los yungas, su feligrés no ha pronunciado las siguientes palabras:
- Aputinya, huainatinya, cucayoc, mallquiyc, allillacta mallquijta, cucaita yachacuchipuai (1631: 155).*
- 23 traducido como
- Aputinya, mocotinya? vosotros q sois el dueño de la coca, y de las plantas, hazed que mi coca, y plantas no se dañen (1631: 135).
- 24 En ambos casos se pide a la divinidad «haz llegar completamente a su ser (= a su pleno desarrollo) para mi beneficio» (**yacha.ku.chi.pu.wa.y**) el maíz, la coca y las plantas. Algo muy semejante encontramos en los fragmentos de oraciones indígenas recogidas en los juicios de idolatría de Cajatambo (1656). En San Francisco de Cajamarquilla se invoca al

pucara, es decir al sitio donde están guardados Raupoma y Choqueruntu, hijos del Rayo (Libiac), con estas palabras:

**A yaya pukara,
mikuy yaçakunqa,
puca yaçakunqa,
pukyu yaçakunqa.**

Oh, padre Pucara,
que haya plena producción de comida,
que haya plena producción de alimentos,
que tengan pleno caudal los manantiales.
(Itier, 1992b: 1019)

- 25 En San Francisco de Otuco, se le pide a Libiac, entre otras cosas:

**pukyu yaçakuchun,
yaku yaçakuchun.**

que tengan pleno caudal los manantiales,
que tengan pleno caudal las aguas, (*ibid.*: 1030)

- 26 El **Manuscrito de Huarochirí**, refiere de Cuniraya Viracocha que este personaje «hacía llegar a su completud» las acequias:

**rarqatas kanan llusimunanmanta huk pupuna sutiyaq cañavelarpa
sisayninwan chuqaspallas yaçakuchirqan** (Taylor, 1987: 52)

Con nada más que arrojar una flor de cañaverall llamada pupuna abría una acequia desde su fuente (*Ibid.*: 53).

**kay tukuy ñisqanchik urqkunapi pariacaca muchanakunaktaqa, kay qipanpi
viracochakuna paqamurqan rikurimurqan, chaymantaraqmi yacakuchirqan** (*ibid.*: 188).

Se estableció la costumbre de adorar a Pariacaca en todos estos cerros que acabamos de nombrar después que los huiracochas se manifestaron, aparecieron, (*ibid.*: 189).

- 27 Que a nuestro entender se puede traducir con mayor exactitud como:

Después de salir y aparecer, los huiracochas establecieron (= **yaçakuchirqan**) el culto a Pariacaca en todos estos cerros que acabamos de nombrar.

- 28 Parece propio de ciertas divinidades andinas el poder de **yachakuchi-**, es decir de hacer llegar ciertas cosas a su completud. Los actos evocados se conciben como un llevar algo de un estado virtual o inicial hasta un estado de pleno desarrollo y puede tener por objetos: el maíz, la coca, la comida, los manantiales, las acequias, y una institución como el culto a Pariacaca.

PACHA YACHACHIQ EN SU CONTEXTO CULTURAL

- 29 Nuestras conclusiones, hasta ahora estrictamente lingüísticas, requieren todavía, ser ubicadas en su contexto cultural si queremos descubrir el significado de ese atributo de un Viracocha prehispánico.
- 30 La crítica de las fuentes históricas ha puesto en evidencia que Viracocha no fue un Dios Creador como lo imaginaban los cronistas y misioneros de la Colonia (Duviols, 1986a: 53-63) sino la versión cuzqueña de un héroe cultural de difusión panandina, cuyos rasgos esenciales reconocemos en el Huari de la sierra central (Duviols, 1973: 156, 158; Torero 1974: 223; 1990: 248), el Cuniraya de la región de Huarochirí (Taylor, 1987: 51, 67), el Tunupa de la sierra meridional (Urbano, 1981: XXXIV-XXXV; Bouysse Cassagne, 1988: 82) y, tal vez, el Huichama de la costa (Avendaño, 1649: f 43r). El examen de las fuentes

cuzqueñas y de la sierra central (Duviols, 1973: 158-161; 1986) deja ver claramente que no hubo un Viracocha ni un Huari sino varios: el principal y sus «hijos» o «criados». El nombre o atributo de **Pacha Yachachiq** pertenece al principal o al primero de ellos.

- 31 Llamó la atención de los historiadores coloniales el creer reconocer en los relatos míticos andinos huellas o reminiscencias dispersas, deformadas y desordenadas de un «conocimiento verdadero». Las «fábulas» relativas a Viracocha les proporcionaron muchos de esos supuestos fragmentos de la Historia Santa que tanto les interesaban. Resumamos rápidamente lo que cuentan los cronistas al respecto. Según Las Casas, Condici Viracocha, el «Hacedor del Mundo», creó el cielo, la tierra y los astros, hacía montes, llanos y fuentes (1958 [1550]: 433). Betanzos, más prolijo, refiere que en su primera «salida» Con Tici Viracocha hizo el cielo, la tierra y una primera «gente» que vivía en la oscuridad. En una segunda «salida» convirtió en piedras a esa primera «gente», por «desobediente», e hizo el sol, el día y los demás astros en Tiahuanaco. Ahí también fue donde «hizo de piedra a cierta gente y manera de dechado de la gente que después había de producir» (1987 [1551]: 11). Luego se fue por el camino de la sierra hacia el norte haciendo salir a cada grupo étnico de su respectiva *pacarina*, conforme al arquetipo formado en Tiahuanaco, mientras sus dos hijos hacían lo propio por los «Andes» (la montaña) y los llanos. Cieza de León (1553) nos informa que, después de una edad en que los hombres vivieron en la oscuridad, salió el sol y, desde el mediodía, apareció un tal Ticiuiracocha y empezó a recorrer la sierra rumbo al poniente. «En muchos lugares diz que dio orden a los hombres como viviesen y que les hablaba amorosamente y con mucha mansedumbre, amonestándoles que fuesen buenos y los unos a los otros no se hiciesen daño ni injuria, antes, amándose, en todos hobiese caridad» (1986 [1553] 2ª parte: 8-9). Ya se sugiere claramente la identificación de este personaje con un apóstol. Sarmiento de Gamboa refiere como los dos anteriores autores la primera «creación» por Viracocha, desde Tiaguanaco, de un mundo habitado por hombres pero «sin sol ni luna ni estrellas». Los quiso castigar por su desobediencia y los convirtió en piedras u otras cosas y mandó un diluvio universal. Sarmiento subraya que, según ciertas «naciones», se salvaron algunos, los cuales dieron nacimiento a las etnias del presente, mientras según los Incas, no se salvó ninguno y Viracocha «creó» el sol y los demás astros y volvió a formar arquetipos de hombres en Tiahuanaco, conforme a los cuales, en su recorrido por la tierra, hacía salir las etnias de sus *pacarinas*, al tiempo que andaba «instruyendo a las gentes criadas» (1960 [1572]: 210). Pachacuti opone al presente un primer «tiempo», el *ccallac pacha tuta* (noche del tiempo inicial) o *tutayac pacha* (tiempo de la oscuridad), *purun pacharac captin* (cuando todavía era tiempo inculto). Los hombres vivían en lugares «baldíos» y por escasez de lugares y tierras peleaban sin cesar. Apareció entonces un tal Tunupa, que Pachacuti identifica con el apóstol Santo Tomás. Empezó a predicar y terminó siendo martirizado por los indios. Bernabé Cobo (1653) reproduce distintas versiones del mito, distinguiendo siempre dos tiempos separados por una destrucción de la humanidad por Viracocha. Algunos indígenas pretendían que Viracocha había vuelto a crear a la humanidad después de destruir a toda la anterior, otros que algunos se escaparon de ese diluvio y que sus descendientes constituyeron los lugares donde se habían salvado

por adoratorios y pusieron en ellos ídolos de piedra, de plata y de otros metales en memoria y nombre de los que allí se escaparon, dando a cada ídolo el nombre que entendían había tenido aquel de quien se jactaban proceder; a los cuales ídolos adoraban como a padres y protectores de las provincias (1964-II: 151).

- 32 Cuenta que

fingen deste Criador mil disparates, como que no tenía coyuntura en todo su cuerpo, que era ligerísimo, que rompía las tierras con la punta de una vara y luego quedaban cultivadas y dispuestas para sembrarse, y que, con sola su palabra hacía nacer el maíz y las demás legumbres (*Ibid.*: 150).

- 33 Los relatos de los cronistas son en realidad muy selectivos, haciendo hincapié en los puntos de aparente y parcial convergencia entre las tradiciones andina y cristiana: la Creación, el Diluvio, el castigo divino, la identificación de Viracocha con un apóstol. El cotejo de estas fuentes con otras, un poco menos tergiversadas por los cri terios de selección e interpretación de los colonizadores, permite enriquecer y comprender mejor el relato. Según el **Manuscrito de Huarochirí**, Cuniraya-Viracocha recorrió la tierra humillando las huacas (1987: 55, 253), cercando chacras, construyendo andenes y abriendo acequias (*ibid.*: 52) inaugurando así el tiempo presente, que se distingue de un «tiempo antiguo» (**ñawpa pacha**) o «tiempo inculto» (**purun pacha**) en que hombres salvajes (**purun runa**) «no hacían otra cosa que guerrear y luchar entre sí» y en que «el más valiente y más rico» se hacía «cabeza y mayor» (*ibid.*: 85). Los informantes de los extirpadores de idolatrías de Cajatambo, al evocar la gesta de Huari, equivalente de Viracocha en la sierra central, insistieron en estos mismos hechos que los cronistas, obsesionados por encontrar analogías con su propia tradición mitológica, hicieron pasar en segundo plano:

quando los yndios bibian sin rey ny mandón que les mandassen y tenian guerras unos con otros por las chacras y repartió a todos los aillos chacras cequias para que no se matassen (Duviols, 1986b: 113),

les repartió todas las chacaras y azequias en todos los pueblos y parcialidades y se les pirco que son las mismas que aora siembran (*ibid.*: 11),

- 34 y los guarís

con solo mirar hacian y pircaban las chacras y abrian sus sequias (*ibid.*: 94).

- 35 Pese a las numerosas variaciones regionales, se puede deducir de lo que precede un esquema general de la actuación de este personaje panandino. En la mitología antigua, la aparición del sol distingue dos grandes «edades» (Harris y Bouysse Cassagne, 1987: 21-23; Bouysse Cassagne: 1988: 109). Viracocha, divinidad solar, terminó con los primeros habitantes de la tierra que vivían en la oscuridad, con una agricultura rudimentaria o sin ella (los **purun runa**) y en interminables conflictos por no tener circunscritos sus respectivos territorios.
- 36 Esta primera gente, o parte de ella, fue, según las versiones, total o parcialmente anegada o petrificada, convirtiéndose en huacas protectoras y en algunos casos progenitoras de los linajes del presente. Viracocha, entonces, hizo y «pircó» las chacras, abrió los manantiales y las acequias de los descendientes actuales de los anteriores habitantes o de la humanidad nuevamente «creada» por él después del fin de la época anterior. Pierre Duviols advierte que los huaris enseñaron también la urbanización y la construcción de casas y sepulcros (1986b: LIX). Es probable que este héroe civilizador estuviera en el origen de otras «artes» tan importantes en la cultura andina prehispánica como la textilería (Urbano, 1981: XXVII-XXVIII).
- 37 En el presente -en oposición a ese pasado mítico- esta divinidad era responsable del feliz desenvolvimiento por lo menos de la agricultura. Su equivalente yauyino, Cuniraya, lo era también de todas las labores difíciles, las que requieren el dominio de una técnica o un conocimiento particulares. Al Huari de la sierra central se le pedía el pleno rendimiento de las chacras y puquios y se le calificaba de **cakrayuq** (dueño de las chacras), **pirqayuq**

(dueño de los cercos de las chacras) y **yakuyuq** (dueño del agua). Y al Viracocha descrito por Albornoz se le imploraba «fuerça, yndustria, abilidad y uentura» (in Duviols, 1974-76: 281).

- 38 ¿Es posible relacionar estas informaciones con los significados de pacha y **yachachi**- tales como los extraímos del análisis lingüístico? Es decir, ¿podemos, gracias a lo que las fuentes históricas nos enseñan de Viracocha, determinar lo que designaba su epíteto **Pacha Yachachiq**? La formación de arquetipos humanos en Tiahuanaco no parece remitir a ninguno de los valores posibles de **yachachi**- tales como los hemos analizado. Menos todavía si consideramos que tanto en la lengua indígena antigua como también en la lengua misionera, como lo veremos, este verbo nunca aparece aplicado a los hombres sino a los objetos que mencionamos más arriba.
- 39 En el caso del epíteto **Pacha Yachachiq**, ¿cuál era el objeto designado por **pacha**? Coincidimos con Gerald Taylor en que el significado de esta forma era y es todavía el de «extensión íntegra de espacio o de tiempo». Pero hay que distinguir el significado de un término de lo que puede venir a designar en contextos particulares.
- 40 Dejando de lado las extensiones temporales, que nos parecen ajenas al contexto de **Pacha Yachachiq**, dos eran y son las extensiones susceptibles de ser designadas por **pacha**: lo que nosotros llamamos el suelo o la superficie de la tierra, y el cielo. Creemos que el primer sentido es el que corresponde a nuestra información sobre Viracocha. Este hizo y cuida las chacras, los puquios y las cercas de los terrenos cultivados, elementos todos que forman parte de la superficie del suelo en lo que es aprovechable por la agricultura, es decir por la cultura, de la que esta divinidad es la tutora. En conclusión, **Pacha Yachachiq** es «el que lleva la superficie de la tierra al punto de desarrollo requerido (para su pleno aprovechamiento agrícola)», tanto en un acto fundador ubicado en un pasado mítico como en los ciclos actuales de la producción.

LA ADAPTACION SEMANTICA MISIONERA

- 41 Como lo vimos, la elección del verbo **yachachi**- como traducción del concepto español de «crear» no puede obedecer a criterios estrictamente lingüísticos -ya vimos que el concepto andino poco o nada tiene que ver con la noción de creación-. De modo que la única razón que a nuestro entender pudiera motivar tal identificación es justamente una reinterpretación de Viracocha **Pacha Yachachic** como reminiscencia andina del Creador cristiano. La interpretación de Pacha Yachachiq como equivalente de «Creador del Mundo» es temprana. La encontramos ya en Betanzos (1987 [1551]: 14), quien era el autor de **una Doctrina Christiana** y dos **vocabularios** hoy perdidos pero anteriores a 1551 (Rivet, 1951:23), y en Domingo de Santo Tomás (1951a: 72r; 1951b: 138, 297).
- 42 Garcilaso, hablante materno del quechua, bien sabía que **yachachi**- no significaba «crear» en la lengua indígena. El no haber reconocido en Viracocha -sino en Pachacamac- al supuesto dios creador de los incas (1985: 47-49) no le permitía aceptar la identificación del verbo **yachachi**- como equivalente de «criar». Esto, más el hecho de que en el habla cuzqueña **yacha**- parece haberse especializado tempranamente en el ámbito de la actividad intelectual, lo llevaron a la conclusión de que **Pacha Yachachiq** era una poco feliz creación misionera. Estaba en lo cierto en cuanto al contenido, pero se equivocaba en cuanto a la forma.

- 43 Veamos más precisamente de qué manera y con qué problemas y límites el verbo *yachachi-* fue incorporado, por lo menos en un principio, a la lengua misionera. En primer lugar, ¿qué significaba «criar» para los evangelizadores del Perú? Crear, según la teología de entonces, era llevar al ser sin ninguna materia preexistente (Tostado : f 4r). En sentido estricto Dios **creó** el cielo, la tierra y el agua durante el primer día porque no los hizo de ninguna materia preexistente. Pero lo que hizo los días siguientes no fue propiamente *creado* sino *producido* (*ibid.* 4r; Cobo, 1964-I: 16), es decir hecho a partir de la *materia* creada el primer día a la que dio *forma*. Por consiguiente se solía decir que el hombre no había sido *creado* sino *formado* (*ibid.* 4r). La creación divina se distinguía en este aspecto de la del artífice con la cual, desde los padres de la Iglesia, se la solía contrastar (Oré, 1598: 10r-10v). Otra diferencia entre Dios y el artesano era que una vez terminada la pieza, éste se puede ausentar, mientras el «Criador» continuamente le da el ser «trae, sustenta, y contiene todo el mundo en el puño y en su mano» (*ibid.*: 10v). Es muy posible que en este aspecto también los primeros estudiosos de las religiones indígenas advirtieran una analogía: el poder expresado por el verbo *yachachi-* no se limitaba a las hazañas pasadas del héroe civilizador sino que se perpetuaba en el presente, cada vez que los hombres necesitaban agua, producción agrícola etc.
- 44 Es de notar, sin embargo, que los textos catequísticos coloniales en quechua que han llegado hasta nosotros no emplean el verbo *yachachi-* como equivalente de «criar» en su sentido estricto sino como traducción quechua de su concepto de «formar». Así, según Domingo de Santo Tomás, *yachachi-* o *ñataq rura-* (calco del castellano «hacer de nuevo») significa en la lengua misionera «reformular, reducir» (1951b: 297) y «formar, reducir» se traduce por «*yachachini.gui* o *ñatac, rurani.gui*» (*ibid.*: 138)⁴.
- 45 Al mismo tiempo, los textos catequísticos nunca emplean el verbo *yachachi-* para designar la creación del hombre por Dios, sino más bien para el mundo físico. El mismo Santo Tomás escribe:
- ñoca Domingo, dios hanacpachap caypachap yachachicta riccini*
- 46 Yo Domingo, conozco a Dios, q crio el cielo y la tierra. (1951a: f 72r)
- 47 Estas aparentes contradicciones se deben probablemente al sustrato del discurso religioso indígena a partir del cual se constituye la lengua misionera y en el que el verbo *Yachachi-*, con Viracocha por sujeto, a la vez que no designaba una creación *ex nihilo*, nunca recibía a los seres humanos por objetos sino más bien al término **pacha** que los lingüistas de la colonia interpretaban erradamente en este contexto como «mundo».
- 48 Pachacuti le aplica a Viracocha el epíteto de **Pacha Yachachiq** once veces en la **Relación**. De éstas aparece tres veces glosado como «Hazedor» y una como «Hazedor del cielo y tierra». El autor, aparentemente más imbuido de fuentes españolas sobre la cultura andina que de fuentes indígenas, utiliza dicho epíteto como una prueba lingüística de que los incas habían concebido a una primera causa.

NOTAS

1. Es decir que el jaqaru yaty-y y el aymara yati- proceden ambos del PQ *yaça-, lo cual no implica que la raíz PPQ *ya-, que reconstruimos a continuación, no sea común a esta lengua y al pro proto aru.
2. La encontramos asimismo, en aymara, en el origen del verbalizador **-ya-** y del sufijo flexional del tiempo pasado **-ya-**.
3. Rodolfo Cerrón nos llamó la atención sobre el hecho de que, en quechua huanca, existió una raíz ***ya-** con el sentido de “saber” (hoy existe **yasqa** “experimentado” y **yayniyuq** “el que tiene juicio”) y que **yaça-** “saber” podría derivarse de una raíz ***ya-1** “saber” distinta de ***ya-2**, “ir y cruzar un límite”. Tal hipótesis implicaría que **yaça-** “saber” no estaría genéticamente emparentado con **yachaku-** “acostumbrarse” o “poder hacerse” ni con **yachachi-** en el sentido con el que aparece en el epíteto de Viracocha. Tal posibilidad no invalida nuestras conclusiones acerca de los sentidos de **yachaku-**, **yachakuchi-** y **yachachi-**. Pero, dado el universal rechazo de las hablas quechuas y aymaras a la homonimia, nos parece mucho más probable que el huanca ***ya-** “saber” fuera una especialización, en el ámbito cognitivo del significado “ir a un límite”.
4. «Reducir» significaba, entre otras cosas, «REDUZIR. *Latine reducere*; reducirse es convencerse. Reduzido, convencido y buelto a mejor orden». COBARRUVIAS, Sebastián de [1611] 1984. Madrid: Ed. Turner, 899.

IV. Runa Wallpaq

- 1 **Runa Wallpaq** es el calificativo de Viracocha más insistentemente recurrente en los rezos pseudo incaicos de la **Relación** (textos 1,2,3,5 y 6). **Runa** significa «gente». La raíz verbal **wallpa-**, desaparecida de la lengua actual en todas sus variedades, fue utilizada en cierta época por los misioneros, a la par de **yachachi-**, como traducción de «crear» (Tercer Concilio [1584-1585]: 422; Anónimo 1951 [1586]: 47; Oré 1598: 83r, 83v; González Holguín 1989 [1608]: 174). Como en el caso anterior, nos dedicaremos aquí a reconstruir el sentido de lo que creemos haya sido otro epíteto del Viracocha indígena, y a seguir los pasos que llevaron a su reinterpretación y utilización misionera como «Creador de la gente».

RECONSTRUCCION SEMANTICA

- 2 A primera vista, los sentidos que nos proporcionan las fuentes coloniales podrían parecer inconciliables. Sólo en el **Vocabulario** de Diego González Holguín encontramos, aparte de la glosa «crear», empleos en apariencia tan disímiles como:
- wallpa-** «Salir a dar razón por otro sin saber, o sin pedírselo».
 - unu.kta wallpa.paya-** «Dar el riego por igual y repartir bien el agua a todos».
 - wallpajri.q** «El que haze bien algo de manos».
 - wallpa.paya.pu.q** «El amigo de dar gusto a todos».
 - wallpaji.ku-** «Adornarse y vestirse muy hermosamente» o «armarse para la guerra galanamente» (1989: 174).
- 3 ¿Hay que distinguir entre estos empleos varias homfonías o es posible descubrir a través de ellos la unidad de un significado?
- 4 Sólo una definición más precisa de la totalidad de los empleos conocidos de un morfema puede permitirnos comprobar si coinciden todos sus sentidos y en qué, así como definir eventualmente el significado de dicha forma. Dejando de lado la glosa «crear», sobre la cual volveremos, las fuentes de los siglos XVI y XVII registran lo más a menudo la forma **wallpa-** a través de su derivado **wallpa.ri.ku-** «adornarse» o «armarse». De estos empleos se podría deducir que el significado de **wallpa-** fuera el de «hacer llevar adornos o armas», sentido no obstante nunca registrado para la raíz simple.
- 5 Otros empleos proporcionados por Diego González Holguín permiten acercarnos más al significado de **wallpa-**:

unu.kta wallpa.paya- «Dar el riego por igual y repartir bien el agua a todos».

wallpa.paya- runa.kta «Mandar, o embiar todos por parejo y por ygual repartir bien el trabajo».

allin.ni.lla.n.man, mana sasa.n.ni.lla.n.man wallpa.paya.pu- «Mandar desigualmente a unos a lo mejor y menos trabajosos por amistad» (*ibid.*).

- 6 El valor de **wallpa-** común a todos estos empleos, así como a los que citamos anteriormente, es el de «dotar a alguien o algo de lo necesario para un fin determinado». Así «armarse» es literalmente «dotarse de lo que es necesario [para el combate]», «adornarse» es «dotarse de lo que es necesario [para la belleza]», «dar el riego por igual» es «dotar a cada uno (-**paya-**) del agua (**unu.kta**) necesaria [para el riego]», «repartir bien el trabajo» es «dotar cada tarea (-**paya**) de la gente (**runa.kta**) necesaria [para su cumplimiento]» y «mandar desigualmente a unos a lo mejor y menos trabajosos por amistad» viene a ser «dotar a cada uno (-**paya-**), para su beneficio (-**pu-**), de lo necesario solamente a, su bien (**allin.ni.lla.njan**), solamente a su facilidad (**mana sasa.ni.lla.n.man**)».
- 7 A partir de ahí, todos los empleos registrados vienen a encajar en la mencionada definición: **wallpa-** «salir a dar razón por otro sin saber, o sin pedírselo» (*ibid.*), es «dotar a alguien de algo [un discurso] [que no le es propio] necesario [para los fines del sujeto]». **Simi wallpa.q** «el engañador con palabras compuestas» (*ibid.*) tiene su correlato en **simiktam wallpa-** «componer y fingir bien las palabras para engañar y venir con mentiras compuestas» (*ibid.*) que es literalmente «dotar el discurso (**simi.kta.m**) de lo necesario [para los fines del sujeto]». Es justamente la orientación de ese «dar», «dotar» o «agregar» hacia un fin implícito lo que permite el desarrollo de sentidos equivalentes a nuestros «mentir» y «entremeterse». Si el objeto del verbo no es ya el discurso sino algo más material, el verbo **wallpa-** entra al vocabulario artesanal: **wallpanmi runa** «hazer el hombre algo de manos de nuevo» (*ibid.*), **wallpariq** «El que haze bien algo de manos» (*ibid.*), **wallpayllam wallpa-** «Hazer las cosas bien hechas no apresuradamente sino de espacio» (*ibid.*), donde **wallpa-** cobra el valor de «dar [al objeto fabricado] todo lo necesario», es decir «acabarlo bien», lo cual en realidad coincide con el sentido de «adornar» que señalábamos antes. **Wallpa.paya.pu-** «hazer todo lo que gustan todos y acomodarse a su gusto y andar contentos» (*ibid.*), es «dar a cada uno lo que le es necesario [para que quede contento]». Juan Pérez Bocanegra, siempre particularmente atento a la propiedad y riqueza del idioma, traduce «os encomiendo mi anima y mi cuerpo» por **wallpa.y anima.y.ta aychay ukhu.y.ta.wan** (1631: 699), es decir literalmente «dota mi alma y mi cuerpo de lo que es necesario». Cristóbal de Molina «el cuzqueño» registra en una de las oraciones que pone en boca de los incas el epíteto **wallpa.ri.lla.q** de Viracocha, es decir literalmente «el que siempre da lo necesario», que traduce por «misericordioso» (1989: 87).
- 8 Las entradas que incluyen la forma **wallpa-** en el **Vocabulario de la lengua aymara** (1612) de Ludovico Bertonio se explican de la misma manera:
- wallpa-** «Apercebir [es decir «preparar», «disponer»] lo que es menester para alguna obra, edificio, viaje, guerra etc.».
- yapu wallpa-** «apercibome para la chacara, o tengo ya apercebido para ello» («dar a la chacra lo que le es necesario [para que produzca]»).
- Awqa wallpa-** «para la guerra» («dar al soldado lo que le es necesario [para que guerree]») (1956 [1612]: 145).
- 9 Tanto en quechua como en aymara, al verbo **wallpa-** correspondía un sustantivo **wallpa**. Lo conocemos solamente en un número reducido de contextos: en quechua **wallpa-y**

wana que González Holguín traduce como «El diligente trabajador feruoroso y animoso» (1989: 174) y Cristóbal de Molina «misericioso» (1989: 83) o «piadoso» (*ibidem*: 89) y que no podemos analizar por ignorar el sentido de la forma **wana**, desaparecida de la lengua actual e insuficientemente documentada en las fuentes coloniales. La relación semántica que los sustantivos morfológicamente no marcados mantienen con las formas verbales correspondientes es variable en quechua. Tanto en esta lengua como en aymara se observa que el sustantivo **wallpa** designa lo que es dado o agregado a alguien o algo para un fin determinado. Así, en aymara el **wallpa.ni** «El capitan, o el que tie[ne] a cargo el aprestar para el banquete, y para las otras cosas suso dichas» (Bertonio, 1984 [1612]: 145) viene a ser literalmente «el que tiene un cargo [=algo que se le ha dado para un fin determinado]», y el **manq'a wallpa.ni**, «maestresala, vel architriclinius» (*ibid.*), es «quien tiene el cargo de la comida». En quechua, **wallpa.n**, donde el posesivo de tercera persona no es sino una falta de abstracción morfológica de parte del lexicógrafo, «El entremetido intérprete de otro» (González Holguín 1989: 174), viene a ser literalmente «la persona que se agrega a otra para un fin determinado», es decir el que habla por otro sin que se lo pida y prosiguiendo sus fines personales. En un solo caso, **wallpa** designa a la persona a quien se da lo necesario para un fin determinado: **ataw wallpa**, glosado por González Holguín como «dichoso en guerra» (1989: 36), donde **ataw** es «la ventura en guerras» (*ibidem*). Pero creemos que aquí, de la misma manera como **kusi**, **sami**, **qillpu** designan tanto a la «dicha» como al «dichoso», o **qhinchá** a la mala suerte como a la persona que la trae, **ataw wallpa** no sólo es el don de suerte mismo sino también su depositario, la persona que lo encarna. En conclusión, **runa wallpaq** significa «el que dota a los hombres de lo necesario para un fin determinado».

DEL VOCABULARIO RELIGIOSO INDIGENA AL VOCABULARIO MISIONERO

- 10 ¿Qué relación mantiene el significado que hemos destacado con el concepto cristiano de «crear»? Un examen más detenido de las fuentes lingüísticas misioneras permite advertir que:
1. muy a menudo, junto con las glosas «crear» y «creador», para **wallpa-** y **wallpa.q** respectivamente, encontramos las de «formar» y «formador» (Anónimo 1951: 47; González Holguín 1989: 174).
 2. en todos los casos que conocemos, el objeto de esa creación o formación es el ser humano (**runa**).
- 11 Ahora bien, como lo hemos visto, el ser humano no es, en la teología católica, objeto de una creación más que en un sentido amplio del término. Rigurosamente hablando, el hombre fue formado por Dios el sexto día, a partir de una materia preexistente. **Wallpa-** es entonces una traducción quechua del concepto teológico de «formar» y sólo puede admitir como equivalente el verbo «crear», tomándose éste en su sentido amplio.
- 12 Pero no hemos hecho más que desplazar el problema: ¿cómo se relaciona entonces el sentido teológico de «formar» con la definición que hemos dado de **wallpa-**? A primera vista, todo parecería indicar que a través de los sentidos artesanales de **wallpa-**: era corriente en la literatura catequística señalar las semejanzas y diferencias entre el «criar de nuevo» del artesano y la formación divina. La analogía que suponía esta traducción ofrecía la ventaja de ayudar a que los catecúmenos distinguieran entre lo que era creación

stricto sensu y «formación». Un examen más minucioso de los datos de que disponemos muestra que en realidad otras razones se aunaron a la de la simple analogía artesanal para que en cierta época los misioneros se convencieran de la supuesta adecuación de **wallpa-** como traducción de «formar» en un contexto cristiano.

- 13 Vimos anteriormente cómo la opinión según la cual los peruanos tenían a un dios creador fue la que llevó a los quechuistas misioneros a atribuir a **Pacha Yachachiq**, epíteto de Viracocha, el sentido de «Creador del Mundo» y, como consecuencia, al verbo **yachachi-** el de «crear». Gerald Taylor mostró que el empleo del verbo **kama-** como traducción quechua de «crear» también es fruto de cierta interpretación del sistema religioso indígena de parte de los españoles (Taylor 1974-76).
- 14 Creemos que la adaptación misionera de **wallpa-** siguió un camino parecido. En efecto existen indicios de que en la religión andina antigua, por lo menos en su variante incaica, este verbo designaba uno de los modos de acción de la divinidad sobre los hombres. Como lo señalamos, llama la atención la insistencia con la cual los rezos seudo incaicos de la **Relación** aplican este calificativo a Viracocha. Llama también la atención la presencia repetida de los calificativos **wallpay wana** y **wanay wallpa** en los rezos seudo incaicos a
- 15 Viracocha reproducidos por Cristóbal de Molina (1989: 82, 83, 88, 90) así como una ocurrencia de **wallparillaq** (*ibid.*: 86) donde, debido al contexto morfológico («el que siempre está haciendo lo que indica la raíz verbal»), **wallpa-** no podía tomar el valor de «formar». De ahí la traducción «misericordioso» que proporciona Molina (*ibid.*: 87). Pero justamente, si el uso del verbo **wallpa-** para designar la acción de la divinidad sobre el hombre se debe solamente a una analogía artesanal cristiana, ¿por qué introducirla en un rezo seudo incaico, con un valor y en un contexto distintos a los que les reconocía el discurso evangelizador? Sin duda porque estamos aquí ante otro de esos elementos de un discurso ritual andino, recuperado y reinterpretado por los predicadores en varios textos manipulados. Por último, la asociación exclusiva de **wallpa-**«formar» con **runa** «gente», en el discurso catequístico, no se explicaría sin una asociación de los mismos en un discurso andino sustratístico, ya que en la tradición católica, todo lo realizado entre el segundo y el sexto día de la Creación es igualmente objeto de una «formación» -por ejemplo, la formación de la geografía terrestre, de los vegetales y los animales-.

RUNA WALLPAQ EN UN CONTEXTO ANDINO

- 16 Si las glosas «formar» y «ser misericordioso» no son más que reinterpretaciones misioneras de un verbo perteneciente al vocabulario religioso indígena, ¿qué valor tenía éste en su contexto original?
- 17 Llegamos sin duda aquí a la etapa más delicada de la tarea de reconstrucción. La escasísima contextualización andina del significante **wallpa-** en nuestras fuentes, nos obliga a acudir a los textos españoles y a buscar en ellos alguna designación que pueda corresponder al significado de **wallpa-**tal como lo extraímos del análisis lingüístico.
- 18 Nos parece que este significado corresponde exactamente a una característica esencial de Viracocha como héroe-dios cultural por excelencia. Como lo hemos visto, después de sacar a los ancestros de la humanidad actual de sus respectivas pacarinas, Viracocha les dio la cultura que tanto le había hecho falta a la humanidad anterior, en particular técnicas agrícolas, límites territoriales e instituciones políticas. Una vez concluido su recorrido civilizador, la divinidad siguió velando por el feliz desenvolvimiento de todas

las actividades humanas que requieren conocimientos y habilidades particulares, en especial las del ámbito agrícola. **Runa Wallpaq** es pues el equivalente quechua del «héroe cultural» de los antropólogos: «el que dota a la gente de lo necesario para vivir civilizadamente (=la cultura)».

Conclusión

- 1 No conocemos ningún significado quechua antiguo que pueda tomar el valor de «crear». Los verbos utilizados por los misioneros para traducir este concepto son a menudo reinterpretaciones de un vocabulario religioso prehispánico que en su mayoría designaba la transmisión por las divinidades de una capacidad para cumplir ciertos fines: hacer que la superficie de la tierra alcance el punto de desarrollo requerido para su pleno aprovechamiento agrícola [**pacha yachachi-**], transmitir una fuerza vital a los seres humanos, a los animales, a las chacras o a los rebaños [**kama-**] o dotar a los hombres de medios necesarios (para vivir civilizadamente) [**runa wallpa-**].
- 2 Viracocha era **pacha yachachiq** y **runa wallpaq**, epítetos en los cuales se refleja su carácter esencial: el de divinidad de la técnica y el saber civilizados. En un pasado fundador dio a los hombres la cultura que les había faltado en la edad anterior; en el presente (incaico y colonial temprano) garantizaba, con tal de que se le rindiera adecuado culto, el éxito de las tareas humanas que ponían en práctica aquellos conocimientos y técnicas otorgados antiguamente, entre los cuales muchos pertenecían a la agricultura.
- 3 El vocabulario quechua que designaba la actividad de las divinidades autóctonas en el mundo fue -¿parcialmente?- transferido al dios cristiano y, mediante la tergiversación de su significado original, ofreció varias traducciones quechuas de los conceptos cristianos de «creación» y «formación». No conocemos sin embargo ninguna fuente quechua catequística posterior al primer decenio del siglo XVII donde se emplearan los verbos **yachachi-** y **wallpa-** como traducciones de «crear». En realidad, a partir de esa época **rura-** y sobre todo el ya consagrado **kama-** quedan como los únicos equivalentes legítimos del concepto español. Se debió juzgar sin duda que era mejor eliminar de la predicación los términos procedentes del vocabulario religioso andino, en vez de tratar de recuperarlos cristianizando su significado pagano. Este problema, y el de textos como los rezos seudo incaicos de las crónicas de Pachacuti Yamqui, Cristóbal de Molina y Guaman Poma, debe ser tratado dentro del marco más amplio de los debates sobre la conveniencia y los límites de la adaptación de una cultura y de una lengua nativas reinterpretadas al proyecto colonial de una sociedad cristiana.
- 4 Nuestro escaso conocimiento de estos debates, y de lo efectivamente puesto en práctica por los misioneros, es justamente a nuestro entender lo que ha dejado lugar a tantos contrasentidos alrededor del corpus quechua de la **Relación** y de otras fuentes: quienes

estudiaron los famosos «himnos» no parecen haber sospechado que la tradición oral y la lengua quechuas fueron objeto, de parte de la Iglesia peruana colonial, de una minuciosa e inteligente empresa de manipulación. La **Relación** del cacique Pachacuti, antes de ser una fuente sobre la tradición oral y el vocabulario religioso andinos, es un documento sobre la historia de su colonización.

Referencias bibliográficas

ADELAAR, W. F. H.

1986. *Morfología del quechua de Pacaraos*. C.I.L.A, documento de trabajo n° 53, Lima: U.N.M.S.M.

1987. La relación quechua-arú: perspectivas para la separación del léxico. *Revista Andina*, 8: 379-399. Cuzco.

1990. Comentario al artículo de R. Cerrón Palomino «Reconsideración del llamado quechua costeño», *Revista Andina*, 16: 387-390. Cuzco.

ANONIMO

1951[1586]. *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua*, Lima: Imprenta Rímac.

ARGUEDAS, J. M.

1955. Los himnos quechuas católicos cuzqueños. Colección del padre Jorge A. Lira y de J.M.B. Farfán. Estudio preliminar, in: *Farfán & Lira*: 3-48.

AVENDAÑO, F. de,

1649. *Sermones de los misterios de nuestra sancta fe catolica, en lengua castellana y la general del Inca*. Lima: Jorge López de Herrera.

BELLEZA, N.

s/f *Diccionario haqaru-español, español-haqaru*. Mimeo.

BENDEZU, E.

1986. *La otra literatura peruana*. México: Tierra Firme.

BENVENISTE, E.

1989. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2 vol., Paris: Les éditions de Minuit.

BERTONIO, L.

1956 [1603]. *Vocabulario de la lengua aymara*. Edición facsimilar basada en la de 1956, Cochabamba: Ediciones CERES.

BETANZOS, J. de

1987[1551]. *Suma y narración de los Incas*. Transcripción, notas y prólogo por María del Carmen Martín Rubio, Madrid: Atlas.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, T.

1988. *Lluvias y cenizas: Dos Pachacuti en la Historia*. Con la colaboración de Philippe Bouysse, La Paz: Hisbol.

CERRÓN PALOMINO, R.

1976. *Gramática Quechua: Junín-Huanca*, Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios

Peruanos.

1987. *Lingüística quechua*, Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

1990. Reconsideración del llamado quechua costeño, *Revista Andina*, 16: 335-386. Cuzco.

CIEZA DE LEON, P. de,

1986 [1553]. *Crónica del Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú-Academia Nacional de Historia, 3 vol., Lima.

COBO, B.

1964 [1653]. Historia del Nuevo Mundo, in: *Obras*, Biblioteca de Autores Españoles, t. XVI y XCII, Madrid: Ediciones Atlas.

COVARRUBIAS Y OROZCO, S. de,

1611. *Tesoro de la lengua castellana ó española*, Madrid.

DUVIOLS, P.

1973. Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional*, XXXIX: 153-191.

1977. *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, México: UNAM.

1986a [1977]. Los nombres quechua de Viracocha, supuesto 'Dios Creador' de los evangelizadores. *Allpanchis*, X: 53-63. Cuzco.

1986b. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

GALANTE, H.

1942. *Francisci de Avila de Priscorum huarochirkinsium origine et institutis*, Madrid.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1985. *Comentarios reales de los Incas*, Lima: Banco de Crédito del Perú.

GONZALEZ HOLGUIN, D.

1975[1607]. *Gramática y Arte nueva de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o lengua del Inca*. Edición facsimilar, Vaduz-Georgetown: Cabildo.

1989[1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua o del Inca*. Edición facsimilar de la versión de 1952, presentación de Ramiro Matos Mendieta, prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: UNMSM.

GUERRA, L.

1943. Por la creación de una Cátedra de Lingüística e Idiomas nativos de la Universidad del Cuzco. *Garcilaso*, Cuzco.

HARDMAN DE BAUTISTA, M.

1979. Quechua y aymara: lenguas en contacto. *Antropología*, 1(1): 69-84, La Paz.

1983. *Jaqaru: Compendio de estructura fonológica y morfológica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

HARRIS, O. & BOUYSSSE-CASSAGNE, T.

1988. Pacha: en torno al pensamiento aymara. in: HARRIS, BOUYSSSE, PLATT & CERECEDA *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.

HUSSON, J. P.

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

ITIER, C.

1988. Las oraciones en quechua de la Relación de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. *Revista Andina*, 12: 555-580. Cuzco.

1991. Lengua general y comunicación escrita: cinco cartas en quechua de Cotahuasi- 1616. *Revista Andina*, 17: 65-107. Cuzco.

1992a. Discurso ritual prehispánico y manipulación misionera: la 'oración de Manco Cápac al Señor del cielo y tierra' de la Relación de Santa Cruz Pachacuti. *Bulletin de l'Institut Français*

- d'Etudes Andines*, 21(1): 177-196.
- 1992b. La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatrías de Cajatambo. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 21(3): 1009-1051.
- 1992c. Algunos conceptos quechuas prehispánicos: la raíz yacha-, sus derivados y Pacha Yachachic, atributo del héroe cultural Viracocha, in: *Religion des Andes et langues indigènes. Equateur, Pérou, Bolivie avant et après la conquête espagnole* (P. Duviols, coord.) Aix-en-Provence: Université de Provence.
- JIMENEZ DE LA ESPADA, M. (ed.)
1879. *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Madrid.
- LAFONE Y QUEVEDO, S. A.
1892. Ensayo mitológico. El culto de Tonapa. Los himnos sagrados de los reyes del Cuzco según el Yamqui Pachacuti. *Revista del Museo de La Plata*, III: 321-379.
- LARA, J.
1969. *La literatura de los quechuas*. La Paz.
- LAS CASAS, B. de,
1958. *Apologética historia*, III. Madrid: BAE, 105.
- LEHMANN-NITSCHKE, R.
1928. Coricancha. El templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor. *Revista del Museo de La Plata*, XXXI.
- LIRA, J. & FARFAN, J.M.B.
1955. Himnos quechuas católicos cuzqueños. Separata de la revista *Folklore Americano*, 3.
- MANNHEIM, B.
1986. Poetic form in Guaman Poma's wariqsa arawi. *Amerindia*, 11: 41-67.
- MARKHAM, C.
1873. *Narratives of the rites and law of the yncas*. Translated from the original spanish manuscripts and edited with notes and an introduction by London: Hakluyt Society.
1920. *Los Incas del Perú*, Lima.
- MENESES, T.
1982. Himnos Quechuas del cronista indio Colla Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. *Lienzo*, III, 3/4: 113-131.
- ORE, L. H. de,
1598. *Symbolo Catholico Indiano*. Lima: Antonio Ricardo.
- PARKER, G. & CHAVEZ, A.
1976. *Gramática quechua: Ancash-Huailas*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.
- PEASE, F.
1982. *El pensamiento mítico. Antología*. Lima: Mosca Azul.
- PEREZ BOCANEGRA, J.
1631. *Ritual formulario e institución de curas*. Lima: Gerónimo Contreras.
- QUESADA, F.
1976a. *Gramática quechua: Cajamarca-Cañaris*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.
- RIVET, P.
1951. *Bibliographie del langues aymara et kiçua*. Vol.1. Paris: Institut d'Ethnologie.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M.
1988. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- SANTO TOMAS, Fray D. de,
 1951a[1560]. *Grammatica o arte de la lengua general de los Indios de los reynos del Peru*. Edición facsimilar, con prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Imprenta Santa María.
 1951b[1560]. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Peru*. Edición facsimilar, con prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Imprenta Santa María.
- SARMIENTO DE GAMBOA, P.
 1960[1572]. Historia índica, en: *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, IV, Madrid: BAE, 135.
- SWISSHELM, G.
 1972. *Un diccionario del quechua de Huaraz: quechua-castellano, castellano-quechua*, 399p., Estudios Culturales Benedictinos, 2. Huaraz, LXXXV.
- SZEMINSKLI, J.
 1985. De la imagen de Wiraquçan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. *Histórica*, IX(2):247-264.
- TAYLOR, G.
 1974-76. *Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochirí*. *Journal de la Société des Américanistes*, t. LXIII: 231-244.
 1986. «Comentarios» a ADELAAR, Willem 1986. *Revista Andina*, 8: 418-419. Cuzco.
 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TERCER CONCILIO LIMENSE
 1985[1584]. *Doctrina Christiana y Catecismo para instruccion de los Indios*. Corpus Hispanorum de Pace, Consejo Superior de la Investigación Científica, Madrid.
- TORERO, A.
 1974. *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
 1990. Procesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes Centrales. *Revista Andina*, 15: 237-263. Cuzco.
- TOSTADO, A.
 1596. *Comentaria in genesim*. Venecia: Io. Baptistam, & Io. Bernardum Sessam, fratres.
- URBANO, H. O.
 1981. *Wiracocha y Ayar, héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Relacion de antiguedades deste reyno del Piru

La Edición

- 1 Se ha conservado la ortografía del original, agregado puntuación, mayúsculas y comillas, reconstituido las abreviaturas y segmentado de acuerdo al uso escrito actual las palabras o morfemas castellanos o quechuas que eventualmente aparecen soldados en el original. Los textos quechuas se reproducen exactamente tales como los proporciona el manuscrito. Los nombres propios y los términos de origen indígena aparecen en negritas. Lo que ha sido insertado por uno u otro amanuense dentro del texto aparece en mi transcripción con <>. Lo que ha sido agregado en los márgenes está reproducido en nota. En ambos casos señalo en nota la mano que ha hecho la corrección o que ha agregado algo.
- 2 Se numeran las páginas de acuerdo a la foliación del original, la cual empieza no en la página de título sino en la primera página del texto.
- 3 Son 4 quadernos¹
- 4 RELACION DE ANTIGUEDADES DESTE REYNO DEL PIRU²
- 5 ES NOTABLE³

f. 1

- 6 Yo⁴, don **Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua**⁵, xpiano por la gracia de Dios Nuestro Señor, natural de los pueblos de **Sanctiago del Anan Guaygua y Hurin Guaigua Canchi** de **Orcusuyu**, entre **Canas y Canchis** de Collasuyo, hijo legítimo de don **Diego Felipe Condorcanqui** y de doña **María Guayrotari**, nieto legítimo de don **Baltasar Cacya Quiui** y de don **Francisco Yamqui Guanacu**, cuyas mujeres, mis agüelas, están bibas, y lo mismo soy bisnieto de don **Gaspar Apo Quiui Canqui** y del general don **Juan Apo Ynga Maygua**, tataranieto de don **Bernabe Apo Hilas Urcunipoco** y de don **Gonzalo Pizarro Tintaya**, y de don Carlos Huanco, todos caciques principales que fueron en la dicha provincia y xpianos profesos en las cosas de nuestra santa fe católica. Como digo, fueron los primeros caciques que acudieron en el **tambo** de **Caxamarca** a hazerse xpianos, negando primero todas las falsedades y rritos y cerimonias del tiempo de la gentilidad, enbentados de los enemigos antigos del género humano, que son los demonios y diablos, en la lengua general <se llaman>⁶ **hapiñuñu**, **achacalla**. Porque como aquellos

saçerдotes primeros predicadores apostólicos que entraron con la ley evangélica de Nuestro Señor

f. 1v.

- 7 **Jesuxto** a este nobilísima provinçia de **Tauantinsuyo**, con el celo santo de ganar un alma para **Dios** Nuestro Señor, como buenos pescadores, con sus atalayas de suabes y amorosas palabras, predicándoles y catetizándoles el misterio de <las cosas de>⁷ nuestra santa fe católica y después, quando fueron los dichos mis antepasados ya declarados y ya bien ynstruydos en las cosas de nuestra santa fe católica, dos fueron bautizados. Al fin los negaron diziendo: «abrenunçiamos **Satanas** y a todos sus secuases y promecas falsas, y a todos sus rritos». De modo, después de haberse hechos xpianos e hijos adobtivos de **Jesuxpo** Nuestro Señor, y así, con aquesta santa fe catolica, se acabaron haziéndose berdaderos xpianos, mostrándose ser enemigos de todas las idolatrías y rritos antiguos, y como tales los perçiguieron a los hechizeros, destruyéndolos <y derribándoles>⁸ a todos los **guacas** y ydolos manifestándolos a los ydólatras, castigándoles a sus súbditos y basallos de todo aquella provinçia, y como a tales Nuestro Señor **Dios** los concerbaron a los susodichos mis antepasados, y a nosotros sus nietos y descendientes masculinos y finininos nos an dado su santa bendición. Al fin estoy por la misericordia de su dibina magestad con su divina graçia

f. 2

- 8 creyendo en su santa fe católica como debo. Al fin todos mis antepasados paternos e maternos fueron bautizados por la misericordia de **Dios** y librados de la servidumbre del yugo infernal en questaban, como gentiles, metidos, en las hirronías y esclabonías con gran rriesgo y conoçido peligro como lo eran, a cuyas almas Nuestro Señor tenga piedad y misericordia de perdonarles de todas las ofensas hechas de los tiempos pasados, llebándoles a sus almas para donde fueron criados a su ymagen y simijansa. Y yo, como nieto y deçendiente ligitimo de los susodichos, siempre, desde que soy hombre, e procurado ser firmes y estables en el misterio de nuestra santa ffe católica, exsortándoles a los próximos que fueran a más adelante en çer buenos xpianos, con intençión y celo de guardar los diez preceptos de la ley de **Dios**, creyendo en **Jesuxpto** Nuestro Señor, a ymitaçión de nuestra santa madre Yglesia de **Rroma**, de modo que la santa madre Yglesia rromana lo cree, lo que yo, don **Juan de Santa Cruz** lo creo. Y así en ella quiero bibir y morir, en el temor de **Dios** trino y uno, que bibe y rreina para siempre sin fin. Como digo, creo en **Dios** trino y uno, el

f. 2v.

- 9 qual es poderoso dios que crió al çielo y tierra y a todas las cosas, estrellas questán como el sol y luna, estrellas, luzero, rrayos, rrelámpagos y truenos, y a todos los elementos etc., y luego crió al primer hombre **Adan Eba** a su ymagen y simijansa, progenitor del género humano etc. cuya desendençia somos los naturales de **Tauantinsuyo**, como los demás naçiones questán poblados en todo el uniberso mundo, así blancos como negros, por cuyos remedios y salud es hijo de **Dios** bibo ques **Jesuxpo** Nuestro Señor, por obras del

Espíritu Santo, encarnó en las entrañas de la **Birgen Santa María**, bajando del cielo ymperio, solo al librarle al género humano de la servidumbre ynfemal de los demonios <en que estaban metidos. El qual **Xpo** Nuestro Señor>⁹ biviendo entre los hombres treinta y tres años y siendo dios y hombre verdadero, en quanto hombre padesció la muerte de cruz en **Jerusalem** para rredemir al género humano, y fue muerto y sepultado y entró a los ynfierros y sacó las ánimas de los Santos Padres y rresuçitó dentre los muertos al tercer día, y estuvo quarenta días en cuerpo y alma, y subió a los çielos

f. 3

- 10 y se agentó en el gran poder de **Dios** Todo Poderoso, de donde enbió sobre los apóstoles y discípulos aquel don del **Espíritu Santo** para que los apóstoles < y discípulos>¹⁰ fueran más esforçados <y expertos>¹¹ en las cosas espirituales de **Dios** para predicarles etc. **Dios** es berdadero dios sobre todos los dioses, <poderoso **Dios** nuestro criador,>¹² el qual es el que gobierna por su horden al çielo ymperio y a todos los çielos y de los siglos como supremo señor y jues y señor misericordioso. Digo que emosoydo, siendo niño, notiçias antiquísimos y las historias, barbarismos <y fábulas>¹³ del tiempo de las gentilidades¹⁴ ques como se sigue, que entre los naturales a los cosas de los tiempos passados siempre los suelen hablar etc. Dizen que en tiempo de **purun pacha** todas las naciones de **Tauantinsuyo** benieron de hazia arriba de **Potossi** tres o quatro exércitos en forma de guerra y assí los venieron poblado, tomando los lugares, quidándose cada uno de las compañías en los lugares baldíos. A este tiempo se llaman **ccallac pacha** <tuta> o **tutayac pacha** y como cada uno cogieron lugares baldíos para sus beviendas y moradas, esto se llaman **purun pacharac captin** este tiempo. Passaron muchísimos añosy al cabo, después de aber estado ya poblados, abía gran falta de tierras y lugares, y como no abían <tierras>¹⁵, cada día abían guerras y discordias que todos en general se ocupavan en hazer fortalezas y assí cada día

f. 3v.

- 11 an abido encuentros y batallas sin aber la paz en este tiempo, de tantos combates y guerras injustos, que los unos y los otros estaban jamás seguros, sin alcansar quietud¹⁶. Y por entonces, a media noche, oyieron que los **happiñuños** se desaparecieron dando temerarios quejas, deziendo: «vençidos somos, vençidos somos, ¡ay, que pierdo mis tierras!». A esto se entiende que los demonios fueron vençidos por **Xesuxpo** Nuestro Señor quando en la cruz en el monte calbario. Porque antiguamente, en tiempo de **purum pacha**, dizen que los **happiñuños** andavan bissiblemente en toda esta tierra que no abían seguridad de andar en anochesiendo, porque a los hombres y mugeres y muchachos y criaturas los llevaban arrebatándose como tiranos infernales y enemigos capitales del género humano etc. Y passado algunos años, después de aberlos ydo y echado a los demonios **happiñuños** y **achacallas** desta tierra, an llegado entonces a estas provincias y reynos de **Tabantinsuyo** un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos y con camissas algo largas, y dizen que era ya hombre passado, más que de mogo, que trayeya las canas, y <era flaco>¹⁷ el qual andaba con su bordón y era que enseñaba a los naturales, con gran amor, llamándose a todos hijos y hijas, el qual no fueron oydos ni hecho casso de los naturales, y quando andaba por todas las provincias an hecho muchos milagros etc. bisibles, solamente con tocar a los emfermos los sanaban. El qual no trayeya

enterés ninguno, ni trayeya hatos, el qual dizen que todas las lenguas hablava mejor que los naturales y le nombravan **Tonapa** o **Tarapaca**¹⁸ <a este barón les llamavan>¹⁹ **Uiracocham Pacha Yachachip cachan** o **pachaccan**²⁰

f. 4

- 12 y **bicchai camayoc**²¹, **cunacuy camayoc** los yndios de aquel tiempo dizen que suelen burlar deziendo tan parlero hombre. Aunque los predicava siempre, no fueron oydos, porque los naturales de aquel tiempo no hezieron caudal ni casso del hombre. Pues se llamó a este barón **Tonapa Uiracochampa cachan**, pues ¿no era este hombre el glorioso apóstol **Sancto Thomás**? Este barón dizen que llegó al pueblo de un caçique llamado **Apo Tampo** cuyo sujeto fue el pueblo²², y dizen que llegó muy cansado en una fiesta, quando estaban en las bodas. Y assí, por el **Apo Tampo** fueron oydos sus razonamientos con amor y los yndios del sujetos los oyieron mala ganas. Al fin, por aquel día, fue huéspedel perigrino, el qual dizen que dio un palo de su bordón al dicho **Apo Tampo**, reprehendiéndoles con amor afable. Y por el dicho **Apo Tampo** los oyieron con atención reçebíendole el dicho palo de su mano, de modo que en un palo los reçebieron lo que les predicava señalándoles y rayándoles cada capítulo de los rrazones. Los viejos modernos del tiempo de mi padre don **Diego Felipe** suelen dezir que caçi caçi era 10 mandamientos de **Dios**, prinçipalmente los siete preceptos no les falta va. Solamente nombre de **Dios** Nuestro Señor y de su hijo **Jesuxpo** Nuestro Señor les faltava, que es púplico notorio entre los viejos; y las penas eran graves para los que quebrantavan. Este barón llamado **Thonapa** dizen queandubo por todasaquellas provincias de los **Collasuyos** predicándoles sin descanssar hasta que un día entraron al pueblo de **Yamque Supa**, pueblo prinçipal en donde fueron echados el barón con gran afrenta y vituperio, el qual dizen que muchas vezes dormían en el campo sin otra rropa más de que trayeya, camissa larga y manta y libro²³.

f. 4v.

- 13 El qual dicho **Thonapa** dizen que los maldijo al dicho pueblo de que bino a azer anegados con agua. Y el día de oy se llama **Yamqui Cupa Cocha**, laguna que los yndios deste tiempo casi todos los saben que como antiguamente hera pueblo prinçipal y agora es laguna. Lo uno dizen que en un cerro muy alto llamado **Cacha Pucara** estaba o abía un ydolo en figura de muger, a el qual dizen quel **Tunapa** tubo gran odio con el dicho ydolo. Y después le echó fuego y se abrazó el dicho çerro con el dicho ydolo rrebentándoles y derretiéndoles como una cera el dicho cerro, que hasta el día de oy ay señales de aquel milagro espantable jamás oydo en el mundo. Y lo otro milagro sucedió en los **Quinamares** : dizen que con amorosas palabras los començó a predicar en un pueblo en donde abía gran fiesta y banquetes de unas bodas, en donde los yndios de quel pueblo

f. 5

- 14 sin açer caso de las predicaciones de **Tunapa**. Y así fueron maldecidos conbertiéndoles en piedras que hasta el día de hoy se echa de ber. Y lo mismo sucedió que en **Pucara** y otras partes: este barón dizen que andando predicando llegó a los **Andes** de **Carabaya** y en ella

hizo una cruz muy grande y los trajo por sus ombros asta ponerles en un cerro de **Cara Pucu** en donde los predicó dando grandes bozes, echando lágrimas, y en ella una hija de un cacique de aquella probincia. Dizen que fueron echados en la cabeza con agua y los yndios biendo aquella manera se entendieron que lababa la cabeza, y así lo tresquiló después que fue preso el **Tunapa** a buen rrecaudo junto en la laguna grande de **Cara Pucu**. **Cara Pucu** quiere dezir quando cantan quatro bezes, muy a la madrugada, un abe llamado **pucu pucu**. Dizen que al amanecer entraron a **Tunapa** do estaba preso un mancebo muy ermoço, y los avía dicho: «no tengas pena que yo bengo a llamaros en nombre de la matrona que os está aguardando soló, el qual está para irse al lugar de

f. 5v.

- 15 hulguras». Y diziendo así dizen que tocándole con los dedos a los cordeles questaban atados de los quatro braços, manos y piez; y en ella dizen que abía mucha gente de guardia, questaban ya sentenciado el dicho **Tunapa** a muerte cruel. Como digo que al amanecer como en a las cinco oras de la mañana, entraron en la laguna, juntamente con el dicho mancebo tendiéndoles sobre el agua de la laguna la manta que traya, el qual manta cirvió en lugar de balça, de cuya llegada en el dicho pueblo de **Cara Pucu** y provincias della alteraron²⁴ los **curacas** y principales della por aber bisto cayer y derribarse ydolo dellos. Dizen que como viento se bolaron el dicho ydolo, en una puna donde jamás llegaban los ombres, estaba el dicho ydolo y **guaca** llorando, lamentándose como desterrados, y la cabeza abajo i por un yndio fueron hallados y oydos «el dicho ydolo»²⁵, por cuya noticia los sentieron grandemente los **curacas** de la llegada de **Tunapa** de que, como dicho tengo, fue presso. Dizen que el dicho **Tunapa**, después de aberse ya librado de las manos de aquellos bárbaros, estuvo buen rrato encima de una peña llamada **Titicaca**, y después de allí dizen que pasó por **Tequena** hacia **Cha**

f. 6

- 16 **camarca** en donde le bio un pueblo llamado **Tiyaguanaco** que en ella dizen questaban la gente de aquel pueblo²⁶ entendiendo en sus borracheras y bayles, adonde el dicho **Tonapa** a la despedida lo an llegado a predicarles, como solían hazer, el qual no fueron oydos. Y dizen que de puro enojo les dixo alsando los ojos al çielo en la lengua de aquella tierra. Y como se partió di aquel lugar, toda la gente questavan baylando se quedó hechas piedras, combertiéndose, que hasta²⁷ el día de oy se echa ber. Rremito a los que an pasado por allí. Dizen quel dicho **Tunapa** pasó siguiendo al rrío de **Chaca Marca** hasta topar en la mar. Entiendo que pasó por el estrecho hacia la otra mar. Esto an aberiguado por aquellos **yngas** antiquísimos. Dizen que aquel dicho palo que «avían»²⁸ dejado el dicho **Tunapa**, entregándoles en las manos del dicho **Apo Tampo**, se conbertía «en oro fino»²⁹ en el nacimiento de su desendiente llamado **Manco Capac Inca** cuyos ermanos y ermanas eran çiete, llamados **Ayar Cachi**, **Ayar Uchu**, **Ayar Aoca**³⁰ etc. El qual dicho **Apo Manco Capac**, después que murió su padre y madre llamados **Apo Tampo**, «**Pacha**»³¹ **Mama Achi**, y biéndose ya sin padres, guérfanos, i siendo ya hombre, hizo la rreseña de su gente para ber qué fuerças tenía para el nuebo conquista que pretendía hazerlo. Y como le halló algunas deficultades

f. 6v.

- 17 y contradigiones, y como le bio todo aquello hizo su conçierto con sus hermanos para buscar tierras tomando sus bestidos rricos y armas, sacando aquel palo que abía dejado el dicho **Tunapa**, el qual palo se llamó **tupa yauri**, y dos **aquillas** de oro <pequeños>³² con que abía bebido <el dicho **Tunapa**>³³ se llamó tupa cusi; y llamando a sus ermanos y así se partió hasia el çerro de donde sale el sol o medio día, y beniendo así dizen que llegó al dicho çerro más alto de todo aquel lugar y en donde junto del dicho **Apo Manco Capac** se lebantó un arco del çielo muy ermoso de todos colores, y sobre el arco paregió otro arco, de modo quel dicho **Apo Manco Capac** se bido en medio del arco y lo avía dicho: «buena señal, buena señal tenemos». Y dicho esto dizen que dijo: «muchas prosperidades y bitorias que emos de alcançar <en viniendo el tiempo con>³⁴ todo el deseado. Y después dicho esto se paseó con gran alegría y lo comengó a cantar el canto de **chamai guaricsa** de pura alegría. Y después se bajó hagia **Collca Pampa** y con sus hermanos juntos desde el pueblo de **Sañuc** les bio desde lejo un bulto de persona, y corrió uno de sus hermanos entendiendo que era algún yndio, y llegado dizen que le bio sentado como a un yndio más fiero y cruel, los ojos colorados, luego como llegó uno de los ermanos <que fue el menor, el dicho que parecía persona>³⁵ le llamó junto a sí, y luego como lo llegó

f. 7

- 18 los tentó de la cabeça diciendo: «muy bien abéis benido en mi busca, al fin me hallasteis, que yo también os andava en busca buestro, al fin estáis ya en mi mano», y el dicho **Manco Capac**, como su hermano tardó tanto, enbió a su hermana para que lo llamase, y lo mismo, y se quedó el uno y el otro, ojeado de quel **uaca** de **Sañuc**. Y por el dicho **Manco Capac**, viendo quel uno y el otro se tardaban tanto, bino con gran enojo en donde halló a los dos ermanos ya medios muertos, les preguntó cómo se tardaba tanto, y entonses dizen que el uno y el otro le rrespondió con çeñas quejándose de una piedra questaba allí en medio de los dos, y, oydo aquello, llegó junto a ellos a preguntarles de qué se quejava, y, como les dijo que aquel ydolo y **guaca** lo avían hecho aquel mal, entonces el dicho **Apo Manco Capac** dio coges a la dicha piedra <y **uaca**>³⁶, con gran enojo, dándolecon la bara de tupa y uri en la cabeça al dicho ydolo, y luego por dentro de aquella piedra comencó a hablar como si fuera persona, y cabisbajo, y comencó a dezir al dicho **Manco Capac** que «si no ubieras traydo aquella bara que os dejó aquel viejo boçenglero, <no os perdonara, que también os hiziera>³⁷

f. 7v.

- 19 a mi gusto. Andad que abéis alcansado gran fortuna, que a este su ermano y ermana lo quiero gozar porque pecaron gravemente <pecado carnal>³⁸, y así combiene que esté en el lugar donde estubiere yo³⁹, el cual se llamaría **Pituçiray, Sauasiray**⁴⁰. Después que bio a sus ermanos en aquel peligro, el dicho **Manco Capac** echó lágrimas con gran sentimiento y dolor natural. Partió de allí al lugar donde la primera bes le abía bisto aquel arco del çielo, llamado cuychi o tura **manya** o **yaya carui** y llegado allí a aquel lugar sentió de la falta de las compañías <de sus ermanos>⁴¹ y dijo: «probe de mí, desbenturado, sin padre y madre», y así biéndose así aflixido se esforçó echando de sí todas aquellas aflicçiones y

pesadumbres: «**guayna captiy**» o «**guayna capriyllaypuni** chica **chiquicuna chayamouan**», y desde entonces se llamó el lugar **Guayna Caprii**⁴². Y de allí se partió para **Collca Pampa** con su **tupa yauri** en la mano, y, con unas ermanas que tenía llamadas **Ypa Mama Uaco** y con otra ermana y un hermano, llegaron al lugar de **Collca Pampa** y allí estuvieron algunos días y de allí se partió para **Guarnan Tianca** en donde estuvieron algún tiempo y de allí se partió para

f. 8

- 20 para el lugar de **Coricancha** en donde se hallaron lugar propio para un población, en donde halló buen agua de **Hurin Chacan** y **Hanan Chacan** que son dos manantiales⁴³. Y después le bido una peña que los naturales de allí que son los **Allcay Uicças** y **Cullin Chimas** y **Cayao Cachis** les llamaban **Kkuzko casa** <o **rumi**>⁴⁴. Yde allí se vino a llamarse **Cuzco pampa** y **Cuzco llacta**, y los yngas que después se intitularon **Cuzco capac** o **Cuzco ynca**. Este ynga **Apo Manco Capac** se cassó con su ermana carnal llamada **Mama Ocllo**, y este casamiento lo hizo por no aber hallado su ygual, lo uno por no perder la casta y a los demás no los consentieron por ningún modo, que antes lo prohebieron, y assí comenzó poner leyes morales para el buen gobierno de su gente, conquistándole a los ynobedientes muchas provincias y naciones de los **Tauantinsuyos**. Benieron ellos mismos de sus bellas gracias con presentes ricas y la nueba de nuevo ynga le abía corrido con gran fama dandole en que entender. Unos estuvieron muy alegres, otros aflegidos porque como oyieron que era más poderosso que ninguno de los más valientes y más benturosos en las armas y más amados de los balientes y capitanes en general de los pobres y de gente común, y todas sus cossas se yban como más prosperidad y acresentamientos

f. 8v.

- 21 Este ynga lo mandó hazer a los plateros una plancha de oro fino, llano, que significase que ay hazedor del çielo <y tierra>⁴⁵, y era desta manera:⁴⁶. El qual lo hizo fixar en una cassa grande y les llamó **Cori Cancha**, **Pacha Yachachicpac uaçin**. Este ynga **Manco Capac** fue enemigo de las **uacas** y como tal los destruyó a <**curaca**>⁴⁷ **Pinao Capac** con todos sus ydolos y lo mismo los vençió a **Tocay Capac**, gran ydólatra. Y después lo mandó que labrara al lugar do naçió. Al fin los labró los yndios por horden de **Manco Capac** deshaziendo la cassa, ydeficando canterías a manera de ventana que eran tres ventanas que significavan la cassa de sus padres de donde descendieron, losquales se llamaron: el primero **Tampo Ttoco**, el 2º **Maras Ttoco**, el 3º **Sutic Ttoco**, que fueron de sus tíos agüelos maternos y pa ternos que son como este:⁴⁸. **Yncap Tampo Tocon** o **pacarinan**, **yurinan caccp a unanchan**, en lengua general se llaman **Pacaric Tampo Toco**. Estos dos árboles signnificavan a sus padre y madre **Apo Tampo** y a **Pacha Mama Achi**. Y más lo abía mandado que los calsasen rayses de oro y de plata y los hizo que colgase en los dos árboles frutas o pipitas de oro de manera que llamasen **cori chaochoc**, **collque chaochoc** **tampoy uacanque**, quiere decir que los dosárboles significasen a sus padres y que los yngas que procedieron que eran y fueron como frutas y que los dos árboles se abían de ser tronco y rays de los yngas, pues an puesto todas estas cossas para sus grandezas. Y assí <mandó>⁴⁹ que los bestidos y traxes de cada pueblo fuesen defirentes, como en hablar, para conoçer porque en este tiempo no echavan de ver y conoçer a los yndios qué naçión

o qué pueblo eran y para que más sean conocidos los mandó que cada provincia y cada pueblo se escogiesen o hiziesen de donde descendieron o de donde venieron. Y co-

f. 9

- 22 Y como en general los yndios eran tan ydiotas y torpes, con poca façelidad y por ser tan haraganes los escogieron por su **pacarisca** o **pacarimusca**, unos a las lagunas, otros a manantiales, otros a las peñas bivas, y otros a los serros y quebradas. De modo que cada provincia tomaron y escogieron para sus **pacariscas** y assí a esta gente ydiotas y sin letras, los demonios y diablos **hapiñuños** los engañaron con poca facelidad, entrando en los dichos falssos **pacariscas** los mismos demonios, hablando con promessas falssas y assí cada día yban creçiendo estos **pacariscas**. La caussa de **pacarinim** fue el **Pacaritambo** para que todas las provincias y naturales dixiesen: «**pacariscanchic, llucssiscanchic**» o «**machunchicpa pacariscan**», pues la caussa prinçipal que hizo enbentar el **pacarinim** fue como muchas veses al ynga **Manco Capac** que no los conocían ni se echavan de ver qué pueblo eran, pues sólo para conocer a los yndios en traxes los abían imbentado a los lugares ya dichos. Por los yndios este mismo ynga los había mandado que ataran las cabeças de las criaturas para que sean simples y sin ánimo, porque como los yndios de gran cabeça y redondo suelen ser atribidos, para qualquier cossa mayormente son inobedientes. Y assí tubo por su hijo ligitimo a **Sin<chi>⁵⁰ Ruca Ynga⁵¹**, el qual eredó todo el estado de su padre, y los hijos menores, assí naturales y bastardos, por ser menores, se llamaron **Chima Panaca Ayllo**. Este **Çinchi Ruca Ynga** començó a gobernar a todo el señorío de su padre, el qual fue gran amigo de **chacras** y de hazer ropas. Los mandó que buscaran minas de plata y oro. No entendió mucho éste en cossas de guerras porque como hombre muy alto y talle de espantar pocas veses salía. En lo que es de hazer ydifiçinos de cassas, eran tan aplicados, de gran fuerça de todas las provincias, desde **Chaca Marca** y desde los **Angaraes**, <acudieron con presentes>⁵² y quando las quería hazer conquistas los ymbiaba sus capitanes y gente, los quales dizen que en cada quebrada lo hazía llevar piedras por para hazer

f. 9v.

- 23 ⁵³<usnus que son unas piedras puestas como estrado>⁵⁴. Y en este tiempo dizen que un yndio encantador se entremetió por uno de los oficiales de guerra⁵⁵, el qual los abía dicho que los **llamasen apachitas** y los pusso un rito⁵⁶ que cada pasajero passase con piedras <grandes>⁵⁷ para dejar para el dicho efecto nessesario ya declarado. Y más lo abía dicho el dicho encantador al capitán del ynga que todos <los soldados>⁵⁸ los echasen los **coca hachos**, cocas mascados, al serro por donde pasaren deziendo «**saycoyñiy caypitac quipariy, oncoyñiypas hinatac**»⁵⁹. Y desde entonçes los comensaron llevar piedras y echar cocas porque aquel encantador púplicamente los hazía assí hordinariamente muchas veses aconteçió que los **apachetas** o serros dellas los respondían «norabuena». Con esto fueron creydos por aquella pobre gente de los tiempos passados, y en este tiempo dizen que el dicho **Manco Capac** siendo ya muy biejo solían dezir quando oraba por la prosperidad de su hijo, hincadas las rodillas, diziendo anssi:⁶⁰ «**A Uiracochan Ticci Capac, Cay cari cachón cay uarmi cachon ñec apu, hinantima, chicchha camac maypin canque manacho ricuyquiman hanampichum hurimpichum quinrayñimpichum capac osnoyqui. hayñillabay, hanan cocha manta<ra>⁶¹yac hurin**

cocha, tiyancay, <pacha>⁶² camac, runa uallpac, apo. yanayquicuna camman allca ñaiuiyuan ricuytam munayqui. ricuptiy yachaptiy unanchaptiy hamuttaptiy ricuuanquim yachauuanquim, intica, quillaca ppunchaoca tutaca, pocoysa, chiraoca, manam yanchacho, camachiscam, purin unanchascaman tupuscamanmi, chayan, maycanmi, ttopa yaoricta apachiuarcanque hayñillauay oyarillabay manaracpas, saycoptiy uañuptiy».Y después desto siempre los acordaba de Ttonapa deziendo: «runa uallpacpa pachacan yananssi. cauac, ari, chaymi yuyallauay cosco capac, churatumuquiy apo, tarapaca ttonapa pacta uañoptypas, capac ruratamuscaquicta concauac uañoptyri. yuyay nonayta

f. 10

- 24 **callpanchanquitacmi, payllanquitacmi. recssichillauanquiman pichum carean⁶³ . achus, camchom canquiman happiñuñu llasac atic manchachic. riessillayman yachallayman, allpamanta camaquey lluttaquey ricullauay pin canqui ña allpa unu machom cani**».Diziendo todo <esto>⁶⁴ dicen que comenzó a ber si los halla va y topaba con el Hazedor, si acaso por ventura etc. Los mandó quemar ençima de <la manera de>⁶⁵ un altar un cordero <muy>⁶⁶ blanco, esto se dizen **arpay**⁶⁷. <Y como no vio nada, ni nadie le respondió,>⁶⁸ luego le mandó que de un hijo suyo más hermoço de todos, de edad, tamaño de çiete, ocho años los hizo de **aspacay**⁶⁹ cortándole la cabeça y echando la sangre en el fuego para que el humo lo llegasse al Hazedor del çielo y tierra. De todas estas cossas jamás le respondieron en **Curicancha**⁷⁰. Y después desto en la visita que hizo **Itanpanacu**⁷¹ de la gente uvo muchísimos mogos de diez y çiete o diez y ocho años para meter en el número de los barones y soldados, y los acordaron para dar calçones blancos. Y así hizo una trasa que corriesen a un cerro más alto y lejos, y en la punta del dicho cerro de **Guanacauri** les avía mandado yr por **llasoy<huana>**⁷², <y **ahuanccana**>⁷³ y halcón, y tominejo, y buitre etc. Y más les abían puesto en el dicho cerro **suri** y **bicuña** y a **luycho** etc. Y más, tras desto los mandó poner **añatuya**⁷⁴, culebras y çapos etc. Estos pájaros y abez y otras cosas ya declarados los avían mandado poner para que aquellos mogos y mancebos alcançaran y trujeran sólo para conoçer la calidad e lige-

f. 10v.

- 25 resa y cobardía etc., para darlos de las ligeresas galardón de **guarachicuy** con pampanillas de oro y plata y **ccamantiras**⁷⁵, y a los cobardes con calçón de negro etc. Y así después de aberlos mandado rrepartir los callones, los mandaba dar bestidos por sus órdenes y luego les hazían sentar con los demás ombres para que desde entonces se llamasen ombres, y así sus padres y madres de los dichos moços benían con muchos presentes en rreconoçimiento de las buenas obras. Y así el dicho **Manco Capac**, en biendo tan contentos a sus padres de los dichos mancebos, les mandavan dar comida y bebida muy abastadamente para que después se quedaran obligados de ser su basallo y de su hijo **Sinche Roca**. Y luego tras desto le mandó que las hijas y mogas de diez y seis años se peinaran sus cabellos, echando sus binchas, esto se llaman <qui>⁷⁶**cuchicui**⁷⁷. Y luego tras desto le mandaban calsar **llanquis**, esto son como gapatos. Todo esto los abían hecho para que desde entonges se llamaran y llamasen muger, como dezir **tasque guarumi**. Y tras desto los abían hecho⁷⁸ que todos los moços de treynta años se tomaran mugeres y assí los

abían dado a repartir armas, y a sus mugeres ollas y puchcas y cántaros y **raocanas**. Esto se llama **guarmi hapiy pacha, cari chasquiy pacha**.⁷⁹

f. 11

- 26 Y entonces los abían hecho elegir a los ombres de buena bida para como manera de saçerдotes para que llamaran y alcansaran y conoçieran que dónde estaba el Hacedor del cielo y tierra, porque como abía bisto y hallado la poca debución de su hijo **Sinchi Roca**. Y entonces a esos electos para a manera de sacerдotes los abía encargado <el dicho **Manco Capac**>⁸⁰ diciendo: «**cusi simirac. cusi callorac <cay punchao tuta>**⁸¹ **guacyanquirac. sa<çi>**⁸² **cuspa. suyanqui. ichatacpas. cusinchicpi. quillponchicpi. maymantapas. runa uallpac**⁸³ **apo, ticqi capac. oyarisunqui haynisunqui camtaca. mayñicmantapas hinatac uiñaypas. cay camayocllam canqui**». Y así estos deputados abían tenido siempre el cargo como de sacerdote y jamás tuvieron respuesta de Dios ni otra cosa, mientras el biejo **Manco Capac** acabose la bida etc. Muerto el dicho biejo se quedó con el señorío el dicho <**Sinchi Roca Ynca** su hijo⁸⁴, el qual, como ya dije, fue ombre más altibo. En este tiempo abían hallado a unos mocos y mocas que se amaban demaciadamente, el qual por el dicho **ynga** dizen que fue preguntado los dichos moco y moca, y los confesaron en acto público que no podía ser apartados. Entonces los preguntaron y hallaron en los dichos amancebados unas pedresuelas muy rredondas. Preguntados, dixieron se llamaba **sonco apachinacoc, <huaccachinacoc>**⁸⁵. Y después acá como estas cosas obieron tantos así gotas de agua como las pajas así de palos etc. Y entonces dizen que un probé moco **llama michi** y todo handrajo abía entrado en la casa del **ynga <Sinchi>**⁸⁶ **Roca**, y una donzella muy querida del dicho **ynga** se a ydo tras de aquel probe yndio, y como lo desaparecieron los hizo buscar hasta que las trujo al uno y al otro. Y les mandó dar tormentos,

f. 11v.

- 27 y la india les confesó disiendo que abía probado el amor el dicho **llama michi**. Al fin <después de aber>⁸⁷ hecho parecer un **guacanqui**⁸⁸ dado de un demonio, y entonces dizen quel **ynga** les preguntó que dónde abía dado, el qual dicho yndio como abía tenido pacto con el demonio en unas cuebas⁸⁹. Al fin el dicho **ynga** no entendió quera cossas del enemigo antiguo y como las obo en su mano, les abía sucedido mucho más que antes con el yndio, y los yndios sus sujetos los procuraron de aberlos en las manos los **guacanquis** etc. Y desde entonces dizen que en los serros y manantiales parecieron muchos **guacas** y ydólatras sin bergüença. Y assí los abía mandado que obiese sacreficadores en cada pueblo y parcialidades. Al fin en todos los lugares no cupieron **guacas**. En este tiempo los abía començado sacrificar con sangre humana y con corderos blancos y conejos, **cocas** y **mullos**, y con cebo y **sanco**. Este desbenturado **Sinchi Ruca** dizen que siempre entendió en regalarse, el qual dizen que lo mandó buscar **chotarpo, uanarpo**⁹⁰ para acostumar en las fornicaciones⁹¹. Y assí an abido tantos **uacanques** que los yndios los yban con aquellos presentes. Este desbenturado ynga dizen que apenas tubo a un hijo llamado **Ynga Lluqui Yupangui**. Al fin los abía fallecido siendo ya hombre hecho, y los abía dejado por su erederero al dicho **Ynga Lluque Yupangui**, el qual dizen que fue⁹² muy ayunador, que no abía querido conocer mugeres hasta que fue muy biejo. Este abía prohevido las fornicaciones y de las borracheras, y disen que fue gran trabajador de **chacaras**. No abía

hecho las conquistas como su agüelo, aunque al cabo de vejez, para dar espanto a los enemigos que tenían, los abía hecho exércitos de guerra bissitando a sus provincias. Y dizen que también los hordenó que todos los hombres de su señorío los pelasen las barbas

93

f. 12

- 28 y que fuesen como él lampiños⁹⁴. Y también los abía mandado que todas las naçiones a él sujetas los atasen las cabeças <de las criaturas>⁹⁵ para que sean largos y quebrantados de frente, para que fuesen obedientes. Y lo mismo abía mandado hazer cassas para las acllas que son quatro maneras: yurac aclla, uayrur aclla, paco aclla, yana aclla⁹⁶. A éstas dizen las señalaron a cada uno de las quatro cassas, al uno primero para el Hazedor llamado **Uiracochan Pacha Yachachi**, a los **uayrur acllas** para sus doncellas, y a los **paco aellas** para las mugeres de **apo curacas**, y a los **yana aellas** para los yndios comunes. Y lo mismo abían criado a muchos muchachos para que no las conoscan mugeres. Estos sirvieron después para los soldados de guerra. Principalmente los abían servido en tiempo de su hijo etc. Dizen que siendo ya el dicho **Ynga Lluque Yupangue** muy biejo caduco, engendró con una muger llamada **Mama Tancarayyacchi Chimpo Urma Cuca**, hija de un curaca del pueblo de **Tancar**⁹⁷. El qual <dizen que>⁹⁸ parió al **ynga Mayta Capac** al cabo de un año. Y dizen que estando en el vientre de su madre le abía llorado muchas bezes. A este dizen que dentro de pocos meces començó a hablar. Y más dizen que, siendo niño de diez años, los bencía a sus enemigos peleando valerossamente. Y siendo ansí dizen que los governó muy bien, haziendo hordenanças morales y leyes prohebiéndoles <las malas costumbres>⁹⁹ y añiéndoles [*sic*: añadiéndoles] otras cossas naturales, poniéndoles en execuçión de las casas de recogimiento de las yndias. Este **ynga Mayta Capac** dizen que pronosticó la venida del Santo Evangelio¹⁰⁰, alabándole que abían de ser generalísimo provecho y que el señorío y reino de sus desendientes que abían de ser

f. 12v.

- 29 hasta tantas edades, hasta en tiempo de 2° **Manco Ynga**¹⁰¹. Y les abía pronosticado que abían de ser gran prosperidad y al último muchas guerras entre los ermanos, y que esto abían de ser el general destruyimiento del reyno, y que abría grandes derramamientos de sangre. Este lo abía mandado çiendo mancebo traer todos los ydolos y guacas de su reyno a la ciudad del Cuzco, prometiéndoles que haría proseçión y fiesta general. Y después de aber bisto todos los **guacas** y ydolos¹⁰² los abían hecho gran burla a los **muchadores de guacas**, haziendo con todos los ydolos y guacas çimientos de una cassa que para ello estava hecho a posta¹⁰³. Y dizen que muchos ydolos y **guacas** se huyieron como fuegos y vientos, y otros en figura de páxaros, como **Ayssa Uillca** y **Chincha** y **Cocha** y **uaca** de los **Cañares** y **Uillcanota**, **Putina**, **Coropuna** y **Anta Pucu** y **Choqui Uacra**, <**Choque Pillo**,>¹⁰⁴ y desta burla <del dicho **ynga**>¹⁰⁵ dizen que toda la tierra los temblaron más que en otro tiempo de sus passados. Este **ynga** dizen que fue gran enemigo de los ydolos, y, como tal, los abían dicho a toda su gente que no hiziesen casso del sol y de la luna, diziéndoles que el sol y la luna y todos los elementos eran mandados para el servicio de los hombres. Al fin todos los rictos dizen que no acostumbraban públicamente a ydolatrar como en tiempo de su agüelo¹⁰⁶. Este abía ssido gran justiçiero a los que quebrantavan las cossas prohebidas que son encantadores, **cauchos**, **umos**, **laycas** y a los **uaca muchas**, a los que

trabajaban en el día principal de fiesta de **Capac Raymi**¹⁰⁷ dizen que aquel día suelen dar gracias al Hazedor **Ticçi Capac**, <eso se llama **capacchay**,>¹⁰⁸ y luego a los que cometían desacatos a él y a sus padres y madres y a los adúlteros y mintirosos y a los que cometían fornicación y a los que cometían con los animales, y a los sodomas, y a los ladrones y saltiadores y matadores, y a los rebeldes, y a los borrachos y haraganes

f. 13

30 y a los deslenguados, y a los **uiças**¹⁰⁹. Este lo abía mandado que no obiesen guerras injustos, y a todos los mandó que hiziesen sus poblados. Y más lo abía mandado que todos se ocupasen en ydificios de **chacar**as y **quinchas**. Y a los mojones de cada pueblo <los abía mandado mojonar y>¹¹⁰ a los que quebrantaban los mojones los mandaban dar castigos. Y assí dizen que obo gran paz. Este **ynga** dizen que en talle fue más gentil hombre que quantos **yngas**, aunque no había durado <largos años>¹¹¹ en salud como su padre. Este dizen que los hizo renobar a aquella plancha que abía puesto su bezagüelo, fixándole de nuevo en el lugar do estaba primero, ydeficándole de nuevo a la cassa de **Coricancha**, y en toda la redonda o rrededor de la plancha dizen que puso¹¹² que allá detrás los pondré para que los vea lo que <aquellos>¹¹³ gentiles. Y con ellos el dicho **Mayta Capac Ynga** los mandó que aparejaran o hezieran de nuevo, imbentándoles los mas retóricos <lenguajes>¹¹⁴, los himnos y cantares de **ccayo**, **turma**, **ayma**, **uallina**, y los mandó que hizieran tambores muy grandes para la fiesta de **Capac Raymi**. Quiere dezir conocer sólo con el entendimiento por poderosso señor y gobernador y por Hazedor menospresiendo a todas las cossas, elementos

f. 13v.

31 y criaturas más altos, como a los hombres y sol <y luna>¹¹⁵ que aquí los pintaré como estaban puesto hasta que entró a este reyno el **Santo Evangelio**. Sólo por entonçes les faltavan essa plancha y es porque el **Guascar Ynga** los abía trocado poniéndole y haziéndole de nuevo otra plancha redonda como al sol con sus rayos. Y con todo esso dizen que todavía estaba puesto en sus lados a aquella ymagen del sol que abía puesto **Mayta Capac**, que es como éste que está abaxo:¹¹⁶

f. 14

32 Aunque **Guascar Ynga** los abía puesto en medio donde estaba la ymagen del Hazedor otro como ymagen del sol, no por esso los abía quitado, porque en cada lado todavía estaban ymagen del sol y de la luna¹¹⁷. Dizen que el dicho **Mayta Capac Ynga** era gran sabio que abía conocido todas las medeçinas assí como todos los venideros y tiempos futuros. Al fin en la dicha fiesta de **Capac Raymi** de **Uiracochan Pacha Yachachi** los abía hecho fiesta solemne selebrándole un mes entero y festejándole <con gran solemnidad>¹¹⁸. Y assí dizen que los dezían muchas vezes en aquellos días de fiesta en anocheciendo: «¡o, que presto se acabava la fiesta y agora nos queda sólo la muertepues que la muerte lo a de llegar como agora los anochesse, sueño ymagen de muerte!». Y dezían muchas vezes, pues las fiestas también son ymagen del verdadero fiesta: «¡bienaventurados los criaturas racionales que en los tiempos futuros la fiesta eterna alcansaren y conoçieren y supieren el nombre del

Hazedor!». Y muchas vezes dizen que dezía que los hombres no morían como los animales. Y acordando desto dizen que se ponía al ayuno en **Ttoco Cachi** <con gran llanto,>¹¹⁹ comiendo una renglira de maçorca de maíz en un día, y assí dizen que passaba un mes entero con sus noches el ayuno de entre año¹²⁰. Y este **Mayta Capac** obo un hijo llamado **Capac Yupangui** <avido en la dicha **Mama Tancarayyacchi**, y otro hijo>¹²¹ **Apo Tarco Guarnan** y otro **Inti Conti Mayta** y a <otro>¹²² **Orco Guaranga**, cuyos nietos después de su muerte an multiplicado tanto que son **Usca Mayta Aylo** y **Hauayñin Aylo**, aunque el mayorasgo fue el dicho **Capac Yupangui** dichossísimo en las armas, a quien, después de la muerte de su padre **Mayta Capac**, los abía dado obidiença muchos **curacas** y grandes deste reyno, mayores amigos de ydolartr, otros de temor, otros para alcanssar la privança, de cuyos comunica

f. 14v.

33 çiones an torcido la intención simple de **Capac Yupangui** para ydolartr a los ydolos y **guacas**¹²³. Dizen que en tiempo deste los imbentaron el sacrefigio de **capac <hu> cha <cocuy>**¹²⁵ enterándole a los muchachos sin mancha y con oro y plata. Y lo mismo an embentado el **arpar** con sangre humana como con corderos blancos llamados **uacarpaña** por que con aquello an hecho sus arpamientos¹²⁶ y con **cuyes** o conejo o cebo. Dizen que una vez aconteció que el mismo **Ynga Capac Yupangui** los quería ver a los **uacas** cómo los hablava con sus amigos, y dizen que entró al lugar y cassa deputado que estava hecho en el pueblo de **Capacuyo**, hazia en los **Andes**, y dizen que el **ynga** mançebo, quando se vido entre aquellos ydólatras, dixo como lo serraba las puertas y las ventanas hasta que quedaron tan a oscuras y tenieblas. Y dizen que todos dixieron que estando assí los abía de hazer benir al dicho uaca enemigo del nombre de **Dios** todo poderoso¹²⁷ y que los callase y deçimulase. A esto dizen que los calló por entonces y quando los acabó de llamar al diablo dizen que el diablo entró con un rruydo de viento que todos se sudaron frío y temor, y entonces el mogo, o nuevo **ynga**, dizen que dixo: «abran esa puerta y las ventanas, yo los quiero conocer qué figura o qué talle trae éste a quien con tanta veneraçión y aparato lo abéis esperado»¹²⁸. Y como acabó de abrir la puerta dizen que se escondió el rostro quagi medio pasmado y no los supo responder, y dizen que el atrebido **ynga Capac Yupangui**¹²⁹ dixo: «dime como os llamaes». Y entonces dizen que dixo con gran vergüença que se llamaba **Cañacguay Yauirca**. A esto dizen que el **ynga** les dixo: «¿Por qué caussa tenéis tanto temor y virgüenga? Que si bos avéis dichos que dabas hijos y haciendas y vida y venturas de **coycoyollas** y **uacanques**, ¿por qué estaes como delinquentes sin alssar los ojos? Pues yo os digo que soys algún falsso engañador; que ssi bos fuérades poderosso, por lo menos no estuvieras con temor y cabizbaxo; que yo lo siento que ay otro, el poderosso Hazedor de todas las cossas, como lo abía dicho mi padre **Mayta Capac Ynga**». Y más dizen que la figura era tan feo y de mal olor, y cabello muy gruesos y crespos, y muy espantosso de talle, por esso dize que el **ynga** vençió a **Cañacguay**.

f. 15

34 Dizen que este demonio de aquella cassa salió dando gritos como truenos y rayos, y desde entonces dizen que todos los **guacas** siempre los temían a los **yngas**, y que los yngas también los acostumbra van el **yacarcay**¹³⁰ como conjurándoles en nombre del Hazedor

deziendo anssi: «**hanam pachap hurin pachap cocha mantarayacpa camaquimpa tucuy atipacocpa sinchi ñauiyocpa manchay simiyocpa cay cari cachon cay uarmi cachon, ñispa camacpa sutinuanmi camachiyque pin canque maycanmi canque ymactam ñinque rimay niy**». Y assí dizen que con estas palabras los hazían temblar a todos los **guacas** aunque no los abían dejado el hazer **capa cocha cocuy** etc. que si estos **yngas** obieran alcanssado la ley evangélica etc., cómo y con qué amor los creyera en **Dios**, por que entonces los demonios y diablos, como a gente sin letras y simples, ignorantes, ydiotas, con poca façilidad, se apoderaron haziéndose señor absoluto siendo tiranos antiguos. Este **ynca Capac Yupangui** dizen que las tubo por su hijo a **Ynga Ruca** abido en su muger **Mama Cori Illpay Ca-hua**¹³¹, de cuyo nacimiento an hecho mucha fiesta, aunque no se apartó de la conbersación de gente ydólatra, consintiendoles que adoraran a sus uacas cada pueblo. En este tiempo dizen que se acordó de yr en busca del lugar a do el barón **Ttonapa** abía llegado, llamado **Titicaca**, y de allí dizen que los truxo agua para ongir con ella al nuebo infante **Ynga Ruca** deziendo muchas alabanças de **Tonapa**¹³². Y aun dizen que en aquel manantial que está ençima de las peñas bivas, como en una taca, estava el agua llamado **capacchana**¹³³ **quispi sutoc uno**. Y después dizen que otros **yngas** suelen mandar traer en un pomo llamado **cori ccacca** y los ponía ante ssi para que estubiera en medio de la plaza del **Cuzco** llamado **Haocay Pata, Cuçi Pata**, alabádo la agua tocada de **Tonapa** etc. Y en este tiempo dizen que los **curacas** de **Asillo** y **Hururu** les contó al **ynga** que cómo antiguamente abía llegado un pobre viejo <flaco>¹³⁴ barbudo y con cabellos <como mugeres>¹³⁵ y camissa larga y gran consejador en acto púplico a toda la repúplica, y los dezía que el hombre se llamava **Ttonapa Uihinquirá**¹³⁶, el qual dizen que en la lengua de essa provincia hablava mejor y que los abían

f. 15v.

- 35 desterrado a todos los ydolos ymájines de los demonios **happiñuños** a los serros nibados donde jamás los hombres los llegavan, que son **Lloquessa Quinamaris**¹³⁷. Y tras desto dizen que todos los **curacas** y sus historiadores de los orejones los dixieron lo mismo: que abían desterrado ese mismo **Ttonapa** a todos los **guacas** y ydolos a <los serros de>¹³⁸ **Aosancata** y **Quiyancata**, **Sallcantay** y a **Pitosiray**. Y como cada provincia de los **curacas** de **Tauantinsuyo** estavan en la plaga de **Haocaypata** todos en sus lugares y asientos, dizen que los **Guancas** y **Chinchaysuyos** los dixieron que el **Ttonapa Uari Uilca** abía <también>¹³⁹estado en su tierra y que los abía hecho una casilla para su morada y que en el entretanto los abían desterrado a todos los **uacas** y ydolos <y **apiñuños**>¹⁴⁰de la provincia de **Hatun Saussa Guanca** haziendo grandísimos burlas y vituperios, de modo el dicho **Ttonapa Uari Uilca** los abían desterrado echádoles a todos los **uacas** a los serros nibados y carámbanos como en **Pariacaca** y **Uallollo**. Y dizen que antes que obieran desterrado a los dichos ydolos, los abían hecho gran daño en los naturales, llevádoles y arrebatádoles a los hombres y criaturas hasta hazellos desaparecer. Y muchas vezes los abían amenazado a los **curacas** para que los dieran sacrificios de cuerpo humano y de que los **curacas** todos dezían **haochha aucam casca uacacunaca** etc. Al fin, todas las cossas mentiras tarde que temprano suelen ser manifestados, pues los demonios son principio de las mintiras y falsos, y el verdadero negogio y palabra es **Dios**, porque sus verdades jamás faltan permaneciéndoles como verdadero **Dios** y padre de todas las cosas criadas, etc. Y desto dizen que el dicho **ynga** los mandó que a la cassa que estava hecho de **Ttonapa** obiese servicios quien cuydase del reparo <de la cassa de **Ttonapa**>¹⁴¹,

el qual cassa dizen que estaba al pie de un serro pequeñuelo y junto al río, y por más señal dizen que como entramos del **Cuzco** al valle de **Xauxa**. Y más dizen que antes de llegar a la dicha cassa abía de estar dos piedras pe-

f. 16

- 36 piedras pegados largos a quien el **Tonapa** los abía hecho conbertir en piedras de una **guaca** hembra que se abía fornicado con un yndio de **Guanca** y que se llamava **Atay Ymapuram Tapyra**, que después en tiempo de **Guayna Capac Ynga** se abía dicho a los yndios el dicho dos piedras que era **guacanque coycoylla** y lo mismo en aquel tiempo an avido **guacanes** en la puna de **Xauxa** y antes de llegar a **Pachacama**, también an avido a manera de cabellos baxo de tierra y lo mismo los an hallado en el nido de **Suyuntoy**, piedras, **mancos**, en **Chincha Yunga**. Pues conbiene que acabe de la vida del dicho **Capac Yupangui** y de los suçessos y vitorias de sus enemigos que alcansó por ser menos casso que tubo de los **uacas**, que si en aquel tiempo los predicadores <ebangélicos>¹⁴² obieran entrado a este reyno, los alcanssaran muchas almas atrayéndoles a la santa obediencia de la ley ebangélico. Mas como la vejes y muerte les asertó y les atajó, aunque éste les començó hazer la fortaleza de **Sacssaguaman** que estava ya tragado, amojonándole para su propia tierra desde **Uillcanota**, en donde halló un **uaca** llamado **Lurucachi**, y en la buelta le halló otra **uaca** de los pueblos de **Uaroc** llamado <**Uiracochampa Uaca**>¹⁴³, y más al agua **uaca** de **Yanacocha**, **Yacaochacota**, **Yayanacota** de **Lanquesupa**, y a **Chuytupiya**, y a **Tantacopa**, y **Uanin Turpo** etc. Destas dizen que **Capac Yupangui** les dixo: «¡tantos falsos ay en la tierra, desventurado de mí! Y la miseria de mis vasallos, ¿quándo, en qué tiempo será remediado <destas falçedades etc>¹⁴⁴?». Al fin buelbió <al Cuzco>¹⁴⁵ sin hazer mas daño a los **uacas** porque como en aque el tiempo abía muy pocos **apo curacas** sin **uaca** y todos en general eran engañados de los falsos dioses, no los pudo hazer daño

f. 16v.

- 37 en tantos ydolatras, estando entre tantos, porque les corrían gran peligro donde obo tantos millones de gente ydólatras. Al fin se murió y dexó a su hijo **Ynga Ruca**¹⁴⁶ en el señorío de su estado como a hijo mayor y erederero, entregándoles en su mano el **topa yauri** y **topa cussi** y a **ttopa pichuc llaotto** en señal de dejación del reyno. Este <**Ynga Ruca**>¹⁴⁷ abía sido gran descuydado, aunque abía ssido algo arrebatado, y se entendió en mandarles hazer ropas de **cumbis**, y gran amigo de baylar que en su tiempo no entendió en otra cossa más que de baylar y holgarse en comer y beber. Y mucho más, las ydolatrías y rictos <se yban en acresentamiento>¹⁴⁸ como los naturales de aquel tiempo abían sido tan aplicados a la deboción de los **uacas** y adolatorios¹⁴⁹. Y son por caussa que como sus **curacas** eran tales, todas las cossas buenas y malas siempre suelen ser <y consistir>¹⁵⁰ por caussa de su prinçipal que manda y rige a la tierra dando exemplos buenos o malos etc. Este **Ynga** <**Ruca**>¹⁵¹ dizen que obo por su hijo primogénito a **Yabar Uacac Ynga Yupangui** avido en **Mama Micay Chimp** en cuyo naçimiento an hecho gran fiesta solemne en donde toda la plaga y las calles abían estado todas llenas con arcos de plumirías, y la cassa de **Coricancha** todo cubierto de plumerías <de adentro y fuera>¹⁵², ricas, de **camanttixa**¹⁵³ y **pillco**, en donde embentaron cantar con ocho atambores y caxas temerarios los cantos llamado **ayma**, **torma**, **cayo** y **uallina**, **chamay uaricssa**, **haylliy** y **cachua**¹⁵⁴, alabando al Hazedor, dándole las gracias y alabanças etc. diziendo anssi: «

<hamoyrac>¹⁵⁵ hanan chicchha hurin chiccha apo, hinantima lluttac <ticçi>¹⁵⁶ capac. runa uallpacllay chunca muchaycusayque allca ñauiyuan chipec ñispa ullpuycusayque Ricullabay mayucuna pacchacuna<ri>¹⁵⁷, piscocuna<ri>¹⁵⁸, <llapallan>¹⁵⁹ catichiuay hananta

f. 17

- 38 rac cabariusiuay llapan concay<qui>¹⁶⁰ uanrac munayllayquiban<pas> ¹⁶¹ yuyay<cuspalla>¹⁶² <cochocollason>¹⁶³ cosicullason ancha hinallatacña nispa ñicusun ». Comienço de los cantos generales del tiempo de la gentilidad etc.. En el entretanto que estaban cantando todos en **Haocaypata** la dicha fiesta, dizen que el infante lloró sangre de lágrimas, milagro nunca oydo. Dizen que desto se espantaron todos y desde entonces se llamó **Yabar Uacac Ynga Yupanguí**, y por el dicho su padre **Ynga Ruca** los haze la diligencia de buscar quien los entrepresase aquello de su hijo. En este tiempo los abían dicho que los **ualla uiças** y **conti uiças**, <cana uiças>¹⁶⁴ eran gente adivino, y como la diligencia eran tan grandes, acudieron tantos **cauchos**, **laycas**, **humos**, **uscutas**, **uiças** que no abían cabido en el Cuzco, de que este **ynga** no les quiso confiar sus secretos y preguntas <en ellos>¹⁶⁵ para que la gente no les hubiesen en menos a su grandeza. Antes en acto público los reprehende a todos deziendo: «muchos sabios sin provecho». Al fin, con excussas los dispiden para que fuesen cada uno a sus tierras; y como se abían dejado yr libres a los incantadores y negrománticos, bruxos, hechizeros, y <ellos>¹⁶⁶ en llegando cada uno a sus pueblos y cassas hazen con más libertad que nunca en ydolatrar, exhortándoles a los pobres naturales para que heçieran otro tanto. Al fin, el dicho **Ynga Ruca** siendo ya biejo fallece y dixa <por su erederero en el señorío¹⁶⁷ a su hijo primogénito llamado **Yabar Uacac Ynga Yupanguí**, el qual abían ssido gran franco y liberal, y assí a binido a enpobreçer tanto de que se obligó de señalar tributos para que contribuyeran para el gasto de su cassa todas las naçiones y provincias¹⁶⁸. Y visto por los naturales que era negoçio grave, al fin se alsaron tomando las armas y deshaziendo los caminos. Y por el dicho **ynga** viendo assí a todos assados los deçimula por algùn tiempo, y después por los naturales viendo que el **ynga** estava tan quieto, acude a darles la obediencia <de nuevo>¹⁶⁹, trayéndoles presentes de todas maneras, acordándose la mucha franqueza del **ynga Yabar Uacac**. Porque dizen que éste fue muy noble de condi

f. 17v.

- 39 condición, y assí dizen que fue amigo de hazer bien y a los negoçios de delitos siempre los remetía a los juezes. Y assí dizen que a los <delinquentes>¹⁷⁰ que entraran al templo de **Coricancha** fuesen libres, y en el segundo a los que retrayya a su palacio lo mismo, salvo de los ladrones y adulteros no los concedió. Y assí dizen que este **ynga Yabar Uacac**, por no ber castigar a los culpados le mandó que heziesen las cárceles fuera de la ciudad, como al **Arauay**, **Uimpillay**, <Sanca>¹⁷¹ **cancha** que son cárceles penables y donde se castigavan cruelmente. Este **ynga** dizen que al cabo de vejez se aplicó a las armas para las conquistas y entonces los manda hazer bestidos de plumerías de todas maneras y muchas **pura puras** de plata y oro y cobre para los soldados, para poner en los pechos y espaldas, para que las flechas y langas no los hiziesen daño en los cuerpos, y todas estas los repartieron a los capitanes y soldados. Y estando assí ovo un hijo primogénito llamado **Uiracochâmpa Incan Yupanguí** abido en **Mama Chuqui Chicya Illpay**, natural de **Ayarmaca**,

tatarañieta de **Tocay <Capac>**¹⁷². Al fin los mandó pregonar en toda su provincia guerras, deziendo si las querían aber guerras de fuego y sangre. Y visto por las provincias inobedientes con el temor grande que daban, obedece y acude al Cuzco, trayéndoles presentes. Y entonces haze la fiesta del nacimiento de su hijo, del infante **Uiracochampa Yncan Yupangui** en donde embentaron representaciones de los farçantes llamados **añaysaoca, hayachuco, llama llama, hañamssi** etc. El qual dicho **ynga** le da una buelta alrededor del Cuzco con su gente de guerra sin dar guerra ninguno. Al fin envejece y muere y dexa por su erederero en el reyno de su señorío a **Uiracochampa Yncan Yupangui**¹⁷³, el qual se cassó con **Mama Rontocay**, natural de **Anta** en cuyo cassamiento y coronación an acudido todas las naciones.

f. 18

- 40 Y entonces **<Chhuchhi>**¹⁷⁴ **Capac** de los **Hatun Collas** acudió a la fiesta de las bodas y viene con andas y tray su grandeza y la gente de guardia **<por lacayos>**¹⁷⁵, y entonces traya su ydolo y guaca muy adornado y muchas vezes les porfiaba al **ynga** deziendo: «**cam Cuzco capaca ñuca Colla capaca hupyasu, micussu, rimassu, ama pi rima etc. ñuca collque tiya cam chuqui tiya, cam uiracocha pachayachi [sic] muchha ñuca inri muchha, etc.**». Al fin el dicho **ynga** todo los consiente como afable de condiçión. Dizen que era demassiado mango, su ocupación era edificar cassas y a la fortaleza de **Sacssaguaman** y a las **chacaras** y plantas de alissos y otras plantas de **quisguar** y **chachacomas** y **molles**, y era tan descuydado de las cossas de armas. El qual se engendró un hijo natural llamado **Ynca Orcon** a quien los renunció el reyno en vida y lo ymbía a las conquistas de los **Collasuyos** con mucho número de gente, el qual como mançebo antes de salir despacha para tributos con gran soberbia. Y todas las provincias, sin aber jurado por su señor natural, responde que no los quería. Al fin el dicho **Ynga Orcon** despacha un exército muy poderosso y muy luzido, y los comiença de nuebo la conquista, sin reparar la lealtad de los buenos. Y passa por los **Cauiñas** **<que era una provincia>**¹⁷⁶ en el entretanto que yban el dicho su hijo natural a las conquistas de los **collasuyos**, llevando la estatua de **Manco Capac**¹⁷⁷ con intençión de que la fortuna de sus antepassados abía de venir en viendo la estatua, por cuya caussa el dicho **Ynca Orcon** fue vencido y muerto en **Uanocalla** por mano de **Yamque Pachacuti, curaca** de los **Guayua Canchez**, y los soldados buelbe con gran afrenta. Y entonces los **Hancoallos** y **Chancas** viene a poner serco sobre la çjudad del **Kuzco**, o **Cuzco**. Y entonces el descuydado **Uiracochampa**

f. 18v.

- 41 **Yncan Yupangui** dispierta y no sabe qué hazerse, el qual pregunta del general de los **Hancoallos** y **Changas**. Al fin sale a asentar paz hasta el lugar de **Yuncay Pampa**¹⁷⁸. Y entonces segui su hijo ligitimo llamado **Ynca Yupangui** a quien su padre aborrece en vida de su hijo natural; el qual como yva tan aflexido, viéndose cercado de los enemigos y le dize entre ssi: «¡Ay de mí!». Y al fin los alssa los coragones en clavándole en el çielo y les trompessa y siente gran dolor y buelbe **<al Cuzco>**¹⁷⁹ desde antes de llegar a **Callachaca**. Y como yba solo hazia su cassa y les vido un mançebo muy hermoço y blanco, encima de un alto que está junto a **Lucri**¹⁸⁰ y les deze: «Hijo, yo os, prometo en el nombre del Hazedor a quien abéis llamado en vuestros tribulaciones, yo os digo que os oyó y assí será en vuestra defenssa y lo seréis vitoriosso. Pelead sin miedo». Al fin, dicho esto, se desaperesse y como

abía oydo dizen que bolvió siendo mangebillo como si fuera capitán más experementado en la melicia de las armas. Y llegado a su palagio, les da gran boz exclamándole diziendo anssí: «**Cuzco capacpac churacllay yanapauay, maypim canq'**». Al fin los enclava los ojos en el çielo y dicho esto entra a la cassa de armas y saca todas las armas ofensibas y defensibas. A esta sazón llega veynte orejones sus deudos ymbiados de su padre, al fin ármanse a todos los hombres y mugeres, tocándole la caixa y **pillullu** y **uaylla quipas** y **antaras** y entra al templo do estava el **ttopa yauri** y **capac unancha** y sácale y arbólanle sobre el alto lugar el estandarte de los **yngas** y les olvida <de llevar>¹⁸¹ al dicho **ttopa yauri**. De modo, las tubo por fortaleza a la mis-

f. 19

42 ma çiudad y plaça della y toca en diez partes la caixa con grandes alaridos y comienza los enemigos a combatir la ciudad y en el primer tiro los derriba el infante **Ynga Yupanguí** con las hondas y que abía quedado el dicho infante medio durmido. Y entonces le oye la boz del çielo en que dizen que porque no abía toma su septro de **ttopa yauri**. Y como los acabó de levantar se fue luego al templo y los saca la vara de **ttopa yauri** y buelbe al lugar donde abía gran recuento y les anima a los soldados y capitanes para que los pelearan. Y en el entretanto un viejo deudo más sercano de su padre, llamado **Ttopa Uanchire**, ministro de **Curicancha**, haze unas hileras de piedra de <purur>¹⁸² **auca** y les pone arrimándole las adargas y murriones con porras para que parecieran desde lejos como los soldados asentados en hilera. Y buelbe el infante **Ynga Yupanguí** a ber si hallava socorro de su padre **Uiracochampa Yngan Yupanguí**, y como los abía visto desde lejo y les llama: «¿Qué hazéis allí, ermanos?, ¿Cómo es posible que en esta ocagión estaes allí muy sentaditos?, ¡Levántaos!». Al fin deziendo esto buelbe al lugar do estavan la gente que caçi ya rendidos estavan, y les dize: «¡Atrás, ermanos, hazia al palacio!». Al fin los **Changas** los aprieta con la mayor furia y les sigue corriendo y entonces el dicho infante les entendió que las piedras eran gente, y ba con gran ynojo a mandarles llamándoles: «¡Eya, ya es ora que salgamos con nuestro o muramos!». Y por los **Changas** entran donde estaban las piedras de **purun auca** por sus órdenes y las piedras se levantan como personas más diestros

f. 19v.

43 y pelea con más feroçidad, asolándoles a los **Ancoallos** y **Chancas**¹⁸³. Y el dicho infante les sigue la vitoria hasta **Quiya Chille** en donde les abía cortado las cabeças de los generales de los enemigos, llamados **Tomay Guaraca**, **Asto Uaraca** y **Uasco Tomay Rima** etc. Al fin en esta batalla sale con gran vitoria y haze su triumpho. Y entonces dizen que una yndia buida llamada **Chañan Cori Coca** peleó balerossamente como muger baroñil. Y después el ynfante buelbe a su giudad y les ymbía a su padre presentes de cabeças de que los **Changas** y **Hancoallos** y **curacas** dellos se desmayan y huyen. Y el dicho **Uiracochampa Yncan Yupanguí** no buelbe al **Cuzco** de pura virgüença y les toma asiento a **Poma Marca** hasta morir. Y el mançebo y nuevo **Ynga Yupanguí** haze más gente y sigue a los **Ancoallos** y **Chancas** y en el camino de **Aporima** encuentra con los enemigos ençima del río en donde los **Changas** mata a un capitán más esforçado con galgas. Y entonges le dize el capitán **Uillca Quire**¹⁸⁴ al infante: «¿Es posible sin pelear tengo de morir, sin aber hecho ningun fruto?». Y **Uillca Quire** dizen que dixo: «Aquí queda y deja el cuerpo». Y les haze

que enterrase junto un árbol y que los cabase al tronco de la madera para meter a todo su cuerpo en ella. Y les dize que el grano que echare el árbol serían medeçina llamado **uillca** y que los echaría todos los males humures y cóleras <de las personas>¹⁸⁵ etc. Y el **ynga** <**Yupangui**>¹⁸⁶ sigue a los enemigos hasta **Andaguayllas** y buelbe al **Cuzco** y comienza a conquistar a todos los **Collasuyos** y los sujeta a otros por bien de paz, en donde halló al **curaca** llamado **Yamque Pachacuti**, capitán de gran fama a quien agradeçe por la matança de **Ynca Orcon**, su ermano,

f. 20

- 44 y asienta paz, y toma el nombre de **Pachacuti** añadiendo sobre su nombre hasta llamarse **Pachacuti Ynga Yupangui**. Y al fin gana toda la provincia de los **Collasuyos** y entra a la conquista de los **Chayas** <y **Carabayas**>¹⁸⁷, en donde halla un ydolo muy vellaco. Al fin destruye y asola a toda essa provincia de los **Chayas** y **Ollachiyas**, en donde deja preçidios en **Ayapata**. Y buelbe al **Cuzco** y sale al allanamiento de los **Ancoallos** y **Chancas**, y entonçes bençe y sujeta por do quiera que passaba. Al fin llega con çinquenta mill hombres de guerra hasta **Uillcasguaman** en donde topa con siete **guacas** <y demonios>¹⁸⁸ en figura de **curacas** muy grandes, negros y muy feos, y eran llamados **Ayssa Uillca**, **Paria Caca**, **Chincha Cocha**, **Uallallo**, **Chuqui Uacra** y otros dos de los **Cañares**¹⁸⁹. Al fin los avía visto los **uchuc ollcos** <**sacha runa**>¹⁹⁰ y **çiquis** <**huron**>¹⁹¹ y **acho callas** <perrillos hardillas>¹⁹² del **Pachacuti Ynga Yupangui**. Al fin los prende **yarcándoles** <y conjurándoles que todo es uno>¹⁹³, y en pena les mandan que fuera al **Cuzco** a travajar a **Sacssaguaman**, la fortaleza. Y más lo abía mandado que después en acabando la taria les fueran a hazer otra obra de miradores en la orilla de la mar de **Pachacama** o **Chincha** etc., levantándoles de la misma la mar, de las quales penas dizen que se aflexieron grandemente los **uacas**¹⁹⁴. Y en el entretanto el dicho **Pachacuti Ynga Yupangui** les conquista a toda la provincia de los **Angaraes** <y **Chuqui Orpos**>¹⁹⁵ y **Lucanas** y **Soras** etc., y oye la nueba que como los **Guancas** desde **Taya Cassa** esta van aperçebidos para la guerra <y defenssa>¹⁹⁶. Y assí asienta en **Paucaray** y **Rumi Uaçi** con todo su real y haze tres exérgitos para que todos con buena horden en un día señalado

f. 20v.

- 45 y entrasen de tres partes para ganar a todo el valle y provincia de **Haton Guanca Saussa**. Y por ellos hazen su consierto general y sale para **Paucaray** llevando mucha vebida y comida y presentes y donzellas, entregándole las armas que tenían de que el **ynga** se queda contento y agradeçe de la obediencia de por bien de paz, y les promete a todos los **curacas** de tres parcialidades el premio y galardón confirmándoles de su **curacazgo** natural, añadiéndoles con nombres de **apo**. Y a un **curaca** que abía ydo hasta el **Cuzco** les haze caballero y les manda calssar con ojotas de oro y les da nombre de **apo**. Al fin el dicho **ynga** entra al dicho valle de **Saussa** y sigue a su enemigo principal llamado **Hancoallo**. Al fin passa por **Tarma** y por **Colla Pampa** y **Uanoco**, y de allí por **Guamallis** y por entre **Guayllas** y **Chuqui Racbay**, y passa por çima de **Cassamarca** en donde halló una provincia que comía sus difuntos, y de allí passa todo sin entrar a los llanos y llega a la provincia de los **Cañaris** <en donde halló tantos hechizeros y **guacas**>. Y pasa largo a **Guanca Uillca** y por **Cañar Capac** les da gran abundancia de bastimientos. Al fin, los **Ancoallos** entra a las montañas adentro llevando su ydolo, y de allí buelbe el dicho

Pachacuti Ynga Yupangui con gran suma y máquina de oro y plata y **umiña** Y viniendo assí, llega a una isla de los **yungas** en donde abía madre de perlas llamado **Churoy Mamam**. Y más le halla mucha más **umiñas**; y de allí parte para el pueblo de la provincia de **Chimo** en donde ha

f. 21

- 46 halló a **Chimo Capac** y a **Quiñi Tome**, **curaca** dessa provincia <de los **Yungas** y un ydolo y **uaca**>¹⁹⁷ los quales los da todo quanto es menester ofreciéndose basallaje. Y lo mismo haze en **Cassamarca el Pizar Capac**, **curaca** de toda essa provincia, y también le halló otro uaca con su campana de piedra. Y assí parte para la provincia de **Limac Yungas** en donde halló tantos pueblesuelos, cada uno con sus **uacas**, y también le halló el **Chuspi Uaca** y **Poma Uaca** y **Ayssa Uillca**, gran diablo. Y assí llega a **Pachacama** y passa hazia **Chincha** en donde halló otra **guaca** y de allí buelbe a la misma **Pachacama** en donde se descansa algunos días. En este tiempo lluebe granisso y rayos con que dan gran espanto a los **Yungas** y de allí sale sin pedir tributos como en las demás provincias. Al fin por **Mama** y **Chaclla** sale a **Bombon** y a **Xauxa** y de allí passa largo, sin descansar, por **Guanca Uillca**, en donde halló dos manantiales naturales de chicha en una llanadilla, quando toda su gente estavan con gran sed, en donde los naturales le presenta **isma** de color, y también los **Yauyos** y **Omas** trae oro y plata en presente y los dispide. Al fin llega a **Guamañin**, más acá de **Uillcas**, en donde la primera vez lo abía bisto la mala visión de siete **guacas**, y encima de aque el osno de **Guamani**, entierra mojonos de oro y plata en memoria de lo que venció y prendió maneatándoles a los dichos ydolos y diablos que abía benido en figura de yndio muy grandes. Y en **Poma Cocha**, antes de llegar a **Uillcasguaman**, que es lugar muy caliente que mira hazia el **Cuzco**, allí nació un hijo barón ligitimo y mayor llamado **Amaro Yupangui** en donde estubo algunos días. En este tiempo dizen que llegó la nueba como en el **Cuzco**

f. 21v.

- 47 ubo un milagro que como un **yaurca** o **amaro** abía salido del serro de **Pachatusan** muy fiera bestia, media legua de largo y grueso de dos bragas y medio de ancho, y con orejas y colmillos <y barbas>¹⁹⁸¹⁹⁹. Y viene por **Yuncay Pampa** y **Sinca**, y de allí entra a la laguna de **Quibipay**, y entonges salen de **Aosancata** dos **sacacas**²⁰⁰ de fuego, y passa a **Potina** <de **Arequipa**>²⁰¹, y otro viene para más abaxo de **Guamanca**, que está y tres o quatro serros muy altos cubierto de niebes, los quales dizen que eran animales con alas y orejas y colas y quatro pies, y ençima de las espaldas muchas espinas como de pescado, y desde lejos dizen que les parecían todo fuego. Y en este tiempo el dicho **Pachacuti Ynga Yupangui** parte para su ciudad de **Kuzco** en donde halló que su padre **Uiracochampa Yncan Yupangui** que estava ya muy biejo y enfermo. Al fin, llegado haze la fiesta de su llegada y tras desto haze la fiesta solemne de **Capac Raymi** de **Pacha Yachachi**, con gran alegría, y al viejo le presenta a su hijo, su ñieto. Y despues haze la fiesta del nacimiento del infante y se llamó **Amaro Ttopa Ynga**, quiere dezir que en su nacimiento que todos los animales mas fieros ocultos fueron echados de la comarca del **Cuzco** y entonges los **curacas** y **mitmais** <de **Carabaya**>²⁰² trae a **chuqui chinchay**, animal muy pintado de todos los colores. Dizen que era **apo** de los **otorongos**, en cuya

f. 22

48 guarda da a los ermofraditas yndios de dos naturas. Y este mismo **ynga** los a mandado recoger a todos los ynanos y corcobados, y los quales dizen siempre se ocupaban para hazer bestidos etc. para el infante. Y lo mismo dizen que para este **ynga** truxo piedras que alumbravan de noche sacándole de un **oscollo** de **Aporima**. Al fin este **Pachacuti Ynga Yupangui** abía sido muy venturoso en armas y fortunas de cuyo imperio tiembla todos los naturales. Y el podrido viejo su padre fallece, y en su muerte lleva lutos de **uicuña** <y blanco>²⁰³, y entonces el dicho **Pachacuti Ynga Yupangui**, por no aber tenido conbersación con su padre les dize: «Quiero cantar, al fin viejo fallece y acaba la vida madurándole». Y assí dizen que a todos sus soldados que hizieran reseña de gente a usso de guerra, y mándale llevar al difunto su padre pasear por toda la çidad y tras dél todo su insignia y armas. Y los soldados les dizen el canto de guerra, todos armados, con sus adargas grandes, con sus lanças y porras, **llaca chuquis**, **chasca chuquis**, **suruc chuquis** y toca las caxas muy de espacio. Y entonces todos los parientes y mugeres de su padre hazen a lo contrario, deziendo que el **ynga** se holgava de la muerte de su padre, cantando alegrías. Al fin las yndias salen otra proçeçión, todos haziendo llantos y lloros, y trisquilados y con fajas negras, y el rrostro, todo hechas negras, con **uinchas** de **tunissa** o **quisua**, hechas con campanillas de la misma **quichua**, y desnudas hasta medio cuerpo, asotándose con **quichuas** y **coyos**²⁰⁴ o **siuicas**. Y otras yndias con tamborçillos pequeñuelos

f. 22v.

49 ychándose con sinezas en las cabeças. Y por el dicho **Pachacuti Ynga Yupangui**, viendo a su madrastra, madre de **Auqui Rupaca**, <su ermano, al fin abía reydo>²⁰⁵ teniendo por loca de aquella manera a todas desnudas y las tetas colgadas, y con **uinchas** y **pillos** de **quichua** y las caras todas ontadas con geniza negra y çebo, y asotarse y llorarse con tamborgillos²⁰⁶. Este llorar sin duda abía sido imbentado de los demonios. Y dizen que estas **pallacunas** y biudas y biejas, toda aquella semana andubieron <buscando>²⁰⁷ por todos lugares a do abía andado <el dicho defunto>²⁰⁸ con entengión de hallarle. Y más dizen que estas viejas lo echava seniza sernido en el rededor de su cassa para ver si topava sus pies del difunto. Y por el **Pachacuti Ynga Yupangui** házenle burlas, imbiándole a los mançebos con mantas fraylescas que andubieran por gima de las senizas. Y a la mañanita les pregunta: «¡A, bieja mi madre! ¿tanto amor tenéis de vuestro marido <mi padre>²⁰⁹? Muy bien abéis llorado, y quando muriéredes, ¿quién os llorara desta manera?» etc. Al fin, el dicho **Pachacuti Ynga Yupangui** se parte para las conquistas de los **Condesuyos**, yendo por el **Collao** en donde topa con los yndios **Ccoles** y **Camanchacas**, grandes hechizeros. Y de allí vaja por **Ariquipa** y passa **Achacha** y **Atun Conde**, y a los **Chumpi Uillcas**, y de allí a **Parinacocha**, y de allí a **Camana**, y le da buelta a su giudad por los **Aymaraes** y **Chillques** y **Papres**, y entra al **Cuzco**, y haze fiesta. Y entonges dizen que metió al **Cuzco** mucha suma de plata y oro y un **uallina**. En este tiempo los **Capacuyos** ymbía a un yndio <pobre>²¹⁰ con **hulttis**²¹¹ de guardar **lliptas**. El qual da golpe a **Pachacuti Ynga Yupangui** en la cabega, con intengión de matarles, a el qual les da tormentos, y los confiessa que era **Cauña** de los **Quiquixanas**, y que por rruego de los **Capacuyos** abía venido a matarles, por cuya caussa manda

f. 23

50 asolar a los **Cauiñas**, destruyéndoles a toda su provincia, y ellos los dan escussas. Al fin la culpa abía sido de los **Capacuyos** cuyos **curacas** eran **Apo Lalama**, **Yamque Lalama** de **Hanansayas** y **Hurinsayas**, serca de viente mili yndios trebutarios, fuera de las mugeres, y muchachos y viejos. Al fin fueron asolados de todo punto. Dizen que por consejo de su **uaca Cañacuay** etc. los querían matar al dicho **ynga**. Y entonces nació su hijo segundo, **Topa Ynga Yupangui**. Al fin, el dicho **Pachacuti Ynga Yupangui** haze la entrada y conquista de los **Andesuyos** con çien mill hombres. Y entonces la **uaca** de **Cañacuay** se arde fuego temerario y no les consiente passar la gente. Y al cabo se apareçe temerario culebra, el qual dizen que consumió mucha gente, de que él abía tenido gran pena y se aflexe y alsa los ojos al cielo, pidiendo socorro al Señor del çielo y tierra con gran aflexción y llanto. Y entonces viene del cielo una **auancana** o águila con una furia temerario, dando gran sumbidos y arrebatata a la culibra, y alssa al alto de la cabeza, y después la dexa caer al suelo. Y dizen que se rebento, y otra su compañera lo mismo abía rebentado subiendo por <un gran árbol>²¹² para coger a al capitán **Ttopa Capac**, su ermano bastardo <del **ynga**>²¹³. Y entonces dizen que los yndios salieron caci todos bibos. Al fin el dicho **ynga**, en memoria de aquel milagro, le manda poner en un andenes de essa provincia culibra labrado de piedras, el qual se llama uatipirca. Al fin el dicho **ynga** buelbe a su ciudad, y entonces ya era biejo, y llega la nueba que como un nabío abía andado en la otra mar de hazia los **Andes**, y entonces al cabo de un año llega un mancebo a la plaza

f. 23v.

51 con un libro <grande>²¹⁴ y dale al **ynga** viejo **Pachacuti**, el qual no haze casso del mançebo y al libro les da para que la tubiese el criado. Y por el mancebo pide el libro del criado y sale derecho de la plaza, y en passando la esquina desapareçe, aunque después el **Pachacuti Ynga Yupangui** le manda buscar quién era y no se sabe quién fue, de que el **ynga** haze ayuno de seis meçes en **Ttococachi**, sin saber. Y assí el dicho **Pachacuti Ynga Yupangui** le haze la renunçación del reyno en su hijo **Amaro Ttopa Ynga**, el qual jamás lo asepta, antes se aplica a las chácaras y a sus edefiçios. Y visto assí el dicho **Pachacuti Ynga Yupangui** les dize al mayorazgo que si la quería que los de el reyno a su ermano segundo **Ttopa Ynga Yupangui**, el qual lo aseptó con gran amor. Y assí manda que todas las naçiones acudiesen a jurar por su señor a **Ttopa Ynga Yupangui**, y assí lo hizo. Y al fin les corona y los entrega al septro llamado **ttopa yauri**. Y después manda que de todas las naçiones entrassen al **Cuzco** gente de guerra, porque entonces oyó la nueba que cómo en **Quito** la mayor parte dellos estavan rebelados y allssados. Al fin despacha a su hijo a la conquista y allanamiento, porque como después de aber llegado el buen biejo, los abían mandado que contribuyieran para el gasto de su cassa y gente de preçedios. Los quales se rehussan y aderezan las armas para defenderse negando la obediencia de todo punto. Al fin, al **ynga** obliga tan de beras de conquistarles, dando primeros el pregón de armas concediéndoles que todos se defendiesen <con armas, y esto an hecho>²¹⁵ para ganar después de justa guerra. Al fin despacha el dicho viejo **Pachacuti** con ciento y veynte mill hombres de guerra

f. 24

52 y otros doze mill hombres <con sus mugeres>²¹⁶ para dejar por precidios y **mitmaes**. El qual dicho **Topa Ynga Yupangui** después que salió del **Cuzco** con el aparato de guerra, siempre recoge la gente de guerra que pudo aber, ymbiéndoles a todo su reyno por más gente de guerra. Y como yban ganando a los enemigos con gran prosperidad, castigándoles a los rebeldes, trocándoles de su natural para otras tierras, y a los soldados los reparten siempre en cada **guamani** armas, besados ricos de **cumbis** y **poraca-huas**²¹⁷ de plumerías, a manera de capotes, adargas, morreones y **pura puras** de oro y plata. Y a los capitanes y a los demás ofiçiales de guerra los dan camissitas de oro y plata con sus diademas llamado **uacra cacro**. El qual dizen que doquiera que passaban los dejaban plateros y todos los ofiçiales de armas y bestidos. Y assí siempre no les faltavan nada, siempre los tenían abastadamente todo quanto es menester para premiar y galardonar a los soldados. Y assí abía sido muy franco y amado de todos, prinçipalmente a sus capitanes los regalaba y a los pobres siempre los hazía merced. Y assí llega a **Quito** y los conquista y vence, alcansando siempre las vitorias. Y después buelbe a **Tomebamba** después de aber dejado en los **Cayambis** <**mitmaes**>²¹⁸, aunque no los castigó como lo debían, porque toda aquella provincia de **Quito** y **Cayambi** les dezía en la lengua sus escussas, con gran humildad. Al fin los perdona.

f. 24v.

53 Y en este tiempo començó aber gran hambre hasta siete años, sin que en esos siete años obiessen frutos de lo que sembravan. Dizen que en este tiempo con hambre murieron mucha gente, y aun dizen que entonces se comían a sus hijos el que tenían. Y assí el dicho **Ttopa Ynga** asiste por entonçes en **Tomebamba**. En este tiempo dizen que el dicho **Amaro Ttopa Ynga**, siempre en esos siete años de hambre los sacaban mucha comida de sus **chacaras** de **Callachaca** y **Lucri** <**Occhullo**>²¹⁹. Y más dizen que de su **chacara** jamás se apartaban nubes, llubiéndoles siempre en anochesiendo. Y assí dizen que no cayeyan yielos, milagro de nunca creer. Y desto dizen que la gente los querían adorar, y el dicho **Amaro Ttopa Ynga** no los consiente a que heziesen el tal negoçio <contra el Hazedor>²²⁰, que antes los humillaba a los pobres, dándoles de comer en los dichos çiete años de hambre. El qual **Amaro Ttopa** <**Ynga**>²²¹ dizen que siempre su inclinación era massiado humilde con todos, y bien hablado. Este an hecho los colicas y troxes de las comidas de mucho tiempo atrás cuyos desendientes fueron los **Capac Ayillos**. Y en este tiempo naçió **Guayna Capac Ynga** en **Tomebamba**, pueblo de los **Cañares**, y su padre **Ttopa Ynga Yupangui** y su madre **Coya Mama Anaguarque** y edifica la cassa y bohiyo muy grande llamado **Tomebamba Pachamama**, quiere dezir lugar naçido del benturoosso infante. Y en ello les perdona a todos los hechizeros por caussa del nacimiento del infante, por ruegos de su madre, porque ya estavan sentençiados en secretos para empalarlos con **canganas** de **chunta** de abajo, como a un conejo. Y para el dicho efecto estavan hechos dos manantiales parejos, llamados **escay pucyo**. Essos dos **pocyos** los significavan que

f. 25

54 que los hombres y mugeres que adoran a dos dioses abían de ser castigados en dos **paya pucyos** con gran crueldad. Aunque el dicho **Ttopa Ynga Yupangui** siempre abía sido gran justiciero de los **laycas** y **umos**, quemándoles a muchos guacas y echándoles sal en el lugar <do estaban>²²², no por eso dejaron de aber y multiplicarles mucho más en número. Al fin viene al **Cuzco** y los ymbía <adelante>²²³ a un capitán suyo <llamado **Auqui Ruca**>²²⁴ con doze mil hombres para las provincias de todos los llanos para que en su nombre los visitasse y los allanase a los rebeldes inobedientes. Al fin lo haze muy bien y el dicho **Topa Ynga Yupangui** viene derecho al **Cuzco**, trayéndoles a los **Cayambis** y **Cañares** y **Chachapoyas** para sus alabarderos. Y entonces viene muchas mogas de los Quitos, **Quilacos**, **Quillay Sincas**, **Chachapoyas** y **Yungas**, **Guayllas**, **Guancas** para las donzellas de su **Coya**, y principalmente las **acllas** de **Ticçi Capac Uiracochan Pacha Yachachi**, llamado **yurac acla**, **uayrur acla**, **paco acla**, **yana acla**, y mucha riqueza de piedras y oro y plata y plumirías. Y assí en la buelta manda a todas las provincias desde **Quito** hasta el **Cuzco** que todos heziesen **chacaras** y truxes, **collicas**, caminos y puentes, **tambos**, y que las **acllas** lo mismo obiesen en todos, y a los oficiales de **cumbis** y plateros, y **paucar camayos**, **pillco camayos**, canteros. Y haze armas, dejando en todas partes soldados de peçidio para la seguridad de la tierra, y a los **hambi camayos**, y más lo manda que cada parcialidad obiesen comunidades

f. 25v.

55 y **sapssis**, para el provecho y sustento de los pobres, que son **llamas** y comida. El qual llega al **Cuzco** en donde el buen viejo **Pachacuti Ynga Yupangui** aguarda con treynta mill hombres de guerra, a usso de guerra, viniendo el mismo en persona hasta **Uillcaconga** y les representa a manera de guerra, trayendo su gente en horden de guerra, y los **apos curacas** en sus andas y quitasol, en donde los dos exérgitos luzidísimos de oro y plata y rica plumerías, haze sus escaramajos, caracoleando. Y el buen biejo, de puro contento de ver a su hijo y nieto, se haze general y su hijo <se haze>²²⁵ maestre de campo y los despacha la mitad del exérgito con el **Otorongo Achachi** y **Caçir Capac**²²⁶ con todos los **apos curacas** para que en la fortaleza de **Sacssaguaman** todos estubiesen a puntos <de guerra>²²⁷ para la defenssa de la çiudad del **Cuzco** y que el nuebo infante **Guayna Capac**, su ñieto, les abía de combatir con sus ginquenta mil hombres todos armados de oro y plata. Al fin representa a manera de comedias y entra por gima de **Çinca**, y haze sus **uaraca uacos** con **llucos** y los uenge a los que estavan fortalecidos en **Sacssaguaman**. Y entrando a la fortaleza, saca a todos los **Cayambis** <y **Pastos**>²²⁸ y gente abido en guerras, y las cabegas cortadas, que estavan para esse efecto <hechas> les unta con sangre de **llamas** y pone en las langas. Al fin a los bengidos hazen **haylli** dellos, triumphándoles hasta **Coricancha**, <por aquella pringipal callo>²²⁹, en donde haze sus acatamientos <al simple ymajen del Hazedor>²³⁰. Los capitanes por sus órdenes saliendo por la otra puerta a la plaza de **Haocaypata** y **Cugipata** con el canto de quichu, y asienta por sus órdenes los **curacas** en sus tyanas y quitasol etc., en donde el dicho **Pachacuti Ynga Yupangui** sienta con su hijo **Topa Ynga Yupangui** y **Amaro Ttopa Yupangui**, todos

f. 26

56 todos tres con yguales **tiyanas** de **ruua** hechas de oro. Todos tres bien bestidos, con sus **capac llaottos** y **mascapacha**, y el viejo con su septro de **suntor paucar** <hecha de oro >²³¹ y el **Topa Ynga Yupangui** con su septro de **ttopa yauri**, y el otro sin septro, sólo con chambis pequeños de oro. Al fin el mando del señorío cupo a **Ttopa Ynga Yupangui** y el infante **Guayna Capac Ynga** estaba en **Curicancha** sin ser sacado a parte ninguna por todo aquel año. Al fin celebra la fiesta de **Capac Raymi** con gran solemnidad, y los tres menistros <del templo de **Coricancha**>²³², llamados **Apo Rupaca** y **Auqui Chalco Yupangui** y **Apo Cama**, se hazen muy graves, y al **ynga** los llamava hijo, cuya cassa al presente es del combento de **San Agustín**. Y los dos jamás salen de **Coricâcha**. En este tiempo el viejo **Pachacuti Ynga Yupangui** fallece durmiendo nomás, sin sentir dolor ninguno, de cuya muerte haze gran llanto y los reparte a los pobres, en todo el reyno, de comer y bebida y lana y bestidos. Y quando el **ynga** su hijo no lo sintieran, los capitanes ançianos y caducos entierra a todos los pajes y servidores del **ynga** defunto, deziendo que en la otra vida le abían de servir, y con ella mucha suma de chucherías. Al fin a esos que abían de morir, primero los emborracha van²³³. Dizen que este **Pachacuti Ynga Yupangui** tubo gran cantidad de oro y plata, el qual tessoro estará en una bóveda de tres salas en el valle de **Pissac**. Al fin, al cuerpo del dicho difunto, les pone en la cassa de los cuerpos muertos de los **yngas**, cada uno con sus mugeres. Conforme de la desendencia esta

f. 26v.

57 van embalsamados todos puestos en sus ventanas etc²³⁴. De cuya muerte se alsaron las provincias de los **Puquinas** y **Collas**, desde **Uillcanota** y **Chacamarca**, con todos los **Umasuyos** de **Hancolaime**, **Hachacachi**, **Uancani**, **Asillo**, **Asangaro**, con todos los **Taracos** y se hazen su fortaleza en **Llallaua Pucara**, con dozientos mili hombres. Y como no cupieron en la dicha fortaleza, los echa a los soldados de poco ánimo para que se fueran a fortalecer en dos fortalezas <de esta comarca>²³⁵. Al fin el dicho **Topa Ynga Yupangui** haze gente de guerra contra ellos. Y entonces se ofrecen los **Hanan Quichuas** y **Hurin Quichuas** de yr solos, <confiando en sus fuerças>²³⁶. Y al fin, por los muchos rruegos dellos, el dicho Topa Ynga Yupangui concede y acepta la conquista de las quatro provincias. Y <assí>²³⁷ sale del **Cuzco** un exército muy poderoso de doze mill ombres <**quechuas**>²³⁸, los quales llevando tan luzidos armas y gente, y con mucha soberbia, y en su compañía lleba una **guaca** y ydolo, los quales comiença pelear en **Guarmi Pucara** con las mugeres **Cullacas**, en donde aynas fueron vencidos los **Quichuas** del **ynga**. Al fin se rretira a la fortaleza prinçipal de **Llallaua Pucara**, en donde hazen serco los **Quichuas** a los **Collas**, combatiéndoles con gran confiança de vencer, arrimándose en la ayuda de su **uaca** <ydolo>²³⁹, en donde los probes **Quichuas** fueron asolados de todo punto. Uno solo se escapó, el qual trae la nueba a **Topa Ynga Yupangui**, de cuya luzida soldadesca y de sus muertes y desgraçias llora el **ynga**. Al fin el **ynga** sale del **Cuzco** con sus ciento y beinte mili ombres contra los **Collas**²⁴⁰. Y en llegando el dicho **ynga** con su campo, asienta su rreal, haziendo serco a la dicha fortaleza de **Llallaua Pucara**, y así el dicho serco y combate le duró tres años. Y entonces los **Collas**, viéndose sercado, adora al sol, dando sacrificios con **uacarpañas** y criatura y conejos²⁴¹, y del ayre les responde: «buena

esperanca» a su **tata**²⁴² etc. Y assí ellos dan guerra al **ynga** sin timor ninguno, como si la guerra estuviera en su mano. Y sucédele muy a lo contrario de lo que pensa

f. 27

58 va porque el dicho **ynga**, por aber estado tres años en el dicho cerco, entendiendo en cantar todos al derrededor, sin apartarse, estaban ya con sus capitanes cansados, les da el combate con la mayor furia a los **Collas**, en donde ovo gran derramamiento de sangre por ambas partes, porque las caigas de cobre y estaño que echa van <a rodar>²⁴³ hazían gran daño a los del **ynga**. Con todo esso, aquel día llevó los del **ynga** la loa de la batalla. Y al día siguiente, los **Collas**, para dar espanto a la gente del **ynga**, comienza a cantar, colgando ocho tambores en quatro maderas, todos bestidos de oro y plumerías y plata, y los del **ynga** mucho más. Y comienza a cantar, y otra mitad los combate otra vez, y por aquel día queda lo mismo, <sin que obiesse ventaja>²⁴⁴. Y al tercer día, el dicho **ynga**, con los demás capitanes y **curacas**, en personas les da combate desde que sale el sol, en donde <hizo>²⁴⁵ gran matança los de **Ttopa Ynga Yupangui**, desbaratándole a todos los que estaban en la fortaleza, porque los **Collas**, estando ya ganados y viéndose ya en manos de la gente del **ynga**, no estaban seguros. Y assí, el **Chuchi Capac** se biste con bestidos de mugeres, y sus capitanes salen rrompiendo a un lugar del çercado, y se va a la provincia de los **Lupacas**, de donde prende a los **Parisacares**, general de los **Collas**, el qual abían llevado a la **uaca** de **Inti**, y con ella otros **guacas**, a los quales trae ante el **ynga** al pueblo de **Ayauire**, en donde el dicho **Ttopa Ynga Yupangui** manda poner en medio de todo el

f. 27v.

59 exército de cien mill hombres a los **uacas** y a los vençidos abidos de buena guerra, a todos por sus hordenes. Y después, para mayor afrenta, manda llamar a los **haya chucos** y **saynatas** y **llama llamas** y **chuñires** para que encima de las **uacas** de los **Collas** cabalgaran a las **choñas**²⁴⁶, menospresiéndoles hasta mandallos arronjar a la laguna de **Orcos** y a los **Collas** trae para el triumpho al **Cuzco**. Y en este tiempo vino la nueba que como los **Andes** estaban para salir al **Cuzco** contra el **ynga**. Y assí, en memoria de aquellas guerras crueles de los **Collas**, manda poner dos porras de oro y plata en **Uillcanota**, con rayas y mojones, dejando en aquella parte los **mitmaes** y preçidios de los caballeros leales etc para la seguridad de aquella provincia. Al fin el dicho **ynga** manda a pregonar nueba conquista y entrada a los **Andes**. Y assí lleva treçientos mill hombres, y para ello les nombra por general del exército a **Otorongo Achachi** y luego a **Kapac Uari** y **Apo Quibacta** y a otro de los **Chillqui** y a **Papres**, y otro de **Cana** etc. Y estos hazen muy bien su conquista a las provincias de **Manare**<su>²⁴⁷ y **Opatari**, hasta los confines de **Guanca Uillca**, y hazia arriba llega hasta en derecho de **Carabaya**, en donde los vido una provincia, todos mugeres, llamado **Guarmi Auca**. Al fin passa a la otra

f. 28

60 banda <passando por un río muy caudalossíssimo, y como no abía quien passase, halla unos monagos temerarios que abía sido de un **curaca** de essa provincia de los **Manares**, el qual passa a la otra banda, y con el yndio que sambollin para tirar maromas o **simpas**

después. Ardid jamás oyda de que si espantan los **Iscay Oyas**, assí llamado. A esta²⁴⁸ provincia se llama **Dorado** etc.>²⁴⁹, en donde halló un reyno grande, llamado **Escay Oya**, rica tierra, y la gente della mucha más belicossa que quantos naçiones de por acá, los quales dizen que se sustenta con carne humana. Y lo que es de echar ponssoñas y venenossas, saben como gente que tienen pactos con los demonios y son grandes flecheros, con quien an abidos dos batallas muy reñidíssimas. Y en la terçera vez, los del **ynga** a los contrarios le hazen rendir, porque aunque los de por acá no eran tanto como ellos en ánimo y fuerça, sólo an llevado ventaja de armas y la gente con buena horden y conçierto, y todos bestidos de oro y plata y plumerías. Al fin con esto les da espanto muy grande. Dizen que en este tiempo, quando estava ya para numerar a todas las provincias y gente della, para dejar hordenanças, le llegó la nueba que como el **Topa Ynga Yupangui** abía desterrado a una provincia sujeto de un capitán para los **Chiriguanaes**, de cuya nueba el capitán **Apo Quibacta** manda pregonar a sus súbditos, estando en los **Andes**. Al fin viene con su gente, bolviendo a su tierra, dejando a el exérçito del **ynga** con su general **Otorongo Achachi**, de que fueron la caussa que los **Escay Oyas** y **Opataris** y **Manares** se toma

f. 28v.

- ⁶¹ sus armas, porque el dicho **Otorongo Achachi**, en faltando otro miembro, estaba medio manco. En semejantes ocaçiones, los gobernadores no abían de hazer tales agrabios a los vasallos etc., porque, por falta de aquel capitán, se venieron el real del **ynga** <al **Cuzco**>²⁵⁰, dejando la conquista hecha, que por lo menos los trabajos de tres exérçitos no fueron de poco valor, y tantas muertes, que si en aquel tiempo obieran dejado la hordenança, el día de oy, estubiera sujeto a la corona de **Castilla**, prinçipalmente obieran ssido cristianos. Mas Nuestro Señor lo sabe y reserba para algún tiempo. <Y en este tiempo el dicho **ynga** despacha a **Caçir Capac** por vessitador general de las tierras y pastos, dándole su comisión en rayas de palo pintado. Y antes que despacharan esto, ymbía por todo el reyno a **Collac Chaguay**, curaca de **Tarama** de los **Chinchaysuyos**, para que provasen de comer y beber con todos los **curacas**, porque este **Collac Chauay** como era gran comedor y bevedor que **Dios** abía criado en estas partes. Assí el **ynga** despacha para dar más **chacarar** a etc.>²⁵¹. En conclusión de todo aquel sussesso, digo que el **ynga** estava en la obra de **Saquisaguana** y en la fortaleza del **Cuzco**, con todos los ofiçiales, canteros, y llega el **Apo Quibacta** al **ynga**, con sus doze mili hombres **Collasuyos**, los quales les haze aclamaçión al **ynga** por el agrabio de los destierros, el qual escussa y dize que no sabía nada de essas cossas. Pues los gobernadores abían de ser expertos para dar sentençia a los culpados, dándole las penas porque. Y muchas vezes, con media palabra que manda el gobernador, los menistros los executa sin mirar etc., de que muchas vezes suelen resultar negoçios peligros etc. Y entonces oye el dicho **ynga** el negoçio de sus basallos y reboca. A esta sazón viene la nueba que como los **Chilles** hazía gente de guerra para contra el **ynga**. Y entonces despacha a un capitán con veynte mill hombres y otros veynte

f. 29

- ⁶² veynte a los **Guarmes Aucas**, los quales dos capitanes llegan hasta los **Coquimbos** y **Chilles** y **Tucman**, muy bien, trayéndoles mucho oro. Y los enemigos no hazen tanto daño en los de acá, antes con poca façelidad fueron sujetados, y los **Guarme Aucas** lo mismo, y

en donde los deja una compañía de gente para que servieran de garañones, y de allí trae gran cantidad de oro fenísimo para el **Cuzco**. Y así, el **ynga**, después que vido traer tanta cantidad de buenos oros, manda hazer planchas de oro para que servieran de tapecerías en **Coricancha**. <Y en la fiesta de **Capac Rayme**, como eran costumbre general de combidar de las trojes del **ynga** a todos los **Tabantinsuyos**, con mucha orden, y por los **curacas** y gente común ya dichos murmura al **ynga** que era escasso. Y así llega al oído del **ynga**, el qual, oyendo aquello, manda hazer para el año venidero **queros** grandísimos y **orpus** y carassos y **uamporos**, que son platos y medianos escudillas. Y así, de aquello al año siguiente, da beber tres vezes al día, con queros temerarios y sin hazellos levantar a orinar etc²⁵². Y en esta sazón sale de los **Andes** de **Opatari** trezientos yndios **Andes**, todos cargados de oro en polbos y pipitas, que entonces era como en año nuevo. Y así como llegó, aquella nocha comenzó a elar terriblemente a todas las comidas, hasta el raíz, de que el **ynga**, por consejo de los viejos manda que todos trezientos yndios los llevaran sus cargas de oro a **Pachatusan**, sierro muy alto. Y allí entierran a todos con sus oros cargados, matándoles. Y así queda por enterrados los desventurados, en lugar de agradecer lo haze a lo contrario. Y así nunca fue sacado hasta el día de oy el dicho máquina de oro. Dizen que para esse efecto abía cabado muy hondo a la otra parte que como mira hazia el sol. Al fin el dicho **ynga** fallece siendo ya muy biejo, y su ermano **Amaro Topa Ynga** muy biejíssimo. Al fin el uno y el otro en aquel año se acaba, dejando por su unibersal erederero en el reyno a **Guayna Capac Ynga** y que

f. 29v.

- 63 y que los dexa por gobernador a <Apu>²⁵³ **Guallpaya**, porque el dicho **Guayna Capac** estaba de poca edad. El qual dicho gobernador los manda llorar por el dicho **Topa Ynga Yupangui** en todo el reyno, como abía llorado por **Pachacuti Ynga Yupangui**, hechos dos exércitos, el uno todos barones, y la otra todas mugeres, mucho más que la primera vez²⁵⁴. Y entonces entierra a muchos **yanas**, **pachacas**, mugeres y criados amados del dicho **ynga**. Todos estos eran escogidos. A esto dizen que aquellos capitanes bárbaros entendieron que el **ynga** abían de ser servidos en la otra vida de tantos servicios de gente hechos de ynfieles y bárbaros sin ffee etc. Y dizen que este gobernador y cuatjutor se quixo alsarse con el reyno de **Tauantinsuyo** y que estava ya mandado, y así de todas partes yban acudiendo gente con armas, secretamente, para un día señalado. Este gobernador dizen que comenzó a adorar al sol y luna y a rayos, mandándoles generalmente a todo el reyno, y por ellos con poca façelidad comienza a adorar, yendo a los serros. Y **Guayna Capac**, como muchacho de poca edad, también los adora a todos, que estavan puestos en el **Coricancha** por otros **yngas** sus passados, entendiendo que abían puesto para adorar. Y por el gobernador dizen que los señaló **chacararas** para estos falssos dioses, y por algunos **curacas** de la mala inclinación oyendo, los executa con amor. Y así los reyes de la tierra son obligados de dejar o nombrar gobernadores rectos <en la ffee>²⁵⁵, y no a codiçiosos ni descuydados porque todas las cossas así espe

f. 30

- 64 rituales y temporales consiste en un gobernador, porque entre los xpianos y bárbaros siempre ay condiciones diferentes, ¡ojalá que todos tubiéramos pecho justo etc! Al fin el dicho **Guallpaya**, como ya dixere, estava ya con cuydado de alsarse sin que la tierra

supiese. Y entonces dizen que un tío bastardo de **Guayna Capac**, muy al amanecer, adormeci6 tanto quanto nomás, y los vido, entre medio despierto y sueño, a la ciudad cercado de gente, con mucha horden, y a **Gualpaya** con las flechas apuntando al infante **Guayna Capac**. Y viendo assí, se levanta el dicho tío, como si fuera verdad, y no aviendo nada de essas cossas, buelbe a su cassa con ymajinaciones. Y al fin va a la cassa de **Cuyos Manco** y manda que todos los consejeros de justicia y de guerra y de hazienda acudiesen a la cassa de audiencia y cabildo, y en esto ynbía el governador a deshazer el cabildo deziendo que nobedad <quería hazer>²⁵⁶ o cossa nueva era los declarassen, so pena de la vida. Al fin los consejos que eran doze grandes, personas grabes, <los quales>²⁵⁷ no hazen casso del governador. Al fin entra en su cabildo y acuerdo, a ber qué cossa era, y estando assí les llama al tío bastardo para qué dixiese la nueva etc. El qual dize lo que passaba, contándole todo, y los haze repetir tres vezes, y después por los consejeros manda que a los pribados de **Gualpaya** los prendiese

f. 30v.

- 65 secretamente, y otro le manda que los capitanes estén aperçibidos, y a lo tercero manda que fuesen cinquenta hombres a cada camino a correr y a vissitar si abía alguna cossa. Al fin, el más privado de <Apo>²⁵⁸ **Gualpaya** los declara que como **Gualpaya** se quería alsarse con la tierra, y de los caminos tray a muchos yndios cargados de sestos de coca, y en ella las armas metidos, y preguntados, los confiessan que por horden de **ynga ranti Apo Gualpaya** beniya a hazer lo que le mandaba. Y entonces, **Gualpaya**, como tenían tantos lacayos y alabarderos, no pudo ser pressos por los consejos y audiencias, porque los porteros no los daban lugar a persona beviente a que entre adentro. Y entonces, por los capitanes de **Tabantin<suyo>**²⁵⁹ que estaban allí jurados para ser fedelísimos y leales a la defenssa de la cassa real del **Cuzco**, se junta hasta queñientos y saca del templo la **capac unancha**, que es el estandarte de los **yngas**, y comienza tocar la caja y viene al governador, trayéndole al infante **Guayna Capac**. Y por los alabarderos, viendo de essa manera, consienten entrar donde estava **Gualpaya**, el qual dizen que ya estava a punto de salir, y bien armados, y con el muchos capitanes de grandes fuerças y muchas armas. Al fin los prende el cuerpo sin dar

f. 31

- 66 lugar y les corta la cabeça, y a los conjurados los prenden a todos y los hazen justicia. Y a los que venían de las provincias los castigan con **subayas** en las espaldas, a cada uno tres golpes. Al fin se sseso, y assí, desde entonces, la audiencia, con todos los consejos de guerra y hazienda y justicia, manda y despacha a todo el reyno de **Tabantinsuyo** que todos acudiesen a la coronación de **Guayna Capac**, sin dar govemador. Al fin tres años le duró el aderezar las cossas nesarias para la fiesta de la coronación. Y assí dizen que los aparejó la muger para el **Guayna Capac** a su misma era carnal <de padre y madre>²⁶⁰ llamada **Coya Mama Cuçi Rimay**, porque como era costumbre de sus passados. Al fin, en el mismo día de la coronación se cassó. Dizen que fue cossa de grande admiración la fiesta, porque dizen que todos los techos y paredes de las calles estavan todos cubiertos de ricas plumerías, y las calles principales por donde abían de passar todo de oro, y el suelo con pipitas de oro, y todas las calles con escamas de plata sobre los reposteros de plumerías, y toda la gente de **Tauantinsuyo** muy galanísimos, de **cumbis** ricos y

plumerías y de oro y plata. Dizen que el **Guayna Capac** sale de la cassa de **Pachacuti Ynga Yupangui** <su agüelo>²⁶¹, acompañado de los grandes <y **apo cuxacas**>²⁶² de **Collasuyo**, y de sus consejos. Y la infanta **Mama Cussi Rimay** sale de la cassa y palacio de **Topa Ynga Yupangui** acompañado de los grandes **apocunas** de **Chinchay**

f. 31v.

67 **chaysuyos**, **Condesuyos** y **Antesuyos**, con todos los **auquiconas** orejones por su orden, paseándoles por la çiudad en andas de su padre, y **Guayna Capac** lo mismo con las andas de su agüelo, sin septro de **topa yaori**, solamente con su **champi**, y muchos lacayos, todos **curacas** de menos nombres, bestidos de **churo**, reluçientes madres de perlas, y bien armados con sus **pura puras** de plata y chipanas de plata. Dizen que vencían la vista todas estas cossas. Y la gente de guerra hasta çinquenta mili hombres²⁶³ los guardaba la çiudad por de fuera y a la fortaleza de **Sacssaguaman**. Dizen que era cossa de gran admiración la fiesta. Al fin el dicho despossado, a usso de la gentelidad, entra cada uno por su puerta al templo del Hazedor **Pacha Yachachi**, assí llamado por los gentiles de aquel tiempo, y por <el sumo saçerdote>²⁶⁴ **Apo Challco Yupangui**. <Fue calcado>²⁶⁵ el rey y la infanta con **llanques** de oro, y después les da la **chipana** de oro a **Guayna Capac**, y a la infanta los **topos** de oro, y los haze tomar las manos, y los lleva a la **pata** y lugar de donde acostumbraba hazer sus serimonias, y les dize su oración en alta boz. Al fin se acaba por aquel día assí nomás, y ellos se quedaron por cassados. Y después los entrega el **topa yaori**, <el **suntur paucar**>²⁶⁶²⁶⁷ y **capac** llaoto y uincha, después de tres días con la misma fiesta y solemnidad, en el mismo lugar donde los cassó, y los entrega el **capac unancha**²⁶⁸ para que los lleva-

f. 32

68 se adelante al **usno**, y entrega lo mismo a **guaman champi** de dos bocas o filos, con sus adargas o **uallcancas**²⁶⁹ y **oracabas** y **uma chucos**, el qual **ynga** los haze juramento, besando la tierra y los sacude la manta, prometiéndoles hazer a los que sus passados hizo de las cossas de **Pacha Yachachi** y de su **Coricancha**, y de no hazer mal al reyno de **Tabantinsuyo**, y les promete amparo y defenssa, guardándole las mercedes hechas de sus passados y las leyes consintidas de los **yngas** passados. Y lo mismo les promete mercedes a los leales servidores. Y entonçes dize el **Apo Challco Yupangui** la oración al Hazedor para que conservase y les ayudase con su poderossa mano derecha, defendiéndoles de sus enemigos. Y entonçes el otro compañero les da con grande boz «¡biba», biva!». Y tras desto, todos en general los alaba al Hazedor **Pacha Yachic** [*sic*: Yachachic] **Uiracochan**, assí llamado, y les ruega por su salud etc. Y después de aber acabado trae a la plaza de **Haocaypata**, y en donde tenía su **capac usno**, como en Uillcas, y se asienta allí. Y assí dizen que todos los grandes y capitanes dan obediencia cada uno con su gente, hechas de los infieles. Al fin se acaba la fiesta de mucho tiempo. El qual **Guayna Capac Ynga** y su muger **Coya Mama Cusí Rimay** dizen que era condiçión muy afable

f. 32v.

69 y muy gentilhomme y hermoça. Y assí, dizen que **Guayna Capac**, antes que se casara, tubo un hijo llamado **Inti Topa Cusi Gualpa**, su madre fue **Raua Ocllo**. Y lo mismo parió otra ñustta llamada <**Tocto Ocllo Coca**>²⁷⁰ a **Ttopa Ataguallpa**. Al fin este **ynga** obo en su muger a un hijo barón llamado **Ninan Cuyochi**, el qual **coyya** su madre dizen que murió muy presto²⁷¹. Y por el **Guayna Capac Ynga** pretende a casarse con su segunda ermana carnal llamada **Mama Coca**, el qual su ermana no consiente el cassamiento, y por su ermano visto aquello, les maltrata y pretende hazer fuerça, y no los puede assí por ruegos y amenazas. Y no hallando remedios, acude con sus ofrendas y presentes al cuerpo de su padre a pedir que las diesen por muger, y el cuerpo muerto jamás responde. Y por sobre tarde parece señales temerarios en el çielo que significavan sangre. Eso se llama **Ccallasana**. Y tras desto rayos caye sobre la fortaleza, y por el **Guayna Capac Ynga** se dexa a la ermana, y los da a un curaca muy biejo, gran comedor de cocas <y muy feo²⁷², el qual no les da por grandeza sino por vituperio, la qual llora. Al fin lleva el viejo, llamado **Haca Roca**²⁷³, y por infanta entra a la cassa de los **acllas** por abadeza y ja-

f. 33

70 más consiente al viejo. Y el **ynga Guayna Capac** se cassa segunda vez, no con tanto aparato, con la **coya Cibi Chimpo Rontocay**. Y assí parte a las provincias de los **Collasuyos** a mandar pregonar armas contra **Quito** y su provincia. Y en el camino su 2a muger parió a **Mango Ynga Yupangui**. Y al fin le da por toda la tierra buelta y vissita, y en **Pomacanchi** se junta todo el reyno de los curacas yendo o viniendo a reçebir. Y allí pregonan armas contra **Quito** y **Cayambis** porque la nueba benía cada día dando abissos que como estaban rebeldes. Y estando assí, reparte las armas y bestidos y comida para la gente que abían de yr a la conquista. Y entonçes por los **curacas** hazen juramento, y assí dan cargos a los oficiales de guerra. Al fin buelben los **curacas**, cada uno a sus tierras, llevando cajas y unanchas enarboladas, con las armas en las manos. Y por el **ynga** promete grandes cossas a los curacas, con juramento solemne de cumplirlos mejor que sus passados. Al fin señala días para juntarse en un día de todas partes con sus gentes de guerras y municiones y cossas necesarios. Y assí, al cabo de año y medio, acude de todas partes gente lussidísima que no cubo en el **Cuzco**. Y por el **ynga** despacha

f. 33v.

71 con diligençia, repartiéndoles las armas a cada soldado y entregando en sus propias manos. Y por general de todo el campo y exército les nombra a **Mihicnaca Mayta**, y por generales de cada provincia y reyno de los **Collasuyos** y **Chinchaysuyos**, **Condesuyos**, **Antesuyos**, les nombran a los más ansíanos <otros quatro>²⁷⁴, entendidos en la melicia y exerçio de las armas, viéndoles primero si son experementados en ello, <y si son soldados viejos>²⁷⁵. Y los da andas sin mirar la calidad de linajes, que en semejantes cossas son asertados, porque las cossas de guerra siempre consisten en los ofiçiales y no en mancebos visuños. Y al fin le duró el despacho de gente de guerra tres meces y medio. Dizen que cada día despachavan de arreo, <contínuamente>²⁷⁶ desde que sale el sol hasta que entre, y en hileras el esquadrón, ocho cada queñientos con sus capitanes y cada mil

hombres con sus **unanchas** y sarjentos y ayudantes. Y para ello manda que en cada quebrada obiesen **usnos** para ver si iban con buena orden de guerra, y en cada **guamanin** de treynta leguas los visita qué número de gente lleva cada capitán, y allí los resparte comida y los mira qué armas lleva y qué bestidos ricos lleva para el adorno y gallardía de sus personas. Y al fin, haze fiesta de **Capac Raymi** en **Uillcas**, en donde estaba otra plancha de oro ya declarado arriba, más medianillo. Y entonces los orejones acuerda que los había olvidado a la estatua de **Guayna Capre**, y por el **ynga** los consiente a sus boluntades, y así ymbía por ello. Y en esta sazón llega los mensajeros de **Rimac** que como en **Pachacama**, lugar descansadero ya arriba declarado, había hablado, dentro de **Coricancha**²⁷⁷²⁷⁸ qué era **Pachacamac** y que

f. 34

- 72 el dicho guaca los quería ver al **ynga**, prometiéndoles cosas grandezas. Y por el **Guayna Capac** se huelga como bárbaro señor. Al fin llega en persona a ver vestiéndole, el qual a solas habla. Y por el **ynga** manda hazer mas edefiçios y hazen llevar mucha riqueza, y les pide el dicho **guaca** que lo quería que llevase al pueblo de **Chimo**, y que los honrrase más que a **Uiracochan Pacha Yachachi**. Al fin el desbenturado **Guayna Capac** promete de hazello así para entrambos lugares. Y los hecheziros se huelga y habla resio, sin hazer caso a lo que los primeros **yngas** adoraban. Y en esta sazón la gente de guerra llega al pueblo y ciudad de **Tomebamba**, en donde mueren la gente de hambre y vende con lo que no tenían. Y después, el **Guayna Capac**, llegando allí, manda traer agua de un río, horadando al serro y haze una çiudad, y en ella entra la aseque caracoleada desta manera²⁷⁹. Y otra mitad de gente se ocupa en edefiçios de casas de **Coricancha**, cosa temerario. Y al fin, de allí parte con todo su gente de guerra que serían mellón y medio. Y llega a **Picchu** <y a>²⁸⁰ **Sicchu Puruguay**, y toda aquella gente se van <huyendo>²⁸¹ con los **Cayambis** y **Quellay Sincas** y **Quilacos**, para fortalecerse y defenderse del **ynga**. Al fin comienza a guerrear los dos campos, en donde ovo gran desrramamientos de sangre, sin que se conosca la loa de la batalla, porque en este tiempo los **Collasuyos** no estaban allí, y el **ynga** los había mandado que fueran a tomar las espaldas para ganar con façilidad. Más por el **ynga**, sin aguardar a la gente que había ydo para tomar las espaldas, les

f. 34v.

- 73 les da guerra, de cuya caussa los **Cayambis**, estando todos en unanimidad, haze gran daño en el real del **ynga**. Y porque el estrago no era poco, y visto por el **ynga** <assí case perdido>²⁸², manda recoger el real. Y en este tiempo, los enemigos sabe que como los **Collasuyos** venían marchando con gran espagio, acuden allá todos a dar atajos y saltos con la mayor furia, haziendo gran matança, de donde escaparon muy pocos de un poderosso y hermosso exército de los **Collasuyos**. Y desta desgracia tan grande el **ynga** se siente, por que por el general y de sus capitanes de los **Collasuyos** la soberbia no era menos, y quando en el consejo de guerra, hablan con gran ventaja, más que ninguno. Y estando ya cercado de los enemigos, se turbaron y no <supieron>²⁸³ regir y mandar las armas, y por culpa de los capitanes se pierde tanta gente. Lo uno que el mismo **ynga** tubo culpa en poner confiança en las promecas de la **uaca** de **Pachacama** y de los demás ydolos, y por el todo el reyno. Lo uno que el **ynga** no se contentaba de tantas mugeres **uayrur acllas**. Y la gente de guerra que tenía cada día morían de hambre, y de los

bestidos caçi todos andaban desnudos, y la guerra cadal día creçe y toma más brío que nunca. Al fin el **ynga** despacha capitanes por más gente al **Cuzco**. Y en este tiempo llega la nueba que como los **Chiriguanaes** abían salido a tomar tierras del **ynga**, de la qual nueba se aflexi el **ynga**, y assí lo despacha capitanes más experementados para la conquista de los **Chiriguanaes**, con veynte mill hombres **Chinchaysuyos**. Al fin, el dicho **ynga** en esta sazón no quedó más que çien mill hombres, y con esta poca gente que tenía haze alarde y los combida con beber y comer, y luego manda que los combatiera a los enemigos. Los quales dos campos pelea barerossamente de la otra banta, sin dejar passar a la gente del **ynga**. Y visto por el **ynga**, ymbía al exército de los **Collasuyos** por las cordilleras, sobre la fortaleza de los **Cayambis** y los **Chinchaysuyos** por los llanos, y el **ynga** por el passo derecho. Al fin combate con nuebo ánimo, más que nunca. Y

f. 35

74 Y los **Collasuyos** en esta sazón sube a las fortalezas de los **Cayambis** con gran furia e ympetu, con fuego y sangre, ussando gran crueldad, sin perdonar a chicos y grandes, asolándole y deshaziéndole los caseríos y fortalezas. Y visto por los **Cayambis** el peligro tan grande, se desmaya porque los **Collasuyos** viendo hazer tanta matança en los suyos, quando el atajo y saltos que dieron en la primera no se salen, antes los coleriza de hazer doblado vengança. Y en esta sazón los **Chinchaysuyos** entra o sube al serro alto y los gana a los que yvan echando las caigas. De modo, el **ynga**, en esta sazón, pelea en persona acompañado de los **Mayos** y **Sancos** y **Quilliscachis**, en donde los enemigos aynas gana al mismo ynga aquel día, porque una vez, estando en la pelea, caye de un trompessón. Desta caussa el **ynga** deja las porras y toma la langa de su padre. Al fin, aquel día los enemigos estaban ya fategadíssimos, y assí durmin los dos campos, sin recogerse. Y al día siguiente, desde el alba, comienga la batalla y, en a las diez oras del día, entra los **Collasuyos** con la misma furia con todos los **Chinchaysuyos**. Porque estas lugares eran quatro ginco fortalezas, y todos cagi peñas bibas mal podían tomar presto. Y assí por sobre tarde, biéndose ya los enemigos muy canssados y fatigados, más que nunca y sin socorro, se comiença a hoyr a otro lugar. Y en esta sazón el **ynga Guayna Capac** deja y manda que el real se descansse por aquel día. Y después los enemigos dizen que aquella anoche se pusieron en salvamiento para fortaleza más fuerte del capitán. Al fin allá va el **ynga** con su gente a buscar en donde los enemigos estaban ya más fortalecidos y rehechos y con gran socorro. Y en esta sazón la gente nueba del **Cuzco** llega a socorrerlos. Al fin el **ynga** con toda esta gente comienga a combatir sin dar agra-

f. 35v.

75 agradeçimiento a su general **Mihicnaca Mayta** y a los orejones, los quales, de puro enojo, desampara al **ynga** y toma la estatua de **Guanacaori** y viene marchando hazia el Cuzco. Y por el **ynga** viene a rogar los orejones con promessas. Y en esta sazón los enemigos dan saltos y estragos en el exército de **Tabantinsuyo** y haze daño. Y al fin, el dicho ynga haze bolber a los veynte dos mil orejones y Ion los quales dan guerra sin hazer daño. Y por el **ynga** manda poner gran cantidad de ropas y comidas para los orejones, echando a la rebatiña. Y fuera desto los manda dar otras cossas muchas, como a gente enterezados. Los **Tabantinsuyos** pelea y buebe y defende con gran lealtad en esta ocasión, sufriendo hambre y sed y trabajos, y por el ynga no mira esto. Y por los orejones, estando ya

satisfechos de tantas mercedes, murmura al **ynga**, y desta caussa el **ynga** buelbe a los **Tabantinsuyos** a dar do comer. Y assí da guerra los **Tabantinsuyos** con gran ánimo a los enemigos, destruyéndoles, hasta hazer gran matança en los **Cayambis** etc. Y assí por ellos se huyen muy pocos, hasta treynta mili hombres, a recogerse a las montañas, de donde el **ynga** hazen cerco, haziendo gran estrago. Y después de algunos días echa de dentro²⁸⁴ de las montañas de **Otábalo**, y assí los enemigos se recogen a una laguna en donde abía un sausse temerario y totorales, y allí çércale y hazen gran matanga en ellos, asolándoles de todo punto, en donde obo gran derramamiento de sangre y muertes. Y allí laban las armas la gente de guerra, y se junta en medio de la laguna mucha sangre y se llama **Yaguar Cocha**. Y de allí ba a **Quito** el **ynga** para descansar y dar nueba hordenança y tassas. Y entonges llega la nueba del **Cuzco** que como abía pestilencia de sarampión, y de allí parte para las conquistas de nuebo reyno de **Opaluna**. Y assí llega hasta los **Pastos** y de

f. 36

- 76 más adelante, y en donde, estando caminando el **ynga**, da rayos a los pies, y de allí buelbe para **Quito**, teniendo por mal agüero. Y quando yba hazia la mar con su campo, se vido a media anoche vesiblemente cercado de millón de millón de hombres, y no saben <ni supieron>²⁸⁵ quién fueron. A esto dizen que dixo que eran almas de los bibos que **Dios** abía mostrado, significando que abían de morir en la pestelencia tantos, los quales almas dizen que venían contra el **ynga** de que el **ynga** entiende que era su enemigo. Y assí toca armas de arrebató, y de allí buelbe a **Quito** con su campo, y haze fiesta de **Capac Raimi**, solemnizándole. Y assí a oras de comer, llega un mensajero de manta negro, el qual bessa al **ynga** con gran reverencia y le da un **pputi** o cajuela tapado y con llabe. Y el **ynga** manda <al mismo yndio> que abra, el qual dize que perdone, diziendo que el Hazedor le mandava el abrir a sólo el **ynga**. Y visto por el **ynga** la razón le abre la cajilla, y de allí sale como maripossas o papelillos bolando o esparçiendo hasta despareser, el qual abía sido pestilencia de sarampión. Y assí dentro de dos días muere el general **Mihicnaca Mayta** con otros muchos capitanes, todos las caras llenos de **caracha**. Y visto por el **ynga**, manda hazer una cassa de piedra para esconderse, y después se esconde en ella, tapándose con la misma piedra. Y allí muere, y al cabo de ocho días saca caçi medio podrido, y los embalsama y trae al **Cuzco** las andas como si fuera bibo, y bien bestido y armado, y en la mano con su **ttopa yauri** o **suntor paucar**, y mete en el **Cuzco** con gran fiesta. Y entonces dexa en **Quito** a un hijo <suvo> (AII) llamado **Topa Atao Uallpa**, y más lo deja muchos capitanes, orejones y **curacas** en **Quito** para que estén por preçidio y seguridad de la tierra, los quales eran llamados **Quisquís**, **Challco Chima**, **Uñachuylo**, **Rumi Ñauí**, **Ucumari**, con muchos **curacas** etc. Y assí como digo que el cuerpo de **Guayna Capac** entra con gran aparato, como si estuviera bibo y por la gente

f. 36v.

- 77 al cuerpo muerto de **Guayna Capac** hazía reverencia. Y después de aber metido en la sepultura de sus passados, pregona el llanto general por su muerte que hasta entonces no abía nueba de su muerte. Y más, digo que el **Inti Topa Cusi Uallpa** <Huascar Ynga>²⁸⁶ haze cassar a su madre **Raua Ocllo** con el cuerpo difunto para que los ligitimase, y por los ministros del templo los cassa de temor. Y assí topa Cugi Gualpa les intitula por hijo ligitimo de Gayna Capac. Y assí los manda a todos los grandes de **Tauantinsuyo** que jurase

por su señor natural, y assí lo hizo. Y después les supplica a todos los **curacas** grandes y a los consejos que los pida al menistro de **Curicancha** para que los diese **capac llaotto** y **suntor paucar**, **ttopa yauri** y **capac onco**. Y assí adereza para la coronación con gran aparato, repartiéndoles a todos bestidos, ricos de plumerías como de oro y plata, y comida, y lana, **charques**, **llamas**, armándoles muchos cavalleros, dándoles **pura pura**²⁸⁷. Y esto haze sólo para ganar las boluntades. Y assí al cabo de un año les da **capac llaotto**, dándole nombre de **Inti Cuçi Uallpa Guascar Ynga**, y se cassa con su misma ermana carnal <llamada>²⁸⁸ **Chuqui Huypachuquipay**, y se llamó **Coya Mama Chuqui Huypachuquipay**. Después el dicho **Topa Cusi Guallpa** ya viéndose **ynga** se mete mili y duzientos **Chachapoyas** y **Cañares** por sus alabarderos y lacayos a su cassa, y a los alabarderos de su padre los despide. Y assí comiença a castigar a los capitanes de su padre, cortándoles la cabeza, deziendo «¿por que abía dejado en **Quito** a **Topa Atao Guallpa**?». Y a los demás capitanes, en lugar de agradecer, los manda echar en la cargel de **Arauay** y **Sanga Cancha**. Y de allí sale a las provincias de los **Collasuyos** y llega a **Titicaca**, y llegado, manda poner un ymajen del sol hecho de oro, y después lo adora deziendo que adoraba a **Uiracochan Inti**, añadiendo el nombre con **Inti**. Y de allí buelbe para el **Cuzco** y de camino llega a **Pomacanche** en donde se hallaron todos los **apos curacas**, vertiendo cada uno con sus andas o litiras conformemente las mercedes de otros **yngas**. Y desto **Guascar Ynga** se reye, aunque no los quitaron. Y estando assí en la plaza

f. 37

78 ça de **Pomapampa**, manda que sacaran a todas las **acllas** de quatro maneras a la plaga. Y assí, estando todas en medio de tantos números de **apo curacas** y todo el reyno de gente, hazen salir çien yndios **llama llamas** y **hayachucos**, y en el entretanto que ello hazían sus comedias, vessita a todas las donçellas, mirando a cada una manda a los **llama llamas** que los arremetieran a las donzellas cada uno, para ussarla bestialidad en acto púplico, como los mismos carneros de la tierra. Y por las donzellas, viéndose assí forçados, haze exclamación alsando los ojos al çielo, y desto todos los grandes del reyno siente grandemente. Y assí los tuvieron al dicho **Guascar Ynga** por medio tonto. Sólo de temor hazen reverencia para cumplimiento. Y en este tiempo ymbía <Topa>²⁸⁹ **Atao Guallpa** a **Guascar Ynga** pidiendo que los diese título y nombramiento de governador y capitán para las provincias de **Quito**, el qual <ynga>²⁹⁰ despacha dando nombre de **inga ranti**. Y por **Topa Atao Guallpa** reçebi <el cargo>²⁹¹ en **Quito** <y por los naturales tiene>²⁹² por **ynga ranti**. Y por el **curaca** de los **Cañares**, llamado **Orcco Colla** abissa nueba falssa a **Guascar Ynga**, deziendo por qué caussa les consentía que a **Topa Atao Guallpa** se intitulara con nombre de **ynga**. Y por **Guascar Ynga** oydo esta nueba se altera mucho. Y por **Topa Atao Guallpa Auqui** ymbía a **Guascar Ynga** su ermano rica presente, de lo qual **Guascar Ynga** se yrrita mucho y quema los lígalos y presentes en el fuego, mandando hazer atambores de los pellejos de los mensajeros de <Auqui>²⁹³ **Atao Guallpa**. Y a los demás ymbía que se bolvieran a **Quito** con essa nueba. Y más, al dicho **Auqui Atao Guallpa** ymbía bestidos de mugeres, acompañada de palabras muy pessadísimos. Y tras desto ymbía contra **Auqui Atao Guallpa** un capitán llamado **Guaminca Atoc**, con mill y duzientos hombres para que los truxieran pressos al **Auqui Atao Guallpa** y a los demás capitanes. El qual, llegando a **Tomebamba**, descanssa.

f. 37v.

79 Y en el entretanto los mensajeros llega a **Quito** y cuenta al **Auqui Topa Atao Guallpa** todo a la letra, de la qual nueva y presente de bestidos de mugeres y **chamilicos** y afeytes, de la qual nueva reçebi gran pena sin hablar, y los capitanes lo mismo. Y estando assí, sabe la nueva de **Orco Colla**, **curaca** de los **Cañares**, que como **Uaminca Atoc** yba a prenderles. Y sabido esto por **Atao Guallpa** despacha al capitán de **Guascar Ynga**, deziendo que abisasse a qué negoçio o a qué conquistas benía con gente de guerra. Y sabido por el capitán responde con gran yra que se acordase sus hechos y que sólo venía por él. Y sabido por <**Auqui**>²⁹⁴ **Atao Guallpa** entra en acuerdo con todos los capitanes, orejones y los determina de tomar las armas. Y en resolución, manda que hezieran un parlamento a todos los naturales de essa provincia de **Quito**, y por ellos le juran de seguir a su mandato. Y assí son conbidados, y después de comer, reparten las armas y bestidos depositados de su padre, y assí comienza hazer reseña de gente y el **Auqui Topa Atao Guallpa** viéndose assí intitulado con el renombre de **ynga** y assí comienza andar en andas, y al día siguiente haze gente de guerra, y en ella halla treze mil hombres de guerra, gente luzidíssima. Y después de pocos días, el dicho capitán **Atoc** llega a **Mollo Hampato**, muy serca de **Quito**, y por el **Atao Guallpa Ynga** sale con su campo contra el capitán **Atoc**, en donde comienza a pelear. Y en ella sale vencido los de **Atao Guallpa Ynga**, con poca façelidad. Y entonces los **mitmaes**, con todos los naturales, se quedan desmayados. Al fin **Atao Guallpa** llora y se arrepiente. Y por los capitanes viendo al infante assí, los anima para aventurar la segunda vez. Y assí por **Atao Guallpa** elige por su general a **Challco Chima** y a **Quisquis** por maesse de campo etc. Y assí se rehaze con la gente que pudo y vence al capitán **Atoc**, y prende al cuerpo, y saca los ojos, y assí los deja por entonces, entendiendo

f. 38

80 que con ello abían de sesar. Mas **Guascar Ynga**, en oyiedo esta mala nueva del mal sucesso de su capitán **Atoc** y de su desgracia, con más enojo y rabia le nombra por general de un exército de doze mili hombres a **Guanca Auqui**, su ermano carnal, para que fuera a desbastar a **Aguallpa** [*sic*: **Atao Guallpa**] **Ynga**. El qual salió del **Cuzco** con doze mill hombres, llevando comission o conducta para juntar más gente de camino. Y assí, en llegando a la çiudad de **Tomebamba**, pide más socorro de gente, ymbiándose primero. Y assí, en este tiempo, el dicho **Atao Guallpa Ynga**, en sabiendo la yda de **Guanca Auque**, haze gente de guerra, con ánimo de ser señor desde **Yanayaco**, por consejo de los capitanes, estimándose por uno de los erederos de **Guayna Capac Ynga**. Al fin, el dicho **Guanca Auqui** llega a la comarca de **Quito**, y por **Atao Guallpa Ynga** sale con dies y seis mill hombres, y allí les da batalla. Y por **Guanca** <**Auqui**>²⁹⁵ házese conçierto con **Atao Guallpa**, en secreto, de lo qual dilata la guerra, peleando adredemente. Y de allí trae hasta **Yana Yaco**, y por **Guascar** ymbía socorro. Los quales va otra vez hazia **Quito**, en donde pelea balerossamente los dos campos, y de allí trae hasta **Tomebamba**, los quales pelea en el mismo pueblo de **Tomebamba** y de allí parte para entre **Chachapoyas** y **Cañares**, y de allí vence a **Guanca Auqui**, y **Atao Guallpa** se buelbe a **Quito** <haziendo castigo en los **Cañares** con gran crueldad>²⁹⁶. Al fin en quatro batallas se pierde los de **Guanca Auqui**. <Y assí, en este tiempo, **Challco Chima** reside en **Tomebamba** y **Atao Guallpa Ynga** haze

entrada y conquista en Quito a una provincia. Y **Guanca Auqui**, en nombre de **Guascar Ynga**, conquista a la provincia de los **Pacllas** de **Chachapoya**, y después de haber hecho esto, comienza hazer su jente²⁹⁷. Y de allí viene a pelear entre **Chachapoyas** y **Caxamarcas**, y asimismo pierde. Y de allí a **Guanoco**, y de allí salta los de **Atao Gualpa** hazia **Bombon**

f. 38v.

- 81 los dos campos de **Guascar Ynga** y **Atao Gualpa Ynga**. Porque como entre dos generales, oyendo los enojos de los dichos **yngas**, se determinan tan de beras acabar las guerras comenzadas, hasta concluir de quién a de ser el reyno. Al fin de mucha porfía, se junta en **Bombon** los dos campos, cada uno con çien mill hombres, y allí forma sus esquadrones y mangas. Y assí, después de haber acabado y puesto en horden, cada uno come y bebe, y después comienza la batalla, hasta tres días. Y al ultimo día, sale vitoriosso **Quisquis** y **Challco Chima**, capitanes del dicho **Atao Gualpa Ynga**, en la qual batalla murieron por ambas partes yualmente, que serían hasta veinte mill nomás. Y de allí el dicho **Guanca Auqui**, cagi desesperado, viene retirando hazia **Xauxa**, y allí halla un hermoço exército que abía ymbiado **Guascar Ynga** en su socorro. Y el capitán que abía benido del **Cuzco** reprehende a **Guanca Auqui** con gran yra, deziendo que por qué se abía hecho con tanta cobardía su ofigio. Y assí **Guanca Auqui**, de puro enojo, se escussa con dezir que fuese con su gente a aberse con **Quisquis** y **Challco Chima**, a ber si traeya poca fuerça. Y assí por el capitán orejón espera con sus seis mili hombres nuevos. Y allí por **Quisquis** se detiene dos días, y como los orejones eran nonadas en comparación de la fuerça del campo de **Quisquis**, son vençidos. Y por **Guanca Auque** en estos días haze borracheras en el valle de **Xauxa**, entre sus tíos, ymbiándole presente desde allí a **Pachacama**, el **guaca**, pidiendo fabor. Y por el dicho **guaca** son respondidos: «buena esperanga». Y assí el dicho **Guanca Auque** manda salir a todos los **Guancas** y **Yauyos** y **Aymaraes**, bajo de su **unancha**, a la defenssa de **Guascar Ynga**. Y assí el dicho **Guanca Auqui** lleva consstico duzientos mili hombres, y como la pujanga de **Quisquis** era tan grande, parte del valle de **Xauxa** hazia el **Cuzco**. Y assí, viendo salir a **Guanca Auqui** del dicho valle, luego entra el dicho **Quisquis**, y allí descanssa algunos días, ymbiándolo a **Quito** por más gente. Y lo mismo despacha a los **Chachapoyas**, **Guayllas** y a los llanos de **Chimo** y a los **Yauyos** y **Aymaraes**, por la gente que estaban escondidos, y a los **Guancas** lo mismo lo mandaron. Y assí los ym-

f. 39

- 82 ymbía a **Pachacama** la **guaca**. **Guaca** quiere dezir naris partido o muy feo o nariz abatida. Al fin por el dicho **guaca** de **Pachacama** responde que la Vitoria a de ser suyo. Y en esta sazón el dicho **Guascar Ynga** ymbía por los llanos mensajero al dicho **guaca** de **Pachacama** que respondiese verdad, «¿cuya a de ser la Vitoria?». Y por el dicho **guaca** los responde y promete la vitoria, y al último les dize que tubiese ánimo y que les juntase a todo su poder, y que entonces los vencería. Y assí por el dicho **Guascar Ynga** los ymbía a todos los **guascas** [*sic*: guacas] y ydolos a toda la tierra, los quales responden y prometen la vitoria en **Uillcas**, y con ella también, los mandó venir a todos **laycas** y **umos**, **cauchos** y a los **ualla uiças**, **conti uiças**, **cana uicas** y **cuzco uiças** para que sacreficasen o **arpasen** adivinándoles. Los quales les dizen que los contrarios no los abían de passar más adelante desde **Angoyaco** y que la vitoria abía de ser suyo desde la batalla de **Angoyaco**. Y en esta

sazón les da batalla ençima del dicho río de Angoyaco un orejón del **Cuzco** con doze mill hombres que traeya, y **Guanca Auqui** los desampara al capitán orejón, sin consintir a los demás capitanes y gente para que no fueran ayudalles al capitán nuebo. Al fin el dicho capitán con su doze mili hombres les detiene un mes en **Angoyaco**, y al cabo y a la postre son vencidos y asolados el dicho capitán orejón con todo su gente por **Atao Gualpa Ynga**. Y esta nueba llega a **Guascar Ynga** al tiempo que estavan ocupados en la **muchha** de los **guacas**, acompañados de los **laycas** etc. Y a los quales **tatacunas** y **chachacunas** les dize muchas «noramalas», «falsos», y a los **guacas** que estavan allí presentes, en lugar a escuras, más de quarenta **guacas**, que abían hecho venir los **chachaconas** con palabras nomás, y a los quales por el dicho **Guascar Ynga** les dize a todos palabras de menospreçios, deziendo²⁹⁸: «**llolla Uatica haochha auca sopay, chiquiymantâ**²⁹⁹ **pallcoymantam chirmayñiyantam camcan Cuzco capacpa aocancunacta mucharcayque callpa aysayuan callparicuyuan, aspacayñiy-**

f. 39v.

- 83 **ban runa arpayñiyban, camcan hillu suuacunacta<ca>**³⁰⁰ **ychapas. carnean acoycuna<taca>**³⁰¹ **runa uallpaqueypa haocha auca ñacatamuscampas canquichic. chicalla<tac>**³⁰² **hinallatac, mitaysanay <uillcaycunapas>**³⁰³ **camcunaguâca rimachon camcancunactam, ari tonapa tarapaca uiracochan pacha yachachip yanan ñiscaca chicnisuscanq'**. Deziendo esto haze juramento de infidelidad, sacudiendo las mantas y besando un poco de tierra, y les dize que si sale con la suya abían de ser su contrario, más que **Mayta Capac** y de otros sus passados. Y assí desde entonces, el dicho **Guascar Ynga Ttopa Cussi Gualpa** se haze enemigo de los **guacas** y ydolos y de los hechizeros etc. Y assí el dicho **Guascar Ynga** despacha mensajero a todo su reyno de **Tabantinsuyo** hasta **Chile, Coquimbo, Tucman, Chiriguaes**³⁰⁴ y a los **Andes** de Carabaya, y a los hatunrunas que son gigantes, y a los andes. . Y al fin dentro de pocos días, acuden de todo el reyno tantos sin quentos de hombres de guerra, y allí hazen reseña **Guascar Ynga**, y como no cabía gente y cadal día yban llegando, oye el **ynga** la nueba que como los **Challco Chima** y **Quisquis** esta van ya en **Uillcasguaman** con su campo. Despacha de allí mensajeros para **Guanqui Auqui**, deziendo que diesen unos sobresaltos, trasnuchándole. Y por **Quisqui** y **Challco Chima** sabido aquello haze otro tanto, ganándoles a los de **Guascar Ynga** en más de allá de **Andaguaylas** la grande. Al fin, **Guascar Ynga Inri Cuçi Gualpa** despacha a los capitanes del **Cuzco** sus tres millones hombres de guerra para ver qué talle tenía **Quisquis** y **Challco Chima**. Los quales campos del dicho **Atao Gualpa Ynga** con sus capitanes **Quisquis, Challco Chima, Rumi Ñabi, Ocumari, Uña Chuylo**, etc. por lo menos todavía trayeya en su campo millón y medio de gente de guerra que solamente capitanes que trayeya eran mill y quenientos, porque cada capitán dizen que tenía mill hombres. Y con todo esso el de **Guascar Ynga**

f. 40

- 84 **ynga** llevaba mucha doblado ventaja. Al fin **Guanca Auqui**, en llegando a **Corampa**, deja los millón de hombres <de guerra> en **Guancarama** y **Cochacassa** para que detubieran a **Quisquis** y a su campo. Y assí ba al **Cuzco** a dar abisso y quenta a **Guascar Ynga**. <Al fin llega **Guanca Auqui**>³⁰⁵. El qual **ynga** en viendo en su acatamiento a su general puesto a rodillas y llorar dando escussas muy de sentir, al fin los dos hazen reconciliación de

ermandad carnal. Y assí parte del **Cuzco**, llevándole en su compañía a todos los **apocuracas** y **auquiconas** por su soldado, y por alabarderos de su persona a todos los orejones de **Mancop churin Cuzco** <que son caballeros>³⁰⁶, y **acaca cuzcos** y **ayllon cuzcos** <que son caballeros particulares>³⁰⁷. Y por delanteros trae a los **Quiguares** etc., **Collasuyos** y **Tambos**, **Mascas**, **Chillques**, **Papres**, **Quichguas**, **Mayos**, **Sancos**, **Quilliscaches** etc, y por alabarderos destos trae a los **Chachapoyas** y **Cañares** en lugar de ybanguardia o retaguardia, todos con buena horden. Y assí el dicho **Guascar Ynga** llega a **Utcu Pampa** con aquel aparato emperial y magestad nunca vista, y jamás en el **Piru** se vio tal aparato real, y los **Tabantinsuyos**, cada provincia con sus generales, todos setiados en hileras, ocupando el campo y lugar, por el mismo orilla del río de **Aporima**, desde **Ollantaytambo** hasta más arriba de **Guaca Chaca**, cojiendo el lugar por **Cochabamba** y **Oma Sayua**, como quien haze media luna la manga o esquadron. Y los enemigos en medio, desde **Chuntay Cassa** hasta el río de de **Pallcaro**, todo el campo ocupadíssimo

f. 40v.

85 ssimo y poblado y cubierto de gente en ambas partes. Y aquel día todos hordena y traca como abían de dar batalla, y el **Guascar Ynga** sube a un serro más alto de **Aporima** y asoma, y remira abaxo y arriba, y assí se huelga de ber gente como harina o tierra, y todos los serros y **guaycos** y **pampas** cubierto de oro y plata y plumerías de mill colores que no quedaba tierra sin gente hasta doze leguas de campo a lo luengo, y lo hancho hasta seis o siete leguas. Y assí, como cada naçión o provincia tenían caxas y musequerías de tocar y tantos cantos de guerra que cantaban, esta va para hundirse la tierra. Dizen que era para perder el juizio la gente. Y assí, al día siguiente, el dicho **Guas** [*sic*: Guascar] **Ynga** despacha mensajeros para que en todo su campo los pregonasen para dar **chayas** de todas partes con la furia e ympetu posible, dando señales de humaradas, tocando **guaylla quipas**. Al fin, aquel día comiença a dar batallas por toda campaña, y por **Quisquis** y **Challco Chima** lo mismo. Y assí, por aquel día, no conoçieron la loa de la batalla, aunque murieron tantos mill hombres que por lo menos dizen que aquel día no dejaron de morir hasta veynte mill nomás, durándole desde la mañañita hasta que entre el sol. Y al día siguiente comienga lo mismo después de almorsar. Y assí le duró la batalla cruelíssimo hasta entrar el sol. Aquel día dizen que la suerte de la loa de la batalla cupo a **Guascar Ynga Topa Cuçi Gualpa**. Y al día terçero comienga la batalla desde el alba hasta oras de comer, sin conogersse unos con otros, y como esta van ya los dos campos fate

f. 41

86 gadísimos, se descansaron tomando refregerio, reserbándole para el día siguiente. Y assí dizen que en esos dos días murieron tantos multidos hombres que todo los campos estavan poblados de cuerpos muertos, bien regados de sangre. Y al día quarto, los dan batalla con mayores furias y crueldades, como çiegos, y entonges los capitanes de **Atao Gualpa Ynga**, **Quisquis** y **Challco Chima**, viéndose fatigados y canssados, y con medio millón de gente nomás, se recogen su campo en tres muy altos serros lleno de pajonales, en donde por aquel día se quedó castillados y fortalecidos. Y a la madrugada, los **Collasuyos**, en viendo a los enemigos encogidos, comiença a dar la batalla con mayor ánimo cruel, y por el **ynga** le manda sercar a los serros, dándoles guerra de todas partes. Y assí, como los enemigos **Quisquis** y **Challco Chima** les vieron perder tantos hombres

sin números, se aflixe y manda recoger a un serro nomás, que era más alto de los dos serros y lleno de pajonales, y abaxo algo arboledas. Y entonces un yndio de los **Canas** o **Collasuyos** les dize al **ynga** para echar o pegar fuegos, el qual **ynga** luego los despacha abisando a todos para que los peguen con fuego haziendo serco. Al fin por los soldados los pegan fuego de todas partes y entonces el fuego se levanta con viento con mayor fuerza, dándose truenos, fuego con fuego, en donde todos los **Chinchaysuyos** salieron o fueron quemados. Y por la gente del **ynga Topa Curçi Guallpa Guascar** los aprieta con mayor crueldad, haziendo matancas mayores, como a moscas hartos de miel, que eran gran enhumanidad. Dizen que el dicho **Quisquis** y **Challco Chima** se escapó solamente con hasta dos mill y trezientos y tantos hom-

f. 41v.

- 87 tantos hombres nomás, y aun estos dizen que no eran sanos. De la qual batalla dizen que se levantaron ríos de sangre o abenidas, y todos aquellos lugares <dizen que quedaron>³⁰⁸ empapados de sangre, principalmente poblados de cuerpos muertos, que hedían toda la tierra de cuerpos muertos. Al fin se huyeron los <dos>³⁰⁹ mill hombres con su **Quisquis** y **Challco Chima**, etc., con gran espanto y temor, y como era ya de noche, no los seguieron el alcansse de la vitoria. Porque aunque los capitanes quixieron yr en sus alcanses, mas **Guascar Ynga** no los consienten, reservándole para el día siguiente. Mas el **Challco Chima** y **Quisquis**, capitanes del dicho **Atao Guallpa Ynga**, haze su llamamiento con **guaylla quipas** en el serro de **Cocha Cassa**, diez leguas del lugar de la batalla. Y al fin se rehaze hasta seisçientos hombres nomás. Y estando assí, a media anoche, los ensiende fuego **Challco Chima** <y **Quisquis**>³¹⁰ ensima de sus manos esquerdas, con un pedaço de cebo, poniendo dos boltos de cebo, al uno en lugar del campo de **Guascar Ynga**, y al otro en lugar del campo de **Atao Guallpa Ynga**. Y assí arde mucho más el que estava puesto en lugar de **Guascar Ynga**, y el de **Atao Guallpa** muy poquito. Y assí dizen que el de **Guascar** ardiendo tan alto se apaga muy presto y el de **Atao Guallpa Ynga** comiença a arder bien. Y entonces el dicho **Challco Chima** y **Quisquis** les canta el **haylli** de **quichu**, dando a entender a sus soldados que abían de suçeder muy bien. Al fin, de allí parte a **Utcu Pampa** en busca de **Guascar Ynga**. Y assí llega a salir el sol con sus seisçientos hombres y quarenta yndios mudos al lugar donde estavan **Guascar Ynga** durmiendo. Al fin por el **Guas-car**>³¹¹ **Ynga** levanta luego, y forma su campo de orejones

f. 42

- 88 de orejones cagi con medios sueños. Y los **Tauantinsuyos** en esta ora dizen que todos en general estavan almorzando, de manera que los capitanes de **Atao Guallpa Ynga** les prende a **Guascar Ynga** con poca façelidad, ymbiéndoles a los mudos por delanteros, los quales ençierran sin temor ninguno con los orejones. Y assí quando estavan todos los orejones turbados entra **Quisquis** y **Rumi Ñauí** y **Ocumari**. Al fin los derriban a los **Camauatas** y **Lucanas**, cargadores del **ynga**, y assí los prende y gana al cuerpo del **Guascar Ynga Inti Cussi Guallpa**, llevándoles presso a **Sallcantay**. Y visto <y savido>³¹² por el real y ejército de **Guascar Ynga**, se desmaya, yendo cada uno a sus tierras. Y en la dicha batalla dizen que fue muerto dos gigantes que al presente está sus huessos en **Chacaro**, que ocupa un andenes. Como digo que el dicho **Quisquis** y **Challco Chima**, después de aber ganado el cuerpo de **Guascar Ynga**, no desseava otra cossa, y assí parte

para el **Cuzco**, y llegado, no entra en la dicha ciudad de temor. Sólo los assomó desde **Çinca**, y de allí buelbe al lugar de **Quibipay Pampa** y allí asienta, mandándoles que todos los grandes **apo curaca** y **auquicunas**, con todos los orejones acudiesen a la obediencia de **Ticçi Capac**, y por ellos entendieron al revés. Al fin, acudieron todos. Y entonces manda llamar a la **Coya** y a la madre de **Guascar Ynga**, y al infante, y entre éstos venía **Guanca Auqui** y todos los capitanes, y allí los castiga a todos los orejones y **apo curacas**, cercándole con seis mill hombres de guerra. Y después manda sacar a **Guascar Ynga** maniatado, y del pescuesso con **quisbas**, y los haze afrenta, deziendo: «**coca hacho ysullaya**»³¹³, etc. Quiere dezir «bastardo comedor de **cocas**», y otras muchas afrentas. Al fin calla, y después le llama el dicho **Quisquis** y **Challco Chima** a la madre de **Guascar Ynga** y les dize: «vení acá, **Raua Ocllo**. Siendo tu mançeba de **Guayna Capac**, ¿por qué lo consientes que vuestro hijo **Guascar** lo haga tantos desdenes y menospreçios de **Topa Atao Uallpa Ynga**, señor de las batallas?». Y entonces **Guascar Ynga**, oyendo esto, estando atado, les dize al **Challco Chima** y **Quisquis**: «vení acá, vosotros orejones, ¿por qué caussa queréis hazerse juez de mi desendencia? Yo os digo, mandándoos, que de aquí adelante no entremetas en estas cossas, reservaldo a **Topa Atao Gualpa**, mi ermano menor, que yo me veré con el, pues que me lo tenéis ya en vuestro poder». Y por los capitanes del dicho **Atao Gualpa Ynga** oyendo palabra de tanta autoridad de **Guascar Ynga**, levanta **Quisquis** y les da un poñete muy resio al **ynga**, deziendo: «menguado, entiendes que estaes todavía en el tribunal y trono de los **yngas**». Al fin con la langa traviessa los gas-

f. 42v.

- ⁸⁹ gasnates, y les da de beber orines, y en lugar de **coca**, un poco de **chillca** o sus hojas. Entonces el **Guascar Ynga**, viéndose assí ultrajado y maltratado, aprieta los gasnates y alssa los ojos y les dize a alta bos, aclamándoles, deziendo: «Señor Hazedor, ¿cómo es posible me abéis dado tan poco de tiempo? Más mejor <fuera>³¹⁴ que no me obiérades dado este cargo y no ymbiarme tantos asotes y plagas de guerras». Y entonces **Quisquis** y **Challco Chima** se reyen o reyieron grandemente, deziendo: «vení acá, loco tonto, vuestros males y pecados son el que pe[r]dió estas guerras, y vuestro gran ventura me an traydo hasta aquí, y por vuestros ofenssas que abéis cometido contra el Hazedor, fornicando a sus donzellas y a él dedicadas, sin hazer casso a su grandeza del Hazedor». Y entonces el dicho **Guascar** los acuerda, trayéndoles a la memoria a todos los adolorios de las **guacas** que abía adorado, comitiéndoles pecado. Al fin, en aquellos días, el dicho **Quisquis** manda matar a todas las mançebas e hijos de **Guascar Ynga**, y al día siguiente a todos los criados y servidores que serían por todos algunos mill y queñientos personas, con las mançebas, solos, que estavan dentro del palacio de **Puca Marca**, etc. Y después el dicho **Quisquis** despacha a **Guascar Ynga** y a su muger y madre, y un hijo grande con una criatura barón, y con él a **Guanca Auque** y a los **apo curacas** más privados y consejeros del dicho **ynga**, con çien hombres de guerra a buen recaudo para que fuera presso ante el **Atao Gualpa Ynga**. Y tras desto, dentro de pocos días, llegó la nueba que cómo los españoles abía desembarcado y saltado en **Tombis**, de la qual nueba todos queda atónitos. Y entonces, por consejo del dicho **Quisquis**, esconde gran máquina de riqueza baxo de tierra y más dize que por horden del dicho **Guascar Ynga**, antes que obiera abido guerras y batallas, los escondieron una maroma de oro y tres mill cargas de oro y otras tantas o más de plata hazia en **Condesuyo**. Al fin todos los **cumbis** y ricos bestidos de oro también

los escondieron, y por los yndios lo mismo. En este tiempo, fulano del **Uarco** y **Candia** llega al **Cuzco** sin toparsse con **Guascar Ynga** Y en este tiempo dizen que también los prendió a **Challco Chima** y el **Guascar Ynga** ya yba asercando a **Caxamarca**. Y en esta tiempo el **Francisco Piçarro** prende a **Topa Atao Gualpa Ynga** en **Caxamarca**, en medio

f. 43

90 de tanto número de yndios, arrebatándoles, después que acabó hablar con el padre fray **Uicente de Balberde** etc., y en donde los dichos yndios de doze mill hombre fueron matados, quedándose muy pocos. Y por ellos entendieron que era el mismo **Pacha Yachachi Uiracochâ** o sus mensajeros, y esto los dexieron. <Y después> ⁽¹⁾, como tiró las pieças de artellería y arcabuges, <creyeron que era **Uiracocha**>⁽¹⁾ Y como por los yndios fueron abissados que era mensajeros, assí no los tocaron mano ninguno, sin que los españoles reçebiessen sequiera ser tocados. Al fin, al **Atao Gualpa** echa presso en la cárgel, y allí canta el gallo, y **Atao Gualpa Ynga** dize: «hasta los abes saben mi nombre de **Atao Gualpa**». Y assí, desde entonges, a los españoles le llamaron **Uiracocha**, y esto le llamó por que los españoles, desde **Caxamarca**, los abissó al **Atao Gualpa Ynga** deziendo que traya la ley de **Dios** Hazedor del çielo, y assí los llamó a los españoles **Uiracocha** y al gallo **Atao Gualpa**. Al fin, como digo, el dicho **Atao Gualpa** estando presso, despacha mensajeros a **Antamarca** para que acabasse de matar a **Guascar Ynga**, y después de aber ymbiado, se haze falso tristi, dando entender al capitán **Francisco Piçarro**. Al fin, por horden del dicho **Atao Gualpa Ynga** los mató a **Guascar Ynga** en **Antamarca**, y assimismo a su hijo y muger y madre, con gran crueldad. Y por el marqués sabe todas estas cossas por quejas y querellas de los **curacas** agrabiados. Al fin se baptizó y se llamó don **Francisco**, y después fue justigiado el dicho **Atao Gualpa Ynga** por traydor. Y después el capitán **Francisco Piçarro** parte juntamente con el padre fray **Uicente** para el **Cuzco**, y entonçes truxo a un hijo bastardo de **Guayna Capac** por **ynga**, y el qual fallece en el valle de **Xauxa**, y de allí llega el dicho capitán **Francisco Piçarro** con sus sesenta o setenta hombres españoles a la puente de **Aporima**, donde abía benido **Mango Ynga Yupangui** con todos los orejones y **curacas** a dar la obediencia y hazerse cristianos. Al fin, todos allí se juntaron por bien de paz, adorando la cruz de **Jesu Xpo**, Nuestro Señor, ofregiéndose a ser basallaje del Emperador don **Carlos**. Y de allí

f. 43v.

91 llegaron a **Uillcaconga**, en donde los **apo curacas** y orejones, de puros alegres <y contentos>³¹⁵ hizieron escaramogas. Al fin aquel día llegaron a **Saquixaguana**, en donde al día siguiente el padre fray **Uiçente** con el capitán **Francisco Piçarro** les dize a **Mango Ynga Yupangui** que lo quería ver bestidos de **Guayna Capac Ynga**, su padre, el qual le haze mostrar, y visto por el capitán **Piçarro** y fray **Uiçente** les dize que bestiera aquel bestido más rico. Al fin se bestió el mismo **Piçarro** en nombre del Emperador. Al fin, el dicho **Piçarro** y todos parte para el **Cuzco**, y el **Mango Ynga Yupangui** en sus literas. Al fin los españoles y **curacas** venieron con mucha horden, y el **ynga** con el padre y capitán **Francisco Piçarro** que después de muchu tiempo se llamó don **Francisco Piçarro**. Como digo antes todos venieron al **Cuzco**, y en junto del pueblo de **Anta** toparon con **Quisquis**, capitán tirano del dicho **Atao Gualpa Ynga**. Al fin, les dio batalla todos los orejones y con los españoles. Y assí fueron hasia **Capi**³¹⁶, y el marqués con el **ynga**, en compañía del

Santo Evangelio <de **Jesu Xpo** Nuestro Señor>³¹⁷, entraron con gran aparato real y pompa de gran magestad. Y el marqués con sus canas y barbas largas representava la persona del Emperador don **Carlos** 5º, y el padre fray **Uiçente**, con su mitra y capa, representava la persona de **San Pedro**, pontífice romano no como **Santo Tomás** hecho pobre, y el del ynga con sus andas de plumerías ricas, con el bestido más rico, con su **suntur paucar** en la mano, como rey, con sus insignias reales de **capac unancha**, y los naturales gran alegría y tantos españoles. Al fin el dicho fray **Uiçente** ba derecho a **Coricancha**, cassa hecha de los **yngas** antiquísimos para el Hazedor. Al fin, la ley de **Dios** y su **Santo Euangelio** tan deseado entró a tomar la poseción a la nueba biña que estava tanto tiempo usurpado de los enemigos antiguos. Y allí predica en todo el tiempo, como **Santo Thomás**, el apóstol patrón deste reyno, sin descansar, con el selo de ganar almas, haziéndolos conbirtir, baptizándole a los **curacas** con hizopos nomás, porque no pudieron echar agua a cada uno, que si obiera sabido la lengua, obiera sido mucho su diligencia, más por entérprete hablava. No estava desocupado, como los sagerdotes de agora, ni los españoles por aquel año se aplicavan a la sujeción de interés, como agora. Lo que es llamar a **Dios** abía mucha diboçión en los españoles, y los naturales eran exhortados de buenos exemplos.

92 Que **Dios** Nuestro Señor sea alabado por siempre jamás.

NOTAS

1. A III.
2. A III.
3. A III.
4. La redacción corre a cargo de A I.
5. **salcamayguay** en el manuscrito.
6. A II.
7. A I o A II.
8. A I.
9. A II.
10. A II.
11. A II.
12. A II.
13. A II.
14. la redacción pasa a cargo de A II.
15. A II.
16. Tachado: *llegaron a esta*.
17. A II.
18. **arapaca** quiere decir águila (A III).
19. A II.
20. quiere decir servidor o criado (A III).
21. y **uic chai camayoc** quiere decir predicador (A III).
22. este **Apo Tampu** es **Paccarec tampu** (A III).

23. La redacción pasa a cargo de A I.
24. Tachado: *de la llegada de Tunapa.*
25. A I.
26. La redacción pasa a cargo de A II.
27. La redacción pasa a cargo de A I.
28. A I.
29. A I.
30. **Ayar Auca** (A II).
31. A II.
32. A I.
33. A I.
34. A II.
35. A I.
36. ?
37. A II.
38. A II.
39. *significaría al ynfierno* (A II).
40. *que quiere dezir estarán juntos apegados uno sobre otro* (A III).
41. A II.
42. *Uanacaori, y después acá otros yngas pusso una piedra muy bien labrado a manera de buytre que signijicasse el buen señal, y que se llamase **incap uayna caprin**, lo syndios después a los comenqaron a ydolatrar y de la piedra les comenqaron a habrar que después los yndios apuntando allá a la postre en sus lugares* (A II).
43. *por esso se llamó **hanan** Cuzco **hurin Cuzco*** (A II).
44. A II. La redacción pasa a cargo de A II.
45. A II.
46. Aquí se inserta el primer dibujo.
47. A II.
48. Aquí se inserta el segundo dibujo. Los cuadrados de la izquierda y la derecha llevan respectivamente las leyendas **Maras Toco** y **Sutic Ttoco**
49. A II.
50. A III.
51. *Sinchi Ruca Ynga* (A II).
52. A II.
- 53.
54. A II.
55. Tachado: *llamado **Uihinquirá**.*
56. *horden* (A II).
57. A II.
58. A II.
59. *un rricito de echar cocas* (A II).
60. *oración que imbentó el viejo **Manco Capac Ynga** con intención de hallar al Señor del çielo y tierra* (A II).
61. A II.
62. A II.
63. Tachado: *o Cam achus.*
64. A II.
65. A II.
66. A II.
67. *arpay, arpacoy* [y luego, separado por una raya:] *con cordero de la tierra blanco* (A II).

68. A II.
69. y *aspacacoy* con *muchacho* (A II).
70. La redacción pasa a cargo de A I.
71. La transcripción de esta palabra es insegura.
72. A III, después de tachar *bana*.
73. A III, después de tachar *auancana*.
74. *esto es zorrilla* (A III).
75. *Ccamantira* es las plumillas reluzientes que tienen los pájaros, debajo del pico, por la barba (A III).
76. A III, después de tachar *ti*.
77. *quicuchicui* es cuando se trancan el cabello o lo recojen para salir del número de las muchachas (A III).
78. La redacción pasa a cargo de A II.
79. La redacción pasa a cargo de A I.
80. A I.
81. A II, después de tachar *punchao tota*.
82. A I, después de tachar *ssi*.
83. Tachado: *ticsi*.
84. A III.
85. A III, después de tachar *guacachinacoc*. En el margen: *qonccoylla es huaccanqui* (A III).
86. A I.
87. A I.
88. principio de *guacanqui* (A II).
89. La redacción pasa a cargo de A II.
90. principio de *chotarpo* y *uanarpo* para usar fornicaciones (A II).
91. el *chutarpo* es el macho para adaptarse a la fornicación y el *huanarpu* es para lo contrario (A III).
92. Tachado: *caçi*.
93. Como los abía mandado pelar las barbas (A II).
94. *pacha caqui* es el lampiño, y la tenazilla con que repelan las barbas, se dize *canipacha* (A III).
95. A II.
96. como abía mandado recoger las mugeres para *acllas* (A II).
97. como lo engendró (A II).
98. *pacha caqui* es el lampiño, y la tenazilla con que repelan las barbas, se dize *canipacha* (A III).
99. *pacha caqui* es el lampiño, y la tenazilla con que repelan las barbas, se dize *canipacha* (A III).
100. Como abía sido pronóstico el *Mayta Capac*. Este dicen que puso leyes y los había mandado que hizieran caminos hasta la boca de la mar para la salida del Evangelio, desde *Carmínea a Limatambo* y a *Guayna Lima y Apo Limac y Limac* [trata de la ciudad de Rimaco de Los Reyes (AIII)], entrandoporelcamino de *Chaclla a Mamay* por *Uallpay Pacssi*, que es palacio del Uirrey, *Uallcay Paccar*, y de allí, como digo, a *Lima* que son unos paredones que como vamos al puerto del *Callao* (A II).
101. Este *Mayta Capac* se llamose porque siempre solía dezir siendo niño: «¿*maytac ccapac*?» como si dixesse «Creador Señor, ¿adonde estás?». Y siempre hazía estas consideraciones con deseo de conocer al Criador (A III).
102. Una o varias palabras ilegibles insertadas. Jiménez de la Espada transcribe en su mano.
103. a gran burla de los ydolos y *uacas* que abían hecho *Ynga May ta Capac* (A II).
104. A II.
105. A II.
106. Como fue justiciero (A II).
107. y como abía puesto leyes morales etc. (A II).
108. A II.
109. *uiça* quiere dezir como profetas o falsos o verdaderos, y *u[¿ss?]pa* en la lengua del Cuzco es el que nace con otro de un vientre (A III).

110. A II.
111. A II.
112. Tachado: *desta manera*.
113. A II.
114. A II.
115. A II.
116. Aquí se inserta el tercer dibujo.
117. Aquí se inserta el cuarto dibujo con los siguientes comentarios: *a esta plancha de oro dizen que un español los jugó en el Cuzco y que después en su lugar jos dice porque agora lo quiero dezir ja vida de otros yngas prosequiéndole de quien tratamos* (A II). Y dentro del óvalo central: *plancha de oro fino que dizen que fue ymajen del Hazedor del verdadero sol del sol llamado Uiracochan Pacha Yachachi* (A II). El párrafo que sigue ha sido destacado por Pachacuti en razón de su carácter significativo, con las siguientes palabras, puestas en el margen:
Consederaciones y conocimientos quel Mayta Capac an tenido del Señor del çielo y tierra y como los festijó (A II).
118. A II.
119. A II.
120. Tachado: *y estando assí este ynga Mayta Capac quiere dezir el nombre «¿dónde está el Señor Hazedor?» como digo que.*
121. A II.
122. A II.
123. *Este hijo de Mayta Capac se llamó assí Capac Yupangui porque le dixo su padre siendo niño capactatacmi yupangui y assí se llamó Capac Yupangui* (A III).
124. A III, después de tachar «o» o «co».
125. A III.
126. *Arpamento es aquella obra de rociar con sangre o sacrificar* (A III).
127. *enemigo del nombre de Dios todo poderoso está rodeado de un trazo que probablemente no es de la pluma del amanuense que escribe estas líneas.*
128. *Hechos de Capac Yupangui con los guacas y burla* (A II).
129. *Este inga dizen que en los vanquetes no oviesen parlamentos y burlas y riças para que no obiesen enemistades. Y assí a esos burladores no dejavan sin castigos* (A II).
130. *Yaccarcani conjurar* (A II).
131. A III, después de tachar «ua».
132. *Como truxo agua de Titicaca para labar y ungir* (A II).
133. Tachado sucesivamente «un» y «sutoc uno».
134. A II.
135. A II.
136. *Uihinquirira quiere áezir mandante* (A III).
137. *Quenamaris son cerros nevados inhabitables que se llaman assí. Es nombre proprio de tres o quatro cerros desta manera que son Huayna Quenamari, Alpa Quenamari, y otro Quenamari solo que es el primero* (A III).
138. A II.
139. A II.
140. A II.
141. A II.
142. A II.
143. A II.
144. A II.
145. A II.
146. *Inca Roca, 5^{ynca}* (A II).

147. A II.
148. A II.
149. *El señorío y dominio de Ynga Ruca que tubo tan mal* (A II).
150. A II.
151. A II.
152. A II.
153. *Ccatnantira es un pájaro* (A III).
154. Hemos restituido una coma entre cada palabra gráficamente destacada de las demás por un espacio en el manuscrito. Es solamente una hipótesis de interpretación.
155. A II.
156. A II.
157. A II.
158. A II.
159. A II.
160. A II.
161. A II.
162. A II, después de tachar «uan».
163. A II, después de tachar *cochomullason*.
164. A II.
165. A II.
166. A II.
167. A II.
168. *Yabar Uacac Ynga Yupangui 6° ynca* (A II)
169. A II.
170. A II.
171. A II, después de tachar *sanga cancha*.
172. A II.
173. *Uiracochámpa Yncan Yupangui* (A II).
174. A II, después de tachar *chuqui*. A II.
175. A II.
176. A II.
177. estatua llamado *Guanacaori* (A II).
178. *Lagran turbaçión que tubo Uiracochampa Yncan Yupangui de la venidadesusenemigos* (A II).
179. A II.
180. *Como abía bisto el infante Pachacuti Ynga Yupangui a un mançebo muy hermoço en Rucri o enssima* (A II).
181. A II.
182. A III, después de tachar *purun*.
183. *Milagro en tiempo de gentilidad o por mejor dezir fábula* (A II).
184. *Fábula. Uaminca Uillca Quire como fue engerido en un árbol en Aporima y después echa tarui negro llamado uillca* (A II).
185. A II.
186. A II.
187. A II.
188. A II.
189. *Guamañi se llama el lugar en donde topó con los uacas en figuras de curacas, J H Señor Dios mi libre etc.* (A II).
190. A III.
191. A III.
192. A III.

193. A II.
194. *Dizen que estos uacas y diablos ja quería matar al ynga* (A II).
195. A II.
196. A II.
197. A II.
198. A II.
199. *Por caussa deste amaro puso por nombre a su hijo Amaro Yupangui* (A III).
200. *sacaca es cometa* (A III).
201. A III.
202. A II.
203. A II.
204. *Encima de coyos, A III escribe secsec.*
205. A II, después de tachar *se reye.*
206. *Como las mugeres imbentaron llorar por difunto* (A II).
207. A II.
208. A II.
209. A II.
210. A II.
211. *Estos son unos carnerillos de barro en que echan llipta* (A III).
212. A II, después de tachar *la viga.*
213. A II.
214. A II.
215. A II.
216. A II.
217. A III, después de tachar *bas.*
218. A II.
219. A II.
220. A II.
221. A II.
222. A II.
223. A II.
224. A II.
225. A II.
226. *Este Cagir Capac quiere dezir un señor principal de tierra y gente como virrey* (A III).
227. A II.
228. A II.
229. A II.
230. A II.
231. A II.
232. A II.
233. *Como los imbentó el catichiy a los criados tras de los difuntos o muertos* (A II).
234. *La redacción pasa a cargo de A I.*
235. A II.
236. A II.
237. A II.
238. A II.
239. A II.
240. *1020 mill hombres* (A II).
241. *La redacción pasa a cargo de A II.*
242. *Tata quiere dezir ministro de los uacas* (A II).

243. A II.
244. A II.
245. A II.
246. Tachado: **los llama llamas**.
247. A II.
248. Tachado: *bella*.
249. Insertado en el margen por A II.
250. A II.
251. Insertado en el margen por A II.
252. Insertado en el margen por A II.
253. A II.
254. **Como lloró de Guayna Capac** (A II).
255. A II.
256. A II.
257. A II.
258. A II.
259. A II.
260. A II.
261. A II.
262. A II.
263. *50 mill* (A II).
264. A II.
265. A III, después de tachar *les calssa*.
266. *50 mill* (A II).
267. **Suntur paucar** es el ceptro (A III).
268. Esto es el estandarte (A III).
269. **Huallcancas** son a la manera de adargas grandes (A III).
270. A II.
271. Tachado: *y viene a tomar otra muger muy hermosíssima llamada Mama Cibi Chimbo Ronto Coya y entonces* (A II).
272. A II.
273. ¿o **halanoca**?
274. A II.
275. A II.
276. A II.
277. Tachado: otro **guaca** y que el qual se abia d(ic)ho.
278. Este **Coricancha** era como templo que los avía en muchas partes, y el mayor era el del Cuzco (Allí).
279. Se inserta el dibujo de una espiral.
280. A II.
281. A III.
282. A II.
283. A III, después de tachar *sabe*.
284. Tachado: *ayabar*.
285. A. II.
286. A III.
287. Para esta coronación, hizo este **ynca Cugi Huallpa** hazer en **Sappi**, junto al Cuzco, en un jardín, muchos animales de plata y oro que estava repartidos por los árboles. Y entonces se hizo una muy larga cadena de oro que cada eslavón era de forma de una culebra enroscada que la cola le entraba por la boca y matizada de colores al modo de su piel. Y este **ynca** no se llama **Huáscar**, como algunos dicen, por esta cadena, sino porque nació en **Huascarpata** que es junto a **Mohína**. Y en la laguna desta

Moyna es tradición que echaron después esta cadena quando vinieron los españoles, y no en **Urcos Cocha** (A III).

288. A II.

289. A II.

290. A II.

291. A II.

292. A II.

293. A II.

294. A II.

295. A II.

296. A II.

297. A II.

298. Como **Guascar Ynga Topa Cuqi Guallpa** arrepiente por aber adorado a los **guacas**, y como los halló sus miniiras y engaños de los **guacas** y como les pone nombre de **sopay llulla** etc. (A II).

299. Tachado: *paylloy*.

300. A II.

301. A II, después de tachar *ca*.

302. A II.

303. A II.

304. Probablemente *chiriguanaes*.

305. A II.

306. A II.

307. A II.

308. A II.

309. A II.

310. A II.

311. A II.

312. A II.

313. *Isullaya* es bastardo (A II).

314. A. II.

315. A II.

316. ¿Error por *Çapi*?

317. A II.

Indices analíticos

Vocabulario quechua

No se incluye aquí el vocabulario de los textos que presentamos en nuestro estudio.

acaca cuzco 40r

aclla 12r; 25r; 32v; 37r

achacalla 1r; 3v

achachi ururi 13v

achocalla 20r

ahuancana, auancana 10r, 23r

amaro 21v

antara 18v

añatuya 10r

añaysaoca 17v

apacheta, apachita 9v

apachi orori 13v

apiñuño cf. hapiñuño

apo 12r; 16r; 20v; 21v; 25v; 31r; 36v; 37r; 40r; 42r; 42v; 43v

aquilla 6v

arpa, arpaco, arpamiento 10r; 14v; 39r

aspaco, aspacaco 10r; 39r

auqui 31v; 40r; 42r

ayllon cuzco 40r

ayma 13r; 16v

bicchhay camayoc 4r

bicuña, uicuña 10r; 22r

bincha, uincha 10v; 22r; 22v; 31v

cachua 16v
 camac pacha 13v
 cana uiça 17r; 39r
 cangana 24v
 canipacha 12r
 capac 8r; 18v; 26r; 30v; 31v; 32r; 36v; 43v
 capacchay 12v
 capac hucha cocuy, capac cocha cocuy 14v; 15r
 capac raimi, capac raime 12v; 13r; 14r; 21v; 26r; 29r; 33v; 36r
 caracha 36r
 carassu 29r
 catachillay 13v
 catichiy 26r
 caucho 12v; 17r; 39r
 cayo, ccayo 13r; 16v
 ccallasana 32v
 ccamantira 10v; 16v
 çiqui 20r
 coca 9v; 11 v; 32v; 42v cocha 4v
 collica 13v; 24v; 25r
 conti uiça 17r; 39r
 coramanca 13v
 cori ccacca 15r
 coya, ccoya 25r; 32v; 33r; 42r
 coycoycolla 14v; 16r
 coyo 22r
 cumbi 16v; 24r; 25r; 31r; 42v
 cunacuy camayoc 4r
 curaca 5v; 8v; 12r; 14r; 15r; 15v; 16r; 16v; 18r; 19v; 20r; 21r; 21v; 23r; 25v; 27r; 28r; 28v; 29r;
 29v; 31r; 31v; 32v; 33r; 36r; 36v; 37r; 37v; 40r; 42r; 42v; 43r; 43v
 cuy 14v
 cuychi 7v; 13v
 cuzco uiça 39r
 chacana 13v
 chacara, chacra 9r; 11 v; 13r; 23v; 24v; 25r; 28v; 29v
 chacha 39r
 chachacoma 18r
 chamai guaricsa, chamay uaricsa 6v; 16v
 chambi, champi 26r; 31v
 chamilico 37v

charque 36v
 chasca chuqui 22r
 chaya 40v
 chazca coyllor 13v
 chillca 42v
 chipana 31v
 choñas 27v
 choque chinchay, chuque chinchay 13v; 21v
 choque ylla 13v
 choque pillo 12v
 chotarpo, chutarpo 11v
 chunta 24v
 chuñires 27v
 churo 31v
 churoy mamam 20v
 chutarpo cf. chotarpo
 guaca, uaca 7r; llv; 12v; 14v; 15r; 15v; 16r; 16v; 20r; 21r; 23r; 26v; 27r; 27v; 33v; 34r; 34v;
 38v; 39r; 39v; 42v
 guacacqui, huacacqui, uacacqui llv; 14v; 16r
 guarnan champi 32r
 guamani, guamañi 24r; 33v
 guarachicuy 10v guayco 40v
 guaylla quipa, uaylla quipa 18v; 40v; 41v
 hacho 9v
 hambí camayo 25r
 hanan saya 23r
 hañamssi 17v
 hapiñuño, happiñuño, apiñuño 1r; 3v; 9r; 15v
 haya chuco 17v; 27v; 37r
 haylli, haylliy 16v; 25v; 41v
 huacacqui cf. guacacqui
 huallcanca, uallcanca 32r
 huanarpu, uanarpo 11v
 huchu, uuchu 13v
 hultti 22v
 humo, umo 12v; 17r; 25r; 39r
 hurin saya 23r
 huron 20r
 inti 13v
 isma 21r

isullaya 42r
layca 12v; 17r; 25r; 39r
luycho 10r
llaca chuqui 22r
llacta 8r
llama 25v; 36v
llama llama 17v; 27v; 37r
llama michi 11r; 11v
llanque, llanqui 10v; 31v
llasoyhuana 10r
llaotto 26r; 31v; 36v
llipta 22v
lluco 25v
mallqui 13v
mama cocha 13v
mama pacha 13v
manco 16r
mascapacha 26r
mitmae, mitmai 21v; 24r; 27v; 37v
molle 18r
muchha 39r
mullo llv
ñustta 32v
onco 36v
oracaba 32r
orco rara 13v
orpu 29r
oscollo 22r
otorongo 21v
pacarimusca, pacarisca 9r
paco aclla 12r; 25r
pachaca 29v
pacha caqui 12r
palla 22v
pampa 8r; 40v
pata 31v
paucar camayo 25r
pillco 16v
pillco camayo 25r
pillo 22v

pillullu 18v
poco 13v
pocyo, pucyo 13v; 24v; 25r
poracahua 24r
pputi 36r
pucu puc 5r
puchca 10v
pura pura 17v; 24r; 31 v; 36v
purun auca, purur auca 19r
quero 29r
quicuchicui 10v
quichu 25v; 41v
quichua, quisba, quisua 22r; 22v; 42r
quilla 13v
quincha 13r
quisguar 18r
raocana 10v
ruua 26r
sacaca 21v
sacha runa 20r
sanco 11v
sapssi 25v
sara manca 13v
saynata 27v
secsec 22r
simpa 28r
siuica 22r
sopay Hulla 39r
subaya 31r
suntur paucar, suntur paucar 26r; 31v; 36r; 36v; 43v
suri 10r
suruc chuqui 22r
tambo 1r; 25r
tarui 19v
tasque guarumi 10v
tata 26v; 39r
tiyana 25v; 26r
topa cussi, tupa cusi 6v; 16v
topo 31v
torma, turma 13r; 16v

ttopa pichuc llaotto 16v
tunissa 22r
topa yauri, ttopa yauri, tupa yauri 6v; 7v; 16v; 18v; 19r; 23v; 26r; 31v; 36r; 36v
turo manya 7v; 13v
uaca 20r; 26v
uaca mucha 12v
uacarpaña 14v; 26v
uacra cacro 24r
uacanque cf. guacanqui
ualla uiça 17r; 39r
uallcanca cf. huallcanca
uallina 13r; 16v; 22v
uaminca 19v
uamporo 29r
uanarpo cf. huanarpo
uaraca uaco 25v
uatipirca 23r
uaylla quipa cf. guaylla quipa
uayrur aclla 12r; 25r; 34v
uchuc ollco 20r
uiqa 13r; 17r
uicuña cf. bicuña
uillca 19v
uincha cf. bincha
urna chuco 32r
umiña 20v
umo cf. humo
unancha 18v; 30v; 31 v; 33r; 33v; 38v; 43v
uscuta 17r
usno, usnu 9v; 32r; 33v
yacarcay, yaccarcani 15r; 20r
yana 29v
yana aclla 12r; 25r
yauirca 21v
yaya carui 7v
yllapa 13v
ynga ranti 30v; 37r
yurac aclla 12r; 25r

Topónimos y etnónimos

Achacha 22v

Allcay uicqa 8r

Alpa quenamari 15v

Ancoallo 18r; 18v; 19v; 20r; 20v

Andaguayllas, Andaguayllas la grande 19v; 39v

Andes 5r; 27v; 28r; 29r; 39v

Andesuyo, Antesuyo 23r; 31v; 33v

Angaraes 9r; 20r

Angoyaco 39r

Anta 17v; 43v

Antamarca 43r

Antapucu 12v

Antesuyo 31v; 33v

Aosancata 15v; 21 v

Apo Limac, Apo Rima 12r; 22r; 40r; 40v; 43r

Arauay 17v; 36v

Ariquipa 21v; 22v

Asangaro 26v

Asillo 15r; 26v

Atun Conde 22v

Ayapata 20r

Ayarmaca 17v

Ayauire 27r

Aymaraes 22v; 38v

Bombon 21r; 38r; 38v

Cacha Pucara 4v

Callachaca 18v; 24v

Callao 12r

Camana 22v

Camanchaca 22v

Camauatas 42r

Canas 1r; 27v; 41r

Canchis 1r

Cañares 12v; 20r; 20v; 24v; 25r; 36v; 37r; 37v; 38r; 40r

Capac Ayillo 24v

Capacuyo 14v; 22v; 23r

Capi (¿qapi? ¿cf. sappi?) 43v

Carabaya 5r; 21 v; 27v
 Carapuco, Carapucu 5r; 5v
 Carminca 12r
 Caudiña 18r; 22v; 23r
 Cassamarca, Caxamarca 1r; 20v; 21r; 38r; 42v; 43r
 Cayambi 24r; 25r; 25v; 33r; 34r; 34v; 35r; 35v
 Cayaocachi 8r
 Ccole 22v
 Çinca 21v; 22r; 25v; 42r
 Cochabamba 40r
 Cochacassa 40r; 41v
 Colla 26v; 27r; 27v
 Collao 22v
 Collapampa 20v
 Collasuyo 1r; 4r; 18r; 19v; 20r; 28v; 31r; 33r; 33v; 34r; 34v; 35r; 36v; 40r; 41r
 Collcapampa 6v; 7v
 Collcampata 13v
 Conde Suyu 22v; 31v; 33v; 42v
 Coquimbo 29r; 39v
 Corampa 40r
 Cori Cancha, Curi Cancha 8r; 8v; 10r; 13r; 13v; 16v; 17v; 19r; 25v; 26r; 29r; 29v; 32r; 33v; 34r; 36v; 43v
 Coropuna 12v
 Cuqipata 15r; 25v
 Cullaca 26v
 Cullinchima 8r
 Cuyos Manco 30r
 Cuzco, Kkuzko 8r; 12v; 13r; 15r; 15v; 17r; 17v; 18r; 18v; 19v; 20r; 21r; 21 v; 22v; 23v; 24r; 25r; 25v; 26v; 27v; 28v; 29r; 30v; 33r; 33v; 34v; 35r; 35v; 36r; 36v; 38r; 38v; 39r; 39v; 40r; 42r; 42v; 43r; 43v
 Chacamarca 5v-6r; 9r; 26v
 Chacaro 42r
 Chacla 12r; 21r
 Chachapoyas 25r; 36v; 38r; 38v; 40r
 Chanca, changa 18r; 18v; 19r; 19v; 20r
 Chaya 20r; 40v
 Chile, Chilles 28v; 29r; 39v
 Chillque, Chillqui 22v; 27v; 40r
 Chima Panaca Ayllo 9r
 Chimo 20v; 34r; 38v

Chincha 20r; 21r
 Chincha Cocha, Chinchay Cocha cf. personajes históricos y míticos
 Chinchay Suyu 15v; 28v; 31r-31v; 33v; 34v; 35r; 41r
 Chincha Yunga 16r
 Chiriguanaes 28r; 34v; 39v
 Chumpi Uillcas 22v
 Chuntay Cassa 40r
 Chuqui Orpo 20r
 Chuqui Racbay 20v
 Chuytupiya 16r
 Dorado 28r
 Escay Oya, Iscaj Uya 28r
 Escay Pucyo 24v
 Guacachaca 40r
 Guamallis 20v
 Guamanca 21v
 Guarnan Tianca 7v
 Guamañi, Guamañin 20r; 21r
 Guanacaori, Guayna Capre, Uanacaori 7v; 10r; 18r; 33v; 35v
 Guanca 15v; 16r; 20r; 25r; 38v
 Guancarama 40r
 Guanca Uillca 20v; 21r; 27v
 Guanoco 38r
 Guarmit Auca 27v; 29r
 Guarmit Pucara 26v
 Guayllas 20v; 25r; 38v
 Guayna Lima 12r
 Guayua Canchez 18r
 Hacaroca 32v
 Hachacachi 26v
 Hanan Cuzco 8r
 Hanan Chacan 8r
 Hanan Quichua 26v
 Hancolaime 26v
 Haocaypata 15r; 15v; 17r; 25v; 32r
 Hatun Guanea Saussa, Hatun Saussa Guanea 15v; 20v cf. Saussa
 Hatun Colla 18r
 Hauayñin Ayllo 14r
 Huascar Pata 36v
 Huayna Quenamari 15v

Hurin Cuzco 8r
Hurin Chacan 8r
Hurin Quichua 26v
Hururu 15r
Iscay Oya cf. Escay Oya
Jerusalem 2v
Kkuzko casa o rumi 8r
Lanque Supa, Yamque Supa 4r; 4v; 16r
Lima, Rimac 12r; 21r; 33v
Limatambo 12r
Lucana 20r; 42r
Lucri, Rucri 18v; 24v
Lupaca 27r
Lurucachi 16r
Llallaua Pucara 26v
Lloquessa Quinamari 15v
Mama 12r; 21r
Manare 27v; 28r
Maras Ttoco 8v
Masca 40r
ayo 35r; 40r
Mohina, Moyna 36v
Mollo Hampato 37v
Occhullo 24v
Ollachiya 20r
Ollantaytambo 40r
Omas 21r
Omasayua 40r
Opaluna 35v
Opatari 27v; 28r; 29r
Orcosuyo 1r
Otabalo 35v
Paccarec Tapu, Pacaric Tampo Toco,
Pacaritambo 4r; 8v; 9r
Paella 38r
Pachacama, Pachacamac 16r; 20r; 21r; 33v; 34v; 38v; 39r
Pachatusan 21v; 29r
Pallcaro 40r
Papres 22v; 27v; 40r
Parinacocha 22v

Parisacares 27r
 Pasto 25v; 35v
 Paucaray 20r; 20v
 Paya Pucyo 25r
 Picchu 34r
 Pilcomayo 13v
 Piru 40r
 Pissac 26r
 Pitoqiray, Pituqiray 7v; 15v
 Pomacanche, Pomacanchi 33r; 36v
 Pomacocha 21r
 Pomamarca 19v
 Poma Pampa 37r
 Potina, Putina 12v; 21 v
 Potossi 3r
 Pucamarca 42v
 Pucara 5r
 Puquina 26v
 Putina cf. Potina
 Quechua, Quichua, Quichgua 26v; 40r
 Quellay Sinca, Quillay Sinca 25r; 34r
 Quenamaris, Quinamares 4v; 15v
 Quibipay 21v; 42r
 Quiguares 40r
 Quilaco 25r; 34r
 Quillay Sinca cf. Quellay Sinca
 Quilliscachi 35r; 40r
 Quinamares cf. Quenamaris
 Quiquixana 22v
 Quito 23v; 24r; 25r; 33r; 35v; 36r; 36v; 37r; 37v; 38r; 38v
 Quiyachille 19v
 Quiyancata 15v
 Rroma 2r
 Rucri cf. Lucri
 Rumi Uaçi 20r
 Sacssaguaman 16r; 18r; 20r; 25v; 31v
 Sallcantay 15v; 42r
 San Agustín (convento) 26r
 Sanca Cancha, Sanga Cancha 17v; 36v
 Sanco 35r; 40r

Sanctiaguito del Anan Guaygua y Hurin Guaygua Canchi 1r
 Sañuc 6v; 7r
 Sappi (¿cf. Çapí?) 36v
 Saquisaguana 28v; 43v
 Sauasiray 7v
 Saussa, Xauxa 15v; 16r; 20v; 21r; 38v; 43r cf. Haton Guanca
 Sicchu Puruguay 34r
 Sinca cf. Cinca
 Soras 20r
 Sutic Ttoco 8v
 Suyuntoy 16r
 Tabantinsuyo, Tauantinsuyo 1v; 2v; 3r; 3v; 8r; 15v; 29r; 29v; 30v; 31r; 32r; 35v; 36v; 39v;
 40r; 42r
 Tambo 40r
 Tampo Ttoco 8v
 Tancar 12r
 Tantacopa 16r
 Taraco 26v
 Tarama, Tarma 20v; 28v
 Taya Cassa 20r
 Tequena 5v
 Titicaca 5v; 15r; 36v
 Tiyaguanaco 6r
 Tombis 42v
 Tome Bamba 24r; 24v; 34r; 37r; 38r
 Tome Bamba Pacha Mama 24v
 Ttococachi 14r; 23v
 Tucman 29r; 39v
 Uallcay Paccar 12r
 Uallpay Pacssi 12r
 Uancani 26v
 Uaninturpo 16r
 Uanocalla 18r
 Uanoco 20v
 Uaroc 16r
 Uillcaconga 25v; 43v
 Uillcanota 12v; 16r; 26v; 27v
 Uillcas 21r; 32r; 33v; 39r
 Uillcasguaman 20r; 21r; 39v
 Uimpillay 17v

Urna Suyo 26v
 Urcos Cocha, laguna de Orcos 27v; 36v
 Usca Mayta Ayillo 14r
 Utcu Pampa 40r; 41v
 Xauxa cf. Saussa
 Yacachacota 16r
 Yaguar Cocha 35v
 Yamque Supa cf. Lanque Supa
 Yana Cocha 16r
 Yana Yaco 38r
 Yauyos 21r; 38v
 Yayana Cota 16r
 Yuncay Pampa 18v; 21v
 Yunga 20v; 21r; 25r

Personajes históricos y míticos

Adan Eba 2v
 Amaro Ttopa Ynga, Amaro Yupangui 21v; 23v; 24v; 25v; 29r
 Ancoallo, Hancoallo 18r; 18v; 19v; 20r; 20v
 Apo Cama 26r
 Apo Challco Yupangui 31v; 32r
 Apo Guallpaya cf. Guallpaya
 Apo Hilas Urcunipoco (Bernabe) 1r
 Apo Lalama 23r
 Apo Quibacta 27v; 28r; 28v
 Apo Quiuicanqui (Gaspar) 1r
 Apo Rupaca 26r
 Apo Tampo 4r; 6r; 8v
 Apo Tarco Guarnan 14r
 Apo Ynga Maygua (Juan) 1r
 Asto Uaraca 19v
 Atao Guallpa Ynga, Auqui Atao Guallpa, Topa Atao Uallpa, Ttopa Ataguallpa 32v; 36r; 36v; 37r; 37v; 38r; 38v; 39r; 39v; 41r; 41v; 42r; 42v; 43r; 43v
 Atay ymapuram Tapyá 16r
 Atoc, Guaminca Atoc, Uaminca Atoc 37r; 37v; 38r
 Auqui Challco Yupangui 26r
 Auqui Ruca 25r
 Auqui Rupaca 22v
 Ayar Aoca 6r

Ayar Cachi 6r
 Ayar Uchu 6r
 Ayssa Uillca 12v; 20r; 21r
 Balberde (fray Vicente) 42v; 43r; 43v
 Caqir Capac 25v; 28v
 Cacya Quiui (Baltasar) 1r
 Candia 42v
 Cañacguay Yaurica, Cañac uay 14v; 23r
 Cañar Capac 20v
 Capac Yupangui 14r; 14v; 15r; 16r
 Carlos Quinto 43r; 43v
 Çinchi Ruca, Sinchi Ruca 9r; 10v; 11r; 11v
 Collacchaguay 28v
 Condorcanqui (Diego Felipe) 1r; 4r
 Coropuna cf. topónimos y etnónimos
 Coya Çibi Chimpo Rontocay 32v; 33r
 Coya Mama Anaguarque 24v
 Coya Mama Cuçi Rimay, Mama Cussi Rimay 31r; 32r
 Coya Mama Chuqui Huypachuquipay 36v
 Challcochima 36r; 37v; 38r; 38v; 39v; 40v; 41r; 41v; 42r; 42v
 Chañan Cori Coca 19v
 Chincha Cocha, Chinchay Cocha
 Chhuchhi Capac, Chuchi Capac 18r; 27r
 Chimo Capac 21r
 Chimpo Urma Coca 12r
 Chincha Cocha, Chinchay Cocha 12v; 20r
 Choque Pillo 12v
 Choqui Uacra, Chuqui Uacra 12v; 20r
 Chuspi uaca 21r
 Cuçi Huallpa cf. Guascar Ynga
 Dios 1r; 2r; 2v; 3r; 4r; 11r; 14v; 15r; 15v; 20r; 28v; 36r; 43r; 43v
 Espiritu Santo 2v; 3r
 Guallpaya 29v; 30r; 30v
 Guanacaori cf. topónimos y etnónimos
 Guanca Auqui 38r; 38v; 39r; 39v; 40r; 42v
 Guascar Ynga, Huascar Ynga, Inti Cuçi Uallpa Guascar Ynga, Inti Topa Cusi Guallpa, Cuçi Huallpa 13v; 14r; 32v; 36v; 37r; 37v; 38r; 38v; 39r; 39v; 40r; 40v; 41r; 41v; 42r; 42v; 43r
 Guayna Capac Ynga 16r; 24v; 25v; 26r; 29r; 29v; 30r; 30v; 31r; 31v; 32r; 32v; 33r; 34r; 35r; 36r; 36v; 38r; 42r; 43r; 43v
 Guayrotari (Maria) 1r

Hancoallo cf. Ancoallo
 Huanco (Carlos) 1r
 Huascar Ynga cf. Guascar Ynga
 Inca Roca, Ynga Ruca 15r; 16v; 17r
 Inti 27r; 36v
 Inti Conti Mayta 14r
 Inti (Topa) Cusi Guallpa cf. Guascar Ynga
 Itanpanacu 10r
 Jesu Xpo 1v; 2r; 2v; 3v; 4r; 13v; 43r; 43v
 Kapac uari 27v
 Lluque Yupangui, Lluqui Yupangui 11v; 12r
 Mama Coca 32v
 Mama Çibi Chimbo Ronto Coya cf. Coya
 Çibi Chimpo Rontocay
 Mama Cori Illpay Cahua 15r
 Mama Cussi Rimay cf. Coya Mama Cuçi
 Rimay
 Mama Chuqui Checya Illpay 17v
 Mama Micay Chimpo 16v
 Mama Ocllo 8r
 Mama Rontocay 17v
 Mama Tancaray Yacchi 12r; 14r
 Manco Capac, Manco 6r; 6v; 7r; 7v; 8r; 8v; 9r; 9v; 10v; 11r; 18r; 40r
 Manco Ynga, Mango Ynga Yupangui 12v; 33r; 43r; 43v
 Maria (Virgen Santa) 2v
 Mayta Capac 12r; 12v; 13r; 13v; 14r; 14v; 39v
 Mihicnaca Mayta 33v; 35v; 36r
 Ninan Cuyochi 32v
 Ocumari 36r; 39v; 42r
 Orccocolla 37r; 37v
 Orco Guaranga 14r
 Otorongo Achachi 25v; 27v; 28r; 28v
 Pachacuti Ynga Yupangui 18v; 19r; 19v; 20r; 20v; 21v; 22r; 22v; 23r; 23v; 25v; 26r; 29v; 31r
 Pacha Mama Achi 6r; 8v
 Pacha Yachachi, Pacha Yachachic 14r; 21v; 25r; 31v; 32r; 34r; 43r
 Paria Caca 15v; 20r
 Piqarro, Pizarro (Francisco) 42v; 43r; 43v
 Pinao Capac 8v
 Pizar Capac 21r
 Pizarro Tintaya (Gonzalo) 1r

Poma Uaca 21r
 Putina cf. Topónimos y etnónimos
 Quiru Tome 21r
 Quisquis 36r; 37v; 38v; 39v; 40r; 40v; 41r; 41v; 42r; 42v; 43v
 Raua Ocllo 32v; 36v; 42r
 Rumi Ñauí 36r; 39v; 42r
 San Pedro 43v
 Santa Cruz Pachacuti (Juan de) 1r; 2r
 Santo Thomas, Santo Tomas 4r; 43v
 Santos Padres 2v
 Satanás 1v
 Sinchi Ruca cf. Cinchi Ruca
 Tarapaca 3v
 Thonapa, Tonapa, Ttonapa, Tunapa 3v; 4r; 4v; 5r; 5v; 6r; 6v; 9v; 15r; 15v; 16r
 Ticqi Capac 12v; 25r; 42r; 13v
 Tocay Capac 8v; 17v
 Tocto Ocllo Coca 32v
 Tomay Uaraca 19v
 Topa Ynga Yupangui 23r; 23v; 24r; 24v; 25r; 25v; 26r; 26v; 27r; 28r; 29v; 31r
 Ttopa Ataguallpa cf. Atao Gualpa Ynga
 Ttopa Capac 23r
 Ttopa Uanchire 19r
 Uallallo, Uallollo 15v; 20r
 Uarco 42v
 Uari Uillca 15v
 Uasco Tomay Rima 19v
 Ucumari cf. Ocumari
 Uihinquira 9v; 15r
 Uillcanuta cf. topónimos y etnónimos
 Uillcaquire 19v
 Uiracocha, Uiracochan 3v; 12r; 13v; 14r; 16r; 25r; 32r; 34r; 36v; 43r
 Uiracochanpa Incan Yupangui 17v; 18r-18v; 19r; 19v; 21v; 22r
 Uñachuylllo 36r; 39v
 Usca mayta Aylllo 14r
 Yabar Uacac Ynga Yupangui 16v; 17r; 17v
 Yamque Lalama 23r
 Yamque Pachacuti 18r; 19v
 Yamqui Guanacu (Francisco) 1r
 Ynca Orcon, Ynga Orcon 18r; 19v
 Ynca Yupangui cf. Pachacuti Ynga

Yupangui

Ynga Ruca cf. Inca Roca

Ypa Mama Uaco 7v