

José María Arguedas, traductor del Manuscrito de Huarochirí

Laura León Llerena

Northwestern University

redmem@gmail.com

Estados Unidos

Resumen: El estudio de documentos coloniales escritos en lenguas indígenas exige una cuidadosa evaluación de la cuestión de la traducción como práctica y también como concepto articulador de las dinámicas en las "zonas de contacto". A propósito de las recientes reediciones de la primera traducción al español (1966) del Manuscrito de Huarochirí, documento escrito en quechua alrededor del final del siglo dieciséis, propongo en este ensayo visitar los debates que surgieron en torno a esa traducción hecha por el novelista y antropólogo José María Arguedas. (Des)calificada por algunos críticos como una traducción "literaria" y "poética", la reconsideración crítica que propongo del intertexto y del contexto del trabajo de Arguedas permite revalorizar esa traducción como una práctica que intenta superar el proceso meramente interlingüístico para convertirse en una intervención estético-política en dos frentes: poniendo en evidencia el proceso de reducción al que fue sometida la lengua quechua en el período colonial y planteando la expansión semántica y sobre todo social de aquella lengua en el Perú del siglo veinte.

Palabras claves: Manuscrito Huarochirí; José María Arguedas; Traducción.

Title and subtitle: José María Arguedas, translator of the Huarochirí Manuscript.

Abstract: The study of colonial documents written in Amerindian languages requires a careful evaluation of translation as practice but also as a concept that articulates the dynamics of the "contact zone". Considering the most recent re-editions of the first Spanish translation (1966) of the Huarochirí Manuscript, a document written in Quechua by the end of the sixteenth century, I revisit in this essay the debates provoked by that translation, work of the novelist and anthropologist José María Arguedas. Disqualified by some critics as a "literary" and a "poetic" translation, the critical reconsideration of the intertext and context of Arguedas's work that I present here makes it possible to reevaluate that work of translation as a practice that attempts to go beyond the mere interlinguistic process and become an aesthetic-political intervention in two fronts: by evincing the process of reduction that was imposed onto the Quechua language in the colonial era, and by proposing the semantic and the social expansion of that language in twentieth century Peru.

Keywords: Huarochirí Manuscript; José María Arguedas; Translation.

Introducción

Escrito en quechua entre finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII y traducido a varios idiomas en el siglo XX, el texto anónimo conocido como el Manuscrito de Huarochirí (MH) ha sido acertadamente calificado por uno de sus traductores modernos como intraducible en todos los sentidos usuales (Salomon, 1991: 30)¹. Esa característica responde, por un lado, a la compleja legibilidad que el documento propone tanto por el uso particular de la lengua indígena como por lo que constituye el objeto de la narración. Por otro lado la traducibilidad, o más bien la inteligibilidad de ese documento para los traductores y lectores modernos está condicionada por el marco epistemológico y político que informa las expectativas de aquellos. En este ensayo pretendo discutir estos aspectos a partir del contexto y del intertexto en el que se inserta la producción de la primera traducción completa al español del MH (1966), a cargo del antropólogo y novelista José María Arguedas.

El Manuscrito de Huarochirí es un complejo texto de autoría anónima indígena con una extensión de cincuenta folios organizados en 31 capítulos y 2 suplementos en los que se presentan narraciones sobre la vida, las creencias y las prácticas de los habitantes de la región de Huarochirí (Perú), desde el pasado prehispánico hasta el período colonial en el que fue creado. Se trata del único texto escrito en quechua con extensión y formato de libro que presenta un contenido que no se ajusta al de los textos de evangelización en quechua auspiciados por la Iglesia católica².

Las primeras menciones sobre la existencia del manuscrito se dieron a finales del siglo diecinueve aunque aún sin considerársele objeto de estudio³, y recién en 1939 fue traducido, aunque de manera parcial y al alemán, por Hermann Trimborn en Leipzig⁴. En 1942 Hipólito Galante publicó en Madrid una edición facsimilar de los primeros 31 capítulos del MH, acompañados de una traducción del quechua al latín y del latín al castellano. Se puede argumentar que la incorporación del Manuscrito de Huarochirí al campo de estudios de la historia y la antropología ocurrió plenamente a partir de 1966 gracias a la traducción

¹ Traducido al alemán por Hermann Trimborn (1939, 1967); al latín por Hipólito Galante (1942); al español por José María Arguedas (1966), Jorge Urioste (1983) y Gerald Taylor (1987, 1999 y 2008); al francés por Gerald Taylor (1980); al polaco por Jan Szeminski (1985); al holandés por Wilhem Adelaar (1988) y al inglés por Frank Salomon y Jorge Urioste (1991).

² Existe una larga e irresuelta polémica en torno a la atribución de autoría del MH. Los textos centrales en ese debate son el "Estudio bibliográfico" de Pierre Duviols (*Dioses y hombres*: 218-240); "Introducción a la edición de 1987" de Gerald Taylor (*Ritos y tradiciones*: XIII-XXXIV) y "Notes on the Authorship of the Huarochiri Manuscript" de Alan Durston (2007: 227-241).

³ Clements R. Markham, en 1875 (*Narratives of the Rites and Laws of the Yncas*. Works Issued by the Hakluyt Society, First Series, n. 48. London: Hakluyt Society, 1873: 123-146), y Marcos Jiménez de la Espada (*Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Imprenta de M. Tello) en 1879, fueron los primeros en mencionar la existencia del documento en quechua.

⁴ Trimborn presentó en 1967 una traducción completa al alemán de los 31 capítulos y 2 suplementos del MH.

completa de todo el documento quechua al español a cargo de José María Arguedas, publicada bajo el título de *Dioses y hombres de Huarochiri*.

La relevancia que cobró la traducción de Arguedas está vinculada, por un lado, a que su publicación se dio en el contexto de renovados debates en los estudios andinos desde disciplinas como la historia, la antropología y la lingüística. Por otro lado, las dificultades del proceso de traducción del quechua al español ya había llevado a Arguedas a volcar una serie de reflexiones sobre el encuentro conflictivo de mundos distintos, de tiempos asincrónicos y de lenguas que no hallan traducción en varios de sus ensayos, poemas y obras literarias previas a la traducción del MH. Pero sería después de concluida esa traducción y en la preparación de la que sería su novela póstuma, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), que Arguedas reflexionaría con mayor intensidad no sólo en torno a la labor del traductor sino también en relación al rol social y cultural de la lengua quechua. En su última novela, cuyo título hace referencia a dos personajes del MH, Arguedas también planteó una serie de posibilidades para el estudio del MH desde el campo de la literatura, como lo señaló Martin Lienhard (1990). La novela de Arguedas a su vez generó mayor interés por el texto indígena colonial y fue así que en 1975 entró en circulación con amplia difusión una segunda edición de *Dioses y hombres de Huarochiri*⁵. Ese mismo año, el gobierno revolucionario del general Juan Velasco Alvarado reconoció al quechua como segunda lengua oficial del Perú, junto con el español, argumentando la centralidad de la revalorización de lo indígena para el proyecto nacional promovido por su gobierno (Adelaar y Muysken, 2004: 256)⁶. Desde entonces se han hecho sucesivas reediciones de la traducción de Arguedas, siendo las más recientes aquellas impulsadas por Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda (Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007) y por José Ignacio Úzquiza (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2011).

A la traducción de Arguedas se le suele adjudicar un valor "literario" y "poético", con ambos calificativos funcionando tanto de manera positiva como negativa. La historiadora María Rostworowski se refirió a esa traducción como carente de rigurosidad y de exactitud, pero por otro lado afirmó que se trataba de una traducción "poética" que expresa "la sensibilidad del alma andina en toda su frescura y encanto" manteniendo la "ingenuidad de los cuentistas" (1987:10). En cambio, el lingüista Gerald Taylor argumenta que lo que usualmente se define como "poético" en la traducción hecha por Arguedas "son los contrasentidos producidos por las así llamadas traducciones literales (sobre todo cuando se trata de una lectura confusa de una paleografía defectuosa) y la insistencia en considerar formas sintácticas obligatorias características del idioma (el empleo del discurso directo, por ejemplo) como reflejos estilísticos de la tradición oral (1999, xxxiii). Taylor publicó en 1987 una nueva traducción que revisaba la traducción de Arguedas, que desde 1966 había sido la

⁵ La primera edición fue una publicación conjunta del Museo Nacional de Historia del Perú y el Instituto de Estudios Peruanos. La segunda edición estuvo a cargo de la editorial siglo XXI de México.

⁶ Sobre el proyecto político nacionalista del gobierno de Velasco Alvarado, véase *La revolución peruana: ideología y práctica política de un gobierno militar 1968-1975*, (Consejo Superior de investigaciones científicas, Universidad de Sevilla, 2002) de Juan Martín Sánchez.

única traducción completa del MH al español. Bajo el título de *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVI*, Taylor presentó una edición bilingüe quechua-español que incluye una cuidadosa transcripción paleográfica, una reconstitución fonológica, un glosario que analiza los diferentes posibles significados de palabras utilizadas en el MH que se refieren a importantes conceptos del mundo sagrado, social y político, y también una serie de notas en las que se discuten los problemas lexicales, dialectales y geográficos relacionados a la región de Huarochirí. La revisión crítica de Taylor estaba respaldada por diversos estudios de lingüística histórica, descriptiva y comparativa realizados por Alfredo Torero, Gary Parker, Rodolfo Cerrón-Palomino, Willem Adelaar y el mismo Taylor en las décadas transcurridas entre esta nueva traducción y la de Arguedas. Pero aún ante la traducción de Taylor algunos estudiosos continuaron criticando, casi en los mismos términos en los que se refirieron a la traducción de Arguedas, la ausencia de fidelidad y reclamando por una "traducción literal" del manuscrito colonial (Taylor, 1982).

Roswith Hartmann había señalado que los numerosos errores de la transcripción paleográfica que sirvió como base para la edición de 1966 del MH hacían sorprendente que Arguedas hubiese podido producir "una traducción que no obstante concuerda con lo que dice el texto original" (1975: 33-34). Hartman implícitamente apunta a lo que, más adelante, va a afirmar como la meta de toda traducción: la exactitud. La traducción de Arguedas, según Hartmann se aproximaba al manuscrito quechua "con cierta liberalidad, reproduciendo a veces las frases no con todos los detalles y matices que contienen, ampliando o parafraseándolo a veces, lo cual en algún que otro caso puede resultar en una modificación de lo que quiere expresar el pasaje en cuestión" (1975: 34-35).

Además de afirmar en la introducción a la edición de 1966 que su traducción "no es ni puede ser la más perfecta posible" (14), Arguedas había expresado antes de la impresión de ese texto serias preocupaciones por la calidad de su trabajo, y como se puede ver en una carta que le envió al antropólogo John Murra en octubre de 1966, en esa autocrítica también planteaba algunos de los caminos que debían seguirse para una futura traducción mejorada:

Me llega tu carta luego de dos días de trabajo y de preocupación extremados a consecuencia de los errores de traducción que cometí en los dos suplementos. Trabajé todo un día con [Alfredo] Torero y vamos a concluir la revisión mañana. La traducción, desgraciadamente, tiene defectos. Debí haberse hecho en equipo, calmadamente, los tres: tú, Torero y yo. Torero domina el quechua antiguo mejor que el actual. He consultado con él también las objeciones que haces. Es algo desagradable recordar que cuando trabajaba en la traducción yo había renunciado ya a seguir viviendo y trabajé bajo la presión de la angustia y del apresuramiento; aparte de eso, el manuscrito es por muchas razones un material difícil y demasiado importante. No creo que una sola persona pueda traducirlo con la mayor aproximación posible. Si yo hubiera recibido una siquiera mediana formación antropológica y, además, hubiera sabido algo de lingüística, de paleografía y de dialectología quechua, podría haber hecho la traducción como es debido. Pero me dejé cautivar por la parte mítica y mágica, y ahora que analizo la traducción sobre frío y con algo más de información especial sobre su importancia, me causa algo de terror y de admiración al mismo tiempo por la obra que hice. Fue una audacia que felizmente cometí. Porque, con todos sus defectos, la traducción es un medio de comprender cuán necesario es emprender otra verdaderamente cuidadosa, hecha con calma, con efectiva consulta. Creo que,

por lo mismo que han de tener que señalarse los defectos de mi traducción se deberá hacer la otra. Me parece que debes señalar con toda precisión los errores que admito al hacer tu nota⁷. Fue una lástima que no la leyéramos como tu dices, pero tú andabas apurado y yo atingido por mis traumas y conflictos (López Baralt, 1998: 133-136).

La publicación apresurada del texto no le permitió incorporar las observaciones que había hecho en otros textos previos respecto a la relación entre lengua y colonización, la práctica de la traducción, y la relevancia del estudio de documentos coloniales para intervenir críticamente en los debates contemporáneos sobre identidad, marginación y nación. En este ensayo incorporaré algunas de esas observaciones así como referencias al marco epistemológico que informaba las expectativas que las ciencias sociales tenían en relación al MH.

Arguedas: Dioses y Hombres de Huarochirí

La breve introducción que Arguedas escribe para *Dioses y Hombres de Huarochirí* condensa una serie de preocupaciones respecto al valor del documento colonial para el estudio de la historia andina desde distintas disciplinas académicas pero también revela la intención de hacer que su traducción alcanzara a un público más amplio⁸. El manuscrito quechua, según Arguedas, constituye una fuente excepcional comparable al Popol Vuh, “una pequeña Biblia regional” que informa al lector sobre el pasado prehispánico y los primeros contactos con el mundo hispánico. Esta información permitiría también ingresar en la mentalidad de los habitantes de Huarochirí que a pesar de la perplejidad ante el irrevocable establecimiento progresivo del orden colonial español, mantenían una postura de orgullo y de esperanza (1966: 9).

El análisis del contenido del manuscrito y la evaluación de sus características formales lleva a Arguedas a establecer una comparación con Ollantay y Usca Paukar, a las que considera creaciones literarias pero de importancia documental relativa, y también con la Nueva Corónica y Buen Gobierno (c. 1615) de Guaman Poma de Ayala, al que califica como “un inmenso documento inevitablemente convencional, con todas las limitaciones y riqueza de una obra inspirada por el amor y el odio, el credo confuso, la sabiduría un tanto libresca”

⁷ Arguedas se estaría refiriendo a un estudio etnográfico que Murra había prometido entregar para incluirlo en la edición de 1966 del MH, según lo que explica Alfredo Torero en su libro póstumo *Recogiendo los pasos de José María Arguedas* (2005). Según Torero, Murra no entregó el prometido estudio sobre los relatos del manuscrito “porque éstos, en lugar de sustentar sus tesis —místicas, innatistas, de sociedades andinas siempre solidarias, sin ricos ni pobres, y de ‘archipiélagos multiétnicos’ cuyos recursos explotaban sin conflictos las más diversas etnias—, las contradecían flagrantemente...” (26).

⁸ Arguedas reconoce que contó con la cooperación del lingüista Alfredo Torero en la traducción del documento quechua, y señala que la transcripción paleográfica estuvo a cargo de Karen Spalding. Esa edición contó también con el aporte del historiador francés Pierre Duviols, que presentó un detallado estudio biobibliográfico sobre Francisco de Ávila, cura extirpador de idolatrías contemporáneo a la creación del Manuscrito de Huarochirí.

(9). Afirma, en cambio, que el MH es "el mensaje casi incontaminado de la antigüedad" (9), una "voz limpia de preocupaciones e intenciones literarias" que lo remitían a los cuentos quechuas oídos en su infancia a narradores indígenas e incluso especula que "muchas leyendas y cuentos folklóricos tienen su origen más probable en las leyendas que en esta obra aparecen" (10-11).

Respecto del proceso de creación del manuscrito anónimo, Arguedas sugiere que la narración pudo ser dictada por informantes que habitaban los pueblos de los que se narran historias o bien escrita por alguien que era participante, y no simple observador, de los hechos descritos. También afirma que el estilo del manuscrito es predominantemente oral y que lo narrado revela que se trataba de indios comunes, convertidos al cristianismo "pero sumergidos aún y de manera muy encarnizada en la antigua religión", empleando un lenguaje "que fue creado para describirlo y transmitirlo más a la experiencia mítica que a la intelectual" (10).

En cuanto al contexto colonial de creación del manuscrito quechua, Arguedas señala que el lenguaje empleado en las narraciones transmite "las perturbaciones que en este conjunto habían causado y a la penetración y dominación hispánica... Es el lenguaje del hombre prehispánico recién tocado por la espada de Santiago" (9). En el ensayo "La literatura quechua en el Perú", de 1948, Arguedas ya había expresado interés en explorar el proceso de colonización de la lengua quechua. Refiriéndose a la literatura pastoral colonial en quechua auspiciada por la Iglesia señala que ésta "ha recogido todos los términos de contenido abstracto que habían sido formados en el idioma quechua. ¿Hasta qué punto tales palabras han sufrido alteraciones en su significado primitivo con su adopción por el lenguaje confesional católico? Ésa es una cuestión que deberá ser estudiada más tarde con el detenimiento que su cautivante interés despierta" (156).

El Manuscrito de Huarochirí también incorpora palabras que corresponden a variedades de quechua de los departamentos Junín, Huánuco, Ancash y Pasco, de la provincia de Cajatambo y de algunos distritos de Yauyos del departamento de Lima. Y aunque Arguedas era hablante nativo de quechua chanka (hablado en Ayacucho, Huancavelica y Apurímac) y estaba familiarizado con otras variedades de quechua, reconoce que le lengua del MH "no me iba a ser siempre tan familiar" (1966: 13). El estudio de la lengua empleada en el MH ha resultado ser un gran desafío parcialmente resuelto gracias a los trabajos que en las décadas siguientes hicieron lingüistas e historiadores como Gerald Taylor, César Itier y Alan Durston, trabajos a los que me referiré más adelante.

Arguedas advierte que el uso de algunos términos en el contexto narrativo no hacía posible descifrar su significado sino de manera deductiva, cuyo resultado él mismo evalúa como no del todo satisfactorio y por lo cual hace un llamado para que se perfeccione la traducción que él presenta. Arguedas no dejó de revisar y corregir su propia traducción aún cuando el texto ya había sido entregado para ser impreso, de lo cual queda constancia en algunas cartas que por esos días intercambió con el antropólogo John Murra y el breve documento titulado "Acotaciones a la traducción" que acompaña a la edición de 1966, donde Arguedas

señala tanto errores en la transcripción paleográfica como también en su traducción. Pero más allá de la corrección de esos errores, Arguedas continuaría evaluando el efecto que la traducción tenía en su propio proceso de creación. En esa dirección parece apuntar lo que Arguedas escribe a Gonzalo Losada en diciembre de 1967:

La traducción de los maravillosos mitos quechuas recogidos por el padre Ávila a fines del siglo XVI en la provincia de Huarochirí, me dejaron casi sin fuerzas y determinaron en gran parte que se desencadenaran las circunstancias que me llevaron a ese malhadado accidente⁹; pero en la entraña de esos mitos he encontrado la clave que resolvió la maraña en que se había convertido el plan de mi nuevo relato. Trataremos de encontrar un modo activo, real, agudo y cargado de sustancias de mostrar un universo que ha cambiado, no tanto como aparentemente parece, desde esa edad del mito hasta ésta en que, aparentemente, lo más temido es al mismo tiempo la mayor riqueza que posee el ser humano. Yo, en cincuenta y seis años, he cambiado, don Gonzalo, desde el puro mito, desde lo mágico casi total, hasta lo que ya parece ser el siglo XXI. No es fácil sobrevivir a un cambio, a un proceso de cambio tan feroz. No he sobrevivido aún del todo (Arguedas, 1990: 389-390).

La carta deja en claro los efectos de la traducción sobre el traductor, sobre su cuerpo y su escritura. Agotamiento, enfermedad, y al mismo tiempo efecto crítico, encuentro de una clave, y después del riesgo y de la violencia enfrentados en la tarea de la traducción, pasaje a un cambio energético ("Mi cuerpo está como especie de batería: requiere sólo una pequeña carga inicial para que se eche a andar y vaya acumulando y transformando una creciente cantidad de energía" (1990: 390) y a un cambio estructural: las cuestiones impuestas por esta traducción, donde el lenguaje se presenta como el lugar del encuentro entre mito e historia, conducen a Arguedas a reflexionar sobre las formas mismas de su nueva novela, *El zorro de arriba y zorro de abajo*. En ese sentido concuerdo con Edmundo Gómez Mango cuando afirma que esa novela presenta al lenguaje —entendido este en su sentido más amplio— como su protagonista primordial (1990: 366).

Cuando se retorna a la introducción de *Dioses y Hombres* considerando las reflexiones de Arguedas sobre el proceso de traducción y el estado de los estudios andinos en la década de 1960 se infiltra la duda de si esa evaluación aparentemente ingenua del documento quechua, de su contexto de creación y de su relevancia para el Perú del siglo veinte no respondía a lo que él consideraba eran las expectativas de las ciencias sociales y, específicamente, las expectativas de lo que debía ser una traducción "científica". Siete años antes de la publicación de *Dioses y Hombres*, John Murra había empezado a convencer a Arguedas de embarcarse en la tarea de traducir el MH alegando la importancia que ese texto tendría para "el folklorista, el antropólogo social y quizás el lingüista" (López Baralt, 1998: 22). En ese mismo año de 1959, Arguedas le respondió que trataría de publicar un capítulo del documento quechua "y le haremos un comentario, exaltando la obra, especialmente su valor para el estudio del folklore y de la historia" (*Ibid.*: 31). Años después, en una reseña sobre *Dioses y Hombres*, Murra escribió que la publicación de esa traducción había sido algo prematura y que no satisfacía ni la demanda de una edición al alcance de un público amplio

⁹ Arguedas se refiere a su primer intento de suicidio.

(la primera edición sólo contó con 1000 ejemplares) ni la necesidad de una edición anotada que estimulara a otros investigadores interesados en textos escritos en lenguas andinas (1970a: 445).

Desde la segunda mitad del siglo diecinueve, el estudio de documentos escritos en quechua priorizó aquellos textos de arte dramático, y particularmente la pieza teatral "Ollantay", y también textos pastorales (oraciones cristianas, catecismos, etc.), poesía y autos sacramentales como "Usca Paucar", textos a los que Arguedas menciona en su introducción a *Dioses y Hombres* como constituyentes de una tradición narrativa que servía como antecedente para aproximarse al estudio del MH. Pero estudiosos de las culturas indígenas como Tschudi y Middendorf dejaron de lado la prosa narrativa vernácula de su época y, como apunta la lingüista Roswith Hartman, fuera de Adolfo Vienrich, que recopiló narraciones quechuas que fueron publicadas en 1905 y 1906, en el Perú el interés por la investigación de narrativas indígenas empezó a perfilarse recién entre las décadas de 1920 y 1930. A partir de la década de 1950 se marcó una segunda etapa de esa línea de investigación con la labor de recopilación de "mitos, leyendas y cuentos peruanos" asumida por Arguedas y los estudios de Efraín Morote Best sobre tradición oral en el área andina (Hartmann, 1987: 324-325). Durante las dos décadas siguientes los debates en el campo de los estudios andinos experimentaron una intensa renovación promovida por la publicación y reedición de documentos coloniales tan variados como la *Miscelánea Antártica* de Miguel Cabello Valboa (1951 [1586]), la *Historia del Nuevo Mundo* de Bernabé Cobo, (1956 [1653]); la *Instrucción* de Cristóbal de Albornoz (1967 [1555]), y los tres diccionarios y gramáticas más tempranos de la lengua Quechua (Domingo de Santo Tomás, 1951 [1560]; Anónimo, 1951 [1586]; González Holguín, 1952 [1607-08]) (Murra, 1970b).

Hasta aproximadamente la década de 1980 el campo de los estudios andinos dio relevancia a las investigaciones del llamado folclor, y en este espacio se prestaba particular atención a la "tradición oral" por la vía de los cuentos populares. Éstos interesaban en tanto fuente de la cual se podría extraer información para completar las lagunas en la documentación escrita sobre la historia cultural andina pero se prestó poca atención a la investigación —por medio del trabajo de campo y el análisis de textos— sobre el sentido o los sentidos que los relatos podían tener para su narrador o su auditorio específico. Por otra parte, el interés de la etnología andina en la tradición oral por lo general estuvo enfocada a encontrar en ella mitos "y explicarlos (siguiendo los principios estructuralistas) como el fruto de relaciones internas (la "estructura") y de transformaciones de sus unidades constitutivas" (Itier, 2007: 13). En ese contexto, considerar la traducción de Arguedas como "literaria" sería sinónimo de "imprecisa" para el uso que las ciencias sociales podían darle al manuscrito quechua.

Itier señala que los estudios de folclor y la etnología dieron poca relevancia a las categorías originales de los textos, y al aislar a éstos de sus respectivos contextos sociales y literarios los estudiosos de la tradición oral andina "casi no han podido descubrir otras problemáticas que aquellas, esperadas, de la opresión y la explotación" (2007: 14). Añade que mientras Morote Best entendía que la dimensión esencial de la cultura era la expresión de la lucha de clases y, por tanto, buscaba en los cuentos folclóricos un cuestionamiento a la dominación

social, Arguedas buscaba en aquellos relatos testimonios "sobre la manera con la que el "pueblo quechua" miraba el conflicto secular que lo oponía a los descendientes de los colonizadores" (14). También afirma Itier que la mayoría de ensayos interpretativos publicados hasta finales de la década de 1980 por investigadores andinos o extranjeros siguieron la vía de Arguedas, buscando en la literatura oral un mecanismo de resistencia social y cultural (*Ibid*). Recién a partir de la segunda mitad de la década de 1980 los investigadores volcaron su atención al estudio de los textos quechuas coloniales como fenómenos socioculturales, es decir, el análisis de los efectos de la colonización en el rol social y político de esa lengua, lo que dio paso a una nueva historia crítica de la llamada "lengua general" (Itier, 1995).

El quechua del MH es una de las variantes del quechua comúnmente llamado Quechua A o Quechua II. Al menos una de esas variantes se difundió por el territorio andino antes del establecimiento del imperio incaico, y los Incas promovieron uno de los dialectos del Quechua II como la lengua administrativa, probablemente distinta al Quechua de Cuzco. A su vez, la "lengua general" promovida por los colonizadores parece tener su origen en varios de los dialectos que componen el Quechua II, y esta lengua auspiciada por sermonarios, catecismos, gramáticas y vocabularios fue empleada como una suerte de lingua franca tanto por los doctrineros de indios como por las autoridades indígenas en sus relaciones con los españoles (Salomon, 1991; Taylor, 1987)¹⁰.

Durston afirma que los textos producidos en quechua para propósitos de adoctrinación cristiana hacían uso de los recursos poéticos y gramaticales de esa lengua (tomando el quechua cuzqueño como base), empleando en algunos casos imágenes y tropos que debían activar simultáneamente diferentes registros interpretativos, proponiendo implícitamente similitudes entre la religión cristiana y la andina (2007: 313). Arguedas ya había hecho una evaluación en ese sentido en su ensayo de 1948 sobre la literatura quechua, argumentando que el criterio estético de los misioneros que tradujeron himnos y oraciones cristianas del español al quechua permitió la creación de traducciones "más intensas e influyentes" que los textos originales. Eso era posible porque "el quechua es, por su propia naturaleza, un medio de expresión más íntimo, más cargado de símbolo y de aliento, para la traducción de algunos sentimientos humanos que son predominantes y característicos de los pueblos agrícolas...". (1948 [2004] 154-155). Para Arguedas la intensidad del efecto de esas traducciones era también fruto del conocimiento que los misioneros adquirieron de la psicología indígena, lo que permitió que la obra misional alcanzara una "audacia" que se explica "únicamente por este dominio de la cultura nativa" (*Ibid*: 155). Tal audacia se revela en traducciones en las que la correspondencia literal no era tan importante como el medio estético elegido para transmitir el mensaje traducido: "Parece evidente que los misioneros compusieron los himnos católicos adaptándolos a los géneros más adecuados de la propia música indígena" (*Ibid*: 155). Arguedas, asumiendo un rol similar al de aquellos misioneros

¹⁰ Sobre la "lengua general" véase: Cerrón-Palomino, Rodolfo, "Panorama de la lingüística andina" Revista Andina 3 (2) 1985: 509-572; Taylor, Gerald "Un documento quechua de Huarochirí-1607" Revista Andina 3(1) 1985: 157-185; Durston, Alan Pastoral Quechua.

en la negociación intercultural en el Perú del siglo veinte, también se aleja de la traducción literal y propone, en su traducción de los waynos o canciones en quechua que presentaba en el libro *Canto Kechwa* (1938), “traducciones un tanto interpretativas, que quizá desagradarán un poco a los filólogos, pero que serán una satisfacción para los que sentimos el kechwa como si fuera nuestro idioma nativo” (1938 [2004]: 23). Esa traducción interpretativa, o más bien expansiva la explica de la siguiente manera: “En ‘Sin nadie, sin nadie..’ me he tomado la libertad de crear una metáfora que no está expresa en el verso kechwa, con el objeto de igualar a la fuerza poética del último cuarteto de esa canción En ‘Dile que he llorado...’ he aumentado el primero y el último pie, para describir al picaflor siwar que es el tema de la canción” (*Ibid.*: 23).

Hay que recalcar que la traducción de discursos pastorales al quechua, particularmente a partir del Tercer Concilio de Lima (1582-1583) estuvo marcada por una serie de restricciones (dialectales, de empleo de términos y campos semánticos) y por el establecimiento de jerarquías entre la cultura indígena y la europea, elementos que dieron paso a la articulación de un tipo de quechua propiamente pastoral (Durston, 2007: 310-312)¹¹. De acuerdo a Durston, no se esperaba que los indios se apropiaran del quechua pastoral ni que éste se empleara para comunicar contenidos ajenos a la doctrina cristiana, en contraste con la lengua general que, como se explicó antes, pasó a ser lingua franca para las interacciones cotidianas entre indios y españoles. Arguedas planteó los límites del quechua pastoral de la siguiente manera:

Sólo los devotos, los cantores, los frailes, podían escribir en quechua, y únicamente sobre temas santos. No se concebía otra literatura en quechua... ¿Por qué estos cantores, sacerdotes y devotos no salieron al limitado campo de lo profano? Se le habría dado al quechua la más grande posibilidad de perfeccionamiento. Pero la naturaleza de la conquista y la colonización, el hecho histórico, hacía imposible tal cosa. Para eso habría sido necesario que se tuviera un concepto distinto del pueblo conquistado, que éste hubiera sido tratado de un modo absolutamente diferente; es decir, que el hecho histórico en su totalidad hubiera sido otro y no el que fue (1948 [2004]: 158).

El proceso de establecimiento de un “quechua pastoral” basado en el quechua cuzqueño también revela una forma de control colonial que promueve el reconocimiento de una tradición lingüística y cultural —la cuzqueña— como superior a cualquier otra, contribuyendo a la esencialización y manipulación de lo indígena; ligado a ello, la práctica de traducción funcionaba como un instrumento de exégesis intercultural y de política colonial (Durston, 2007: 313). La fuerza, sobre todo política, de aquella esencialización de lo indígena se deja sentir aún en los primeros textos del propio Arguedas, en los que parece a veces postular la existencia de ‘una’ lengua quechua y una identidad indígena casi homogénea, ambas ideas hasta cierto punto coherentes con el deseo de alcanzar una alianza social y política en una nación caracterizada por la marginalización o directamente la exclusión de sectores de la

¹¹ De ahí que el Tercer Concilio de Lima asumiera la labor de producir una cantidad importante de textos en quechua, estableciendo mediante estos las restricciones y jerarquías mencionadas. en relación al proceso de traducción.

sociedad imaginados como “lo indígena”. El MH sin duda desafía cualquier intento de homogeneizar —o reducir— la multiplicidad tanto lingüística como cultural de la región andina, y en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* se pueden percibir los efectos que ello tuvo en Arguedas.

Si bien se puede afirmar que la lengua general es la lengua en la que se escribió el MH, las peculiaridades del texto sugieren la existencia de otras lenguas habladas cotidianamente — en contraste con la quasi artificialidad de la lengua general— en la región al momento de la creación del texto. Este es un elemento importante pues no es inconcebible que las prácticas religiosas o incluso los testimonios orales que dan forma al MH hayan sido realizados en una lengua distinta no sólo a la lengua general sino incluso distinta a cualquier variante del quechua (Salomon, 1991: 30; Taylor, 1985: 162).

De acuerdo a Taylor, en el siglo diecisiete existían en Huarochirí otros idiomas no emparentados con el quechua, y que muchos autóctonos no conocían la Lengua General (1987: 16). Quien quiera que fuera el “redactor” del MH pertenecía, según la evaluación hecha por Taylor de la evidencia que proporciona el mismo texto, a la comunidad de los checa de San Damián; era un indio ladino que “dominaba, aunque no sin errores, el castellano y la Lengua General, lengua del Manuscrito” (17). Según Taylor, aun en la década de 1980 sobrevivían en la provincia de Yauyos “dialectos quechuas con características semejantes a las que se identifican como sustrato de la variante de la Lengua General utilizada por el redactor del manuscrito” (20). También afirma que se detectan en el texto colonial numerosas interferencias de un dialecto aru (de la familia del aymara), y apunta la probabilidad de que “la situación lingüística de Huarochirí en los siglos XVI-XVII fuera análoga a la que prevalecía en Yauyos a principios de este siglo: es decir que reflejaba un polilectismo impresionante” (21).

Al margen de la complejidad de la lengua en la que se escribió el MH, una de las mayores dificultades que presenta ese texto es que se trata de un documento compuesto para personas familiarizadas “con los ritos y el ambiente evocados” pero que el lector moderno no necesariamente entiende (Taylor, 1987: 20). Taylor subraya la necesidad del estudio de la dialectología quechua para reconocer elementos de sustrato que aparecen en el texto, pero también de recurrir a los estudios de religión comparada para analizar pasajes de contenido ritual difícilmente traducibles. En ese sentido, Taylor responde a aquellos críticos que reclaman que el traductor se limite a correspondencias literales, indicando que esa “literalidad” supone una correspondencia basada en la combinación de glosas recogidas acríticamente en diccionarios coloniales como el de Domingo de Santo Tomás y el de González Holguín y el conocimiento de los dialectos de quechua mejor documentados y estudiados, el de Cusco y Ayacucho. Afirma además que ese criterio “presupone la inexistencia de transformaciones lingüísticas y sociales en el mundo andino desde la conquista hasta hoy” (21). En buena cuenta, el poco interés en reconocer las transformaciones mencionadas por Taylor se puede explicar retomando la cita anterior de Durston sobre la esencialización y manipulación de lo indígena.

En una conferencia organizada en Lima en 1994 en homenaje a José María Arguedas, José Tamayo Herrera, miembro de la Academia Mayor de la Lengua Quechua, afirmó que el quechua de Arguedas no era "un quechua indígena, indio, ni por su bagaje semántico, ni por su sintaxis." En comparación con el quechua de lingüistas como César Itier y Gary Parker, Arguedas hablaba un quechua inferior en tanto "no utilizaba el quechua indígena, utilizaba el quechuañol. Ahora, no utilizaba un quechuañol de la variedad Cusco-Collao, ni tampoco del dialecto ayacuchano, sino una mezcla de ambos... Era un híbrido; quechua Cusco-Collao, quechua ayacuchano, quechuañol, eso era lo que hablaba Arguedas" (Martínez, 1995: 111). La mención de la "mezcla" y del "quechuañol" resultante no es arbitraria pues en gran medida son los argumentos que la Academia Mayor de la Lengua Quechua, institución pública creada mediante decreto de ley por el Estado peruano en 1990, presenta como fundamentos para el reconocimiento del quechua como lengua oficial. La Academia apoya el reconocimiento de una sola variedad del quechua, el llamado "quechua Inka" (quechua del Cusco) y promueve la defensa de la "pureza" de la lengua. Se pasa por alto, en esa declaración de principios, el proceso histórico de la colonización de las lenguas amerindias como el quechua, proceso que se sostiene en estrategias como el de la reducción -en las variedades regionales, los campos semánticos y la el rol social de la lengua oral- de esas lenguas a herramientas útiles al poder colonial y, en tiempos más recientes, al poder de los estados-nación. La reducción de la lengua es, por supuesto, mucho más que la modificación léxica y semántica, se trata de un proceso de supresión de una herencia intelectual andina (Rowe, 1995: 355). Arguedas, como señalé antes, no desconocía las variedades regionales del quechua más bien, como lo recordó Rodrigo Montoya en el debate con Tamayo en la mencionada conferencia, Arguedas "escribía tratando de conciliar, haciendo lo posible para que la escritura de un dialecto no impidiera el entendimiento de las personas que conocen el quechua de otros dialectos" (Martínez, 1995: 136).

La evaluación de Tamayo sobre el quechua de Arguedas, o la escritura en quechua de Arguedas, sin duda se acerca a la postura que dos años después tomó Mario Vargas Llosa en *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (1996). Allí Vargas Llosa afirma que el quechua hablado por los personajes de las obras de Arguedas no es una transcripción sino una creación que tiene poco que ver con el habla real. Paradójicamente, mientras Vargas Llosa reclamaba una falta de método científico (transcripción) en las creaciones literarias de Arguedas, el ensayista francés Roger Caillois había concluido que *Yawar Fiesta* era una novela excesivamente etnográfica (Vargas, 1965).

Más recientemente, Jean Franco ha afirmado que si bien Arguedas no era indígena, la elección que hizo de representar esa cultura y celebrarla en sus novelas, cuentos, poesía y traducción no está relacionada al provincialismo del cual se le acusó ni de sentimentalismo, más bien apuntaba a dar reconocimiento a una lengua y a una cultura cuyas sutiles formas de expresión eran enriquecedoras y al mismo tiempo difíciles de traducir, pero que él creía debía establecerse como un lenguaje literario. Franco discute la opinión de Vargas Llosa sobre el quechua empleado por los personajes de la narrativa arguediana, subrayando que las traducciones son siempre versiones, y algunas versiones afortunadas consiguen echar luz sobre las diferencias entre las lenguas y explotar las cualidades de ambas. También afirma

que aunque el language literario es una invención, “esto no implica que no pueda poner en evidencia el daño causado por una modernidad que va de la mano con la explotación feudal” (“it does not mean that it cannot foreground the damage wrought by modernity spliced onto feudal exploitation”) (Franco, 2012). Arguedas escribía en quechua y en español pero, como lo explicó él mismo en numerosas ocasiones, el lenguaje literario que se propuso desarrollar para sus personajes era una exploración de los puntos de contacto y de desencuentro entre ambas lenguas, diferentes culturas y el problema de las clases sociales y la lengua hablada (y escrita).

Conclusiones

A partir de las críticas que se hicieron a Arguedas como traductor —no solo del MH— se puede afirmar que él siempre excedió el rol de traductor que parecían querer imponerle las ciencias sociales. En ese exceso se inserta un desafío a la traducción literal, dejando al descubierto lo insostenible de la idea del encuentro no problemático de culturas y lenguas con estructuras simbólicas, sociales y políticas distintas y no necesariamente reconciliables. En ese sentido también se puede afirmar que la práctica de traducción que asume Arguedas —del quechua al español y viceversa— no es literal, no es “científica”, sino política: por un lado, es una práctica que elabora diversos modelos para transitar entre culturas y para problematizar el concepto mismo de cultura y, por otro lado, es un acto de reivindicación y de reterritorialización (Brisset 2001; Clifford 1997). En la obra de Arguedas, el acto de traducir se perfila como una intervención sobre la relación entre el pasado y el presente, y entre una lengua socialmente marginada y una hegemónica (Rowe, 2000). Por eso es importante subrayar su insistente desapego a la traducción literal: la excede porque incorpora en sus traducciones las dinámicas de las relaciones sociales que quedan borradas de los diccionarios y las gramáticas.

Bibliografía citada

Adelaar, Willem F. H. y Pieter C. Muysken. *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Arguedas, José María. “Ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo”. En: *Canto Kechwa*. [1938] Lima: Editorial Horizonte 1989: 7-24.

Arguedas, José María. “La literatura quechua en el Perú”, *Mar del Sur*, a. I, vol. I, Lima, set-oct 1948: 46-54. En: Carmen María Pinilla (ed.). *José María Arguedas. Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004: 152-162.

Arguedas, José María. “Canciones y cuentos del pueblo quechua”. De: Lima: Ediciones Huascarán, 1949. En: Carmen María Pinilla (ed.). *José María Arguedas. Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004: 170-174.

Arguedas, José María. “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”. De: *Mar del Sur, Revista Peruana de Cultura*. Lima, enero-febrero de 1950, a. II, v. III, n. 9: 66-72. En: Carmen María Pinilla (ed.). *José María Arguedas. Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004: 189-212.

Arguedas, José María. "Introducción a Dioses y Hombres de Huarochirí." En: *Dioses y Hombres de Huarochirí; narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Edición bilingüe. José María Arguedas, traductor. Estudio bibliográfico: Pierre Duviols. Lima: Museo Nacional de Historia y el Instituto de Estudios Peruanos, 1966: 9-15.

Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica a cargo de Eve Marie Fell. Madrid: Colección Archivos, 1990.

Brisset, Annie. "The Search for a Native Language: Translation and Cultural Identity". En: Lawrence Venuti (ed.). *The Translation Studies Reader*. Rosalind Gill and Roger Gannon (trans.). New York: Routledge, 2001: 343-375.

Clifford, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1997.

Dioses y Hombres de Huarochirí; narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?). Edición bilingüe. José María Arguedas, traductor. Estudio bibliográfico: Pierre Duviols. Lima: Museo Nacional de Historia y el Instituto de Estudios Peruanos, 1966.

Durston, Alan. *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

Franco, Jean. "Murder or Suicide". Ponencia presentada en la "Conferencia por el Centenario de José María Arguedas", 13 y 14 de Octubre del 2011, Birkbeck, University of London.

Gómez Mango, Edmundo. "Todas las lenguas. Vida y muerte de la escritura en 'Los zorros' de J. M. Arguedas". En: José María Arguedas. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica a cargo de Eve Marie Fell. Madrid: Colección Archivos, 1990: 360-368.

Hartmann, Roswith. "En torno a las ediciones más recientes de los textos quechuas recogidos por Francisco de Ávila". En: *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, Roma-Genova, 1972. Genoa: Tilgher vol. 3, 1975: 31-42.

Hartmann, Roswith. "El texto quechua de Huarochirí. Una evaluación crítica de las ediciones a disposición", *Histórica* 5, 1981: 167-208.

Hartmann, Roswith. "Narraciones quechuas recogidas por Max Uhle a principios del siglo XX", *Indiana* 11, 1987: 321-385.

The Huarochirí Manuscript: a testament of ancient and Colonial Andean religion.

Translation from the Quechua by Frank Salomon and George L. Urioste. Austin: University of Texas Press, 1991.

Itier, César. "Les textes quechuas coloniaux: une source privilégiée pour l'histoire culturelle andine", *Histoire et sociétés de l'Amérique latine*, n. 3, mai 1995.

George L. Urioste. *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.

Kraniauskas, John. "Translation and the Work of Transculturation". In: Naoki Sakai y Yukiko Hanawa (eds). *Traces. Specters of the West and Politics of Translation*. Volume 1. Hong Kong: Hong Kong University Press: 2002: 95-108.

Lienhard, Martin. *Cultura andina y forma novelesca: zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. [1981] Lima: Editorial Horizonte, Tarea. Segunda edición, 1990.

López-Baralt, Mercedes y Murra, John (eds.). *Las cartas de Arguedas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

Martínez, Maruja y Manrique, Nelson, editores. *Amor y Fuego. José María Arguedas, 25 años después*. Lima: Centro de Estudios para la Promoción y el Desarrollo, Centro Peruano de Estudios Sociales y SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1995.

Murra, J. V. "Francisco de Ávila (Hermann Trimborn und Antje Kelm), Dioses y Hombres de Huarochirí (José María Arguedas)", *American Anthropologist*, 72: 2, 1970a.

Murra, J. V. "Current Research and Prospects in Andean Ethnohistory", *Latin American Research Review*. v 5, n. 1, Spring 1970b: 3-36.

Pinilla, Carmen María. *José María Arguedas. Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de Perú, 2004.

Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano: Gerald Taylor. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila: Antonio Acosta. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987. Segunda edición revisada, 1999.

Rostworowski, María. "Presentación". *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano: Gerald Taylor. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila: Antonio Acosta. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987. Segunda edición revisada, 1999: 9-11.

Rowe, William. "Arguedas: una obra múltiple". En: Maruja Martínez y Nelson Manrique (eds.). *Amor y Fuego José María Arguedas, 25 años después*. Lima: Editorial DESCO/CEPES/SUR: 353-357.

Rowe, William. "Doing Time in Peru: the Poetics of Multitemporality as Method for

Cultural History". En: Robin Fiddian (editor). *Postcolonial Perspectives: On the Cultures of Latin America and Lusophone Africa*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000: 103-117.

Salomon, Frank. "Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript". En: *The Huarochirí Manuscript: a testament of ancient and Colonial Andean religion*. Trans. Frank Salomon and George L. Urioste. Austin: University of Texas Press, 1991: 1-38.

Taylor, Gerald. "Las ediciones del manuscrito quechua de Huarochirí: respuesta a Roswith Hartman", *Histórica*, Lima, 1982, 6 (2): 255-278.

Taylor, Gerald. "Lengua general y lenguas particulares en la antigua provincia de Yauyos (Perú)", *Revista de Indias* 171 (1983): 265-89.

Taylor, Gerald. "Un documento quechua de Huarochirí -1607", *Revista Andina* 3 (1) 1985: 157-185.

Taylor, Gerald. "Introducción a la edición de 1987". *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano: Gerald Taylor. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila: Antonio Acosta. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987. Segunda edición revisada, 1999: xiii-xxxiv.

Taylor, Gerald. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 2000.

Torero, Alfredo. *Recogiendo los pasos de José María Arguedas*. Argentina: Libros en Red, 2005.

Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Vargas, Raúl. "Con el novelista José María Arguedas, sobre *Todas las sangres*", *Diario Expreso*, 26 de marzo de 1965: 12.