

"Nieve con pobreza en toda la ciudad. . ." (p. 10). "Luego el día nevaba con furia" (p. 30). A despecho de su geografía y de sus nevadas latitudes, Chile no es un país de nieve, tampoco en la realidad literaria que es la proyección/realidad del alma. Es una temperatura vital que Riveros denuncia.

Sin ánimo cataloguizador o enfático, vayan algunos ejemplos de los hallazgos poéticos de este libro: "como una mujer que, tendida, se levanta, se ríe y se tiende alternativamente en un ataúd azul" (p. 36) "la bestia descendía por la pendiente y despedía de su ser alucinaciones rojas" (p. 41) "De la pared cuelgan los últimos ruidos de una esperanza imperfecta, y una corona de óxido florece en los clavos más lejanos" (p. 46) "Y el arroyo quieto fue una mentira más" (p. 29) "la melancólica tetera permanentemente suspendida de las noches sagradas" (p. 34) "Bajo el agua había pequeñas tristezas, amaneceres que ocurrían tarde y misteriosas sonrisas de personas amadas. Unos peces miraban atónitos el mundo desde una posición incómoda. Y yo miraba el mundo desde una bolsa borracha de lluvia" (p. 16).

Más que "prosas poéticas" (término descalificado) o poemas en prosa —usado por el autor en su subtítulo— definición incompleta y que enmascara el proceso de la creación literaria, los textos de Riveros nos parecen los núcleos donde una poética prueba su facultad de pasar de menor a mayor, una estructura naciente que busca su forma madura.

Hernán Castellano-Girón

Urioste, George L. (editor y traductor): *Hijos de Pariya Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri* (mitología, ritual y costumbres), Tomos I y II. Nueva York, Universidad de Syracuse, 1983.

En 1597 el bachiller Francisco de Avila, cuzqueño de veinticuatro años de edad, fue nombrado cura de San Damián, en la provincia de Huarochiri (Waru Chiri) de la archidiócesis de Lima. Según la información acopiada por el peruano francés Pierre Duviols, esa zona ya había recibido desde hacía veinte años algunas misiones evangelizadoras y aun extirpadoras de idolatrías.

No obstante ello, Avila encontró a los naturales bien empeñados en mantener sus antiguos rituales y creencias, aunque de modo clandestino y bajo la cobertura de un fingido cristianismo. Esta situación no pasó por desapercibida para Avila, quien de inmediato se dedicó a predicar y actuar con energía contra los errores y falsos dioses de la región. Tuvo, al parecer, mucho éxito en esta labor, lo que le trajo algunos reconocimientos oficiales y aun —lo que era inevitable en razón del rigor que puso en la extirpación de idolatrías— dos procesos eclesiásticos por acusaciones de excesos y otras faltas en el ejercicio de su cargo.

Al margen de las circunstancias de fe, Avila demostró gran curiosidad por los relatos de origen y credo de los naturales que le fueron confiados. Y con aguda visión histórica —hoy más bien calificable de antropológica y etnohistórica— dispuso que las creencias que removía no se perdieran para siempre, como los ídolos y otros objetos sagrados y rituales que hacía quemar en públicos autos de fe, y fueran registradas puntualmente en la lengua vernácula. Así es como "de la mano y pluma de Thomas", copista o transcriptor puesto al servicio de este propósito, podemos contar con el manuscrito que inicia "Runa yndio ñiscap machoncuna. . ." y que actualmente se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid, desde el folio 64R hasta el 114R del volumen catalogado con el número 3169.

A juzgar por el hecho que luego se refiere, es muy probable que esa relación estuviera destinada a ser la fuente documental de un trabajo de aliento, que Avila se propuso escribir en español y que efectivamente inició en 1608 bajo el título de "Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huaracheri, Mama y Chaclla y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas". Este proyecto, que en buena cuenta glosa con algún estilo literario el original quechua, no pudo avanzar Avila más allá del capítulo séptimo de la relación.

¿Qué significa en la actualidad el manuscrito "Runa yndio ñiscap machoncuna"? Al respecto creemos que nadie mejor que José María Arguedas, en su condición

de etnólogo, literato y conocedor profundo (desde dentro) de la cultura andina, pudo expresar la valoración más justa y de más amplio espectro del mencionado documento. En la nota introductoria a su edición bilingüe y traducción (*Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima, I.E.P., 1966), que fue la primera traducción directa al español, manifestó que la relación de Huarochirí "es la obra quechua más importante de cuantas existen, un documento excepcional y sin equivalente tanto por su contenido como por la forma. (...) el único texto quechua popular conocido de los siglos XVI y XVII y el único que ofrece un cuadro completo, coherente, de la mitología, de los ritos y de la sociedad en una provincia del Perú antiguo". Dijo también que "es una especie de *Popol Vuh* de la antigüedad peruana; una pequeña biblia regional que ilumina todo el campo de la historia prehispánica de los pueblos que luego formaron el inmenso imperio colonial organizado en el Virreinato del Perú".

No obstante su enorme importancia, la relación de Huarochirí no nos resulta suficiente y correctamente conocida. Una serie de factores han impedido su cabal conocimiento, y entre ellos el primero y de mayor volumen está constituido por el tiempo de más de trescientos años en que el manuscrito permaneció, digamos, perdido. Fue Hermann Trimborn quien entre los años de 1939 y 1941 lo dio a conocer en Leipzig y lo tradujo al alemán, lo que para los hispanoablantes monolingües constituyó un impedimento en el acceso al universo y valores propuestos por la relación. La edición de Hipólito Galante (Madrid, 1942), en facsímil y en transcripción fonologizada según el quechua cuzqueño, incluye una traducción al latín y otra, realizada por Ricardo Espinoza, al castellano. Desgraciadamente esta edición del manuscrito es incompleta (no incluye dos capítulos suplementarios) y la versión española fue realizada a partir de la traducción latina y no del original quechua. Por eso José María Arguedas, a instancias de John V. Murra y con los auspicios del Museo Nacional de Historia y el Instituto de Estudios Peruanos, se animó a publicar, en 1966, la primera traducción directa al castellano de los 31 capítulos y los dos suplementos de la relación.

El hecho de haber sido Arguedas casi

un quechuhablante nativo y de estar más o menos familiarizado con la edición y el traslado al castellano de textos quechuas no impidió, sin embargo, que en este caso se sintiera no muy seguro de lo que hacía: "la lengua —confiesa en su introducción— no me iba a ser siempre tan familiar ni la ortografía tan legible". Son tantas las vacilaciones e inexactitudes de esta edición —algunas de ellas obligan a Arguedas a un colofón rectificatorio— que en un cotejo de versiones realizado en 1980 por Walter Mettmann se concluyó que "la edición y traducción menos satisfactoria es la de José María Arguedas" (citado por R. Hartmann en un estudio incluido en *Histórica* V, 2, Lima, 1981). Esta edición tiene, empero, el mérito enorme —remarcado por George L. Urioste en el libro que acá nos ocupa— de incluir un estudio bibliográfico sobre francisco de Avila, un análisis del manuscrito quechua y de su paráfrasis castellana de 1608, y una colección de documentos de la época sobre la extirpación de idolatrías, todo ello debido a "la contribución valiosísima del peruanista francés Pierre Duviols".

En 1967 Trimborn publicó en Berlín una segunda edición bilingüe quechua-alemán del manuscrito. En ella la crítica destaca una excelente versión paleográfica del original, una traducción fiel sin ser literal, y un fácil seguimiento de las correspondencias entre los enunciados quechuas y sus equivalentes alemanes, a base de su disposición en dos columnas paralelas (Cf.: Hartmann, loc. cit.).

En 1980 aparece una edición francesa bajo el título de *Rites et traditions de Huarochirí: manuscrit quechua de début du 17e siècle*, con el subtítulo de "texte établie, traduit et commenté par Gérald Taylor", dentro de las Editions L'Harmattan de París. Son destacables en esta edición, a criterio de R. Hartmann (Loc. Cit.), la versión paleográfica quechua, que sumada a la de Trimborn hace más próxima una versión exacta del original, y la traducción de los suplementos y de algunos otros pasajes del texto, en los que "acierta más que Trimborn". Pero la hacen discutible, siempre según Hartmann, entre otros aspectos, una traducción que tiene más a la paráfrasis que al traslado fi; una disposición de los textos que hace difícil seguir la traducción

enunciado a enunciado; y la casi anulación del estilo directo característico del quechua. A estas observaciones respondió G. Taylor (*Histórica* VI, 2, Lima, 1982), creemos que con razones consistentes, argumentando que su traducción, que asume el pensamiento etnográfico contemporáneo, no se esfuerza por conservar lo "pintoresco" del original, y sí por ser fiel al contenido de una cultura; y que al traducir se pasa de la norma estilística de una lengua a la de otra, de ahí que el estilo directo del quechua no halle lugar en su traducción al francés, porque no es la norma de esta lengua.

Este es, *grosso modo*, el estado del problema de la tradición oral (avilense) de Huarochirí al momento en que aparece la obra que nos ocupa, *Hijos de Pariya Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri*; cuya edición, traducción y notas debemos al estudioso boliviano-norteamericano George L. Urioste. En su estudio preliminar (pp. xiii a xxviii) el autor señala que su trabajo responde al propósito de presentar una edición y una traducción crítico-comparativas del manuscrito: "Se trata —dice Urioste— de una transcripción crítica del texto original y una traducción al español comparada en la que se señalan todos los puntos de divergencia con las anteriores traducciones". Ello no obstante, el autor es consciente de las limitaciones a su empresa, y entre ellas señala la imposibilidad de presentar una edición definitiva; la ausencia de una ubicación dialectológica e histórica del quechua empleado en el manuscrito; y la falta de un estudio de las relaciones del manuscrito con las demás fuentes de la etnohistoria andina.

Uno de los méritos de esta edición está en la tentativa de "una reorganización parcial de los temas centrales de los capítulos del manuscrito, que gira alrededor de la mitología y el culto de las divinidades locales más importantes". Y aunque el autor advierte luego que la secuencia que ofrece "es sólo sugestiva y no debe tomarse en sentido estricto, ni desde un punto de vista teórico, ni como necesaria para la interpretación del manuscrito", lo cierto es que incluso a los lectores no muy legos de la cuestión huarochireña les permite una comprensión del orden cosmológico y cronológico del manuscrito, haciendo menos

precaria y azarosa una conducta hermenéutica. Son seis las "eras" que Urioste encuentra en el acontecer contenido por el manuscrito y hacia ellas orienta señalando los capítulos y, en bastardilla, los párrafos (por él numerados) del original y de la traducción. Esas eras son: "La oscuridad y el caos", la "ordenación del universo", la "horticultura y cultivos de temporal", "acueductos, irrigación y agricultura intensiva", "dominación del estado incaico sobre los *ayllus* locales", y "la invasión española y la colonia temprana".

En cuanto a la transcripción del manuscrito Urioste supera el problema de la ausencia de separación de palabras y la falta de una puntuación consistente, apoyándose en "criterios estructurales correspondientes a la gramática del quechua, que marca morfológicamente los límites de las partes constitutivas de la oración gramatical". Además ha regularizado toda la escritura a minúsculas, sin especificar en qué momentos "el manuscrito emplea mayúsculas arbitrariamente", y ha regularizado también las grafías de algunas palabras, "para hacer la lectura del original más consistente", lo que se anota en cada caso.

La traducción de Urioste tiene bien en cuenta todas las traducciones anteriores del manuscrito (al alemán, latín, castellano y francés), pues a ellas remiten las notas que aparecen, en abundante número, al final de cada uno de los dos tomos de *Hijos de Pariya Qaqa*. Tiene en cuenta, además, la polémica suscitada en torno a las traducciones, pues, por ejemplo, tiende más que Taylor al estilo directo, como tratando de evitar la observación que se le hiciera al traductor francés. Así Urioste intenta salvar los escollos que presenta el traslado de la tradición oral de Huarochirí a una lengua occidental y moderna. Pero un intento no es un trabajo concluido e inobjetable, y de ello es consciente Urioste al señalar, en su introducción, que no pretende "presentar una traducción definitiva, desprovista de toda conjetura". Entre una traducción literal, en sí misma exótica, y una adaptación del contenido quechua a la lengua castellana, Urioste opta por el camino intermedio, en que se busca una relativa fidelidad a la letra y la cultura originales al mismo tiempo. A este respecto dice Urioste haber opta-

do "por una traducción relativamente literal, que deje translucir algo de la estructura quechua del original sin que, por otra parte, dé origen a un castellano incorrecto". Y en otra parte, pensando ciertamente en los valores etnoculturales contenidos por el manuscrito, dice que "más que una traducción (la suya es) una interpretación del texto de Waru Chiri". Ahora bien, es evidente que ser "relativamente" fiel a ambos componentes, el literal y el cultural del manuscrito, entraña ciertos problemas, a los que Urioste enfrenta de dos maneras visibles: reconociendo que su versión no está libre de conjeturas, y anotando prolijamente las variantes contenidas por las otras versiones, que significan o podrían significar apreciables variaciones de sentido. Deja así abierto el camino para que se le hagan las observaciones y correcciones del caso y, en el caso de la lectura inmediata de su texto, abierta la posibilidad de que el lector pueda convocar los matices de significación comprendidos por las versiones a que remiten sus notas, situándose éste en el nivel de una lectura crítica que podría recuperar una imagen más cercana del contenido original. Por todo ello creemos que el trabajo de Urioste ofrece de momento la más confiable versión castellana del manuscrito de Huarochirí, y el modo más seguro para los hispanohablantes de hoy de acceder a un sector de la cultura andina de fines del s. XVI y comienzos del XVII.

En cuanto a aspectos de índole estilística, no podemos dejar de señalar —para una indagación especializada al respecto— que la versión de Urioste se revela bien pariente de la de Taylor al francés. Tan es así que, a veces, asume como texto las interpolaciones metalingüísticas del francés, como se nota en el siguiente pasaje del capítulo 5, en que el enunciado "C'est à cette époque que, sur la montagne de Condorcoto, Pariacaca nait (sous la forme de) cinq oeufs", correspondiente al original "cay pachapim chay paria caca fisca condor cotopi pihcca runto urimurcan", motiva el siguiente enunciado de Urioste: "Se sabe que el llamado Pariya Qapa nació en esa era, *en forma de cinco huevos*, en Kuntur Qutu" (el subrayado es nuestro).

Al margen de cuestiones laterales debemos celebrar la presencia de esta edición

crítica y nueva versión castellana debida a George Urioste, la cual amplía, sin duda, los horizontes de conocimiento de la tradición oral de Huarochirí, y sitúa a los lectores hispanoablantes monolingües ante un apasionante universo cultural sui generis, sin las dificultades que aquejan a la anterior versión castellana de más difusión. Ahora, previendo lo que será algo así como miel sobre hojuelas, cabe esperar la aparición de la anunciada versión castellana que prepara Gérald Taylor, que, en correspondencia con la de Urioste, seguramente ofrecerá una sintonía más fina de la originalidad de la tradición oral huarochireña, en beneficio de nuestras culturas y, en general, de la Cultura.

Raúl Bueno Chávez

Traba, Martha. *En cualquier lugar*. Con ensayos introductorios de Elena Poniatowska y J.G. Cobo Borda, sobre vida y obra de la autora. Siglo XXI, editores; Bogotá 1984. Primera edición.

La autora ha deseado que su novela sea tomada como una historia real: "... se trata de una historia real", nos dice, en el postscriptum, y debemos prestar oídos a su advertencia. De un lado, porque la realidad que está en la base de la novela es parte de la historia social de nuestro continente (de la más reciente), y sólo confrontándola con ella puede encontrar cabal sentido el producto literario de Martha Traba; de otro, porque su llamada guarda relación con una problematización que ya tiene cierta tradición en nuestras letras: la relación entre ficción y no ficción en la narrativa. Este, que es un problema discutido en muchas literaturas, ha seguido en Latinoamérica un derrotero que ha llevado a importantes escritores a ser menos 'inventores de realidades' (o demiurgos), y más obreros calificados que montan una obra con materiales puros de la realidad, sin previa reelaboración. Esto implica una nueva dimensión de las relaciones entre ficción y realidad y un nuevo tipo de producto literario que es menester tomar en cuenta.

*En cualquier lugar*, narra la vida de los exiliados argentinos que están viviendo hacinados en una vieja estación de tren de un