

**“La Suma y narración... de Betanzos:
cuando la letra hispana representa la voz quechua”**

**Lydia Fossa
University of Arizona**

**Ponencia preparada para la Conferencia de la
LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION
LASA**

**Continental Plaza Hotel
Guadalajara, México**

17 - 19 Abril, 1997

El título de la obra de Juan de Betanzos¹ guarda más información sobre su contenido del que hasta ahora se le ha dado. Suma y narración de los Yngas [1551-1558] tiene, como su nombre lo indica, dos partes principales. La *Suma* se refiere únicamente a la primera hoja, que consiste en una lista de los gobernantes del Tawantinsuyu. “Suma” en términos de Sebastián de Covarrubias (1611), significa: “Lo que montan diversas partes reducidas a una...” (p 947). Por su parte, Martín Alonso nos da usos similares desde el Siglo XV: “Agregado de muchas cosas...”; además, desde el Siglo XVI: “Lo más sustancial e importante de una cosa.” (p 3690). Tenemos, entonces, que Juan de Betanzos inicia su título y su texto con la información más destacada, compendiada en una sola hoja. Esta hoja tiene bastante autonomía con respecto al resto del texto. Aunque inicia su obra, bien puede ser considerada como un apéndice de ella.

Sobre el resto de la obra estudiada que, en mi opinión constituye la “narración”, quisiera primero citar a las autoridades sobre semántica del Siglo XVI y XVII. Como el término no aparece en Covarrubias, seguimos a Martín Alonso: “Narrar: l. *narrare*. Siglo XV - XX. Narrar, contar, referir lo sucedido... Narración: l. *narratio*. Siglos XV - XX. Acción y efecto de narrar. Ret. Una de las partes en que suele considerarse dividido el discurso retórico, o sea aquella en que se refieren los hechos para esclarecimiento del asunto de que se trata y para facilitar el logro de los fines del orador...” (p 2942). El diccionario latín-inglés (Oxford, 1984:1155) nos dice que *narrare* significa “To relate, tell, say. To describe, tell about, to talk (about). To state the facts of a case.” Veamos ahora lo que nos ofrece el diccionario de María Moliner para los usos en el Siglo XX: “Narrar: Contar. Referir. Relatar. Decir o escribir una historia o cómo ha ocurrido cierto suceso. (V: contar, decir, hacer historia de, historiar, recitar, recontar, referir, relatar...” (p 491).

Como podemos apreciar, las referencias antiguas giran todas en torno a la oralidad. La única entrada que alude a lo escrito está en el diccionario contemporáneo de María Moliner. Por lo tanto, podemos pensar que al escoger Betanzos el título de su texto, posiblemente una de las últimas tareas de edición y redacción que realizó, nos estaba indicando claramente que la información básica estaba al inicio del texto, para consulta inmediata y que el resto de la obra, la narrativa, iba a ser un texto escuchado, es decir, un texto leído ante un público. Su título es, pues, eminentemente descriptivo.

Esto no debe sorprendernos, por cuanto en el Siglo XVI en España, y vemos que también en América, la palabra oral y la escrita no pertenecían a ámbitos tan diferenciados como lo hacen hoy (cf Zumthor, 1985). En general, podemos afirmar que la palabra escrita era más para ser leída en voz alta y escuchada que para ser únicamente leída. Esto se puede colegir también por los ámbitos en los que se usaba con mayor intensidad la escritura: la corte (para informar, ordenar, comunicar); el foro judicial (para declarar, decir, testimoniar, sentenciar, dictaminar); y, la universidad (para dictar, copiar, leer en voz alta, recusar), entre otros. Es aquí donde más se lee en voz alta, constituyendo la lectura una actividad más bien social, comunitaria. Esto nos induce a pensar que es muy posible, entonces, que se escribiera para realizar una actividad oral con la escritura. Con la oralidad final en mente al ‘componer’ un texto escrito, es natural y de esperarse que se encuentren formas y estructuras ‘oralizantes’ (Jakfalvi, 1993) en esos escritos. Lo original del trabajo de Betanzos y el de otros españoles que escriben sobre los Andes en la

década de 1540 es que el modelo de oralidad que utilizan en su narrativa es europea, medioeval, pero son muy conscientes de estar incorporando voces antivas en ese 'texto oralizante'. Es entonces la combinación de modos de registro y representación europeos y de voces nativas (también españolas, pero en menor número) lo que convierte el estudio de la cronística española sobre los Andes en todo un desafío intelectual.

Siempre queda, por supuesto, la pregunta de qué tan nativas son las voces que incorporan los cronistas en general y Juan de Betanzos en particular. Podemos asumir que lo son, aunque mediatizadas por las transcodificaciones y las traducciones de que han sido objeto en el proceso de paso de la voz quechua a la letra española. Diremos que estas mediatizaciones son más bien técnicas, mientras que hay otras que son más bien culturales: adaptaciones, selecciones de material; sin dejar de considerar las personales: preferencias, intenciones, motivaciones, etc.

Veremos más adelante la cantidad y la variedad de las voces quechuas que escucharemos en la Suma y narración. Algunas de ellas cantan al unísono, en una verdadera estructura/escritura coral, como la llama José Antonio Mazzotti (1993). Otras expresiones orales como el diálogo y la alocución se presentan más bien como voces individuales pero que contribuyen a conformar y consolidar ese efecto de "escritura coral que se percibe al leer y casi escuchar la *narración*."

¿Cuál sería la audiencia proyectada de Betanzos, ese enunciatario que contribuye a modelar su discurso? Tenemos un destinador explícito, el Virrey Antonio de Mendoza, pero casi todas, todas, las conexiones fáticas con su audiencia, su público, están en plural. Pensamos que es a esa audiencia plural, tanto a los que van a leer su *narración*, como a los que van a escucharla, a quienes va dirigida. ¿Por qué la dualidad de enunciatarios, entonces? ¿Tendría ya escrita Betanzos su *narración* dirigida a un público amplio cuando el Virrey le solicita el texto? ¿Será la Suma y narración una *narración* convertida en *Relación* ante la exigencia del Virrey? ¿Será una 'novela de caballería' convertida en crónica? ¿Una comedia histórica disfrazada de documento oficial?

Lo que Betanzos denomina 'narración' en su título viene a ser el texto que conocemos hoy en su integridad, gracias al hallazgo de Palma de Mallorca. Conviene recordar que el documento encontrado por Magdalena Fito y María del Carmen Martín Rubio es una copia de la versión de Juan de Betanzos. Hacemos esta aclaración porque es importante conservar en la memoria el hecho de que, posiblemente, algunos de los aspectos de su obra, desde los más nimios o superficiales, como la repetición de una palabra al copiar hasta los de más consecuencia como el añadido de alguna aclaración o información o la actualización de la información allí contenida, pueden no ser del autor estudiado. No todo lo que leemos en la Suma y narración, entonces, se le puede atribuir definitivamente a Juan de Betanzos.

Estudiemos ahora el texto de Betanzos desde tres perspectivas: la documental, burocrática; la histórica y, finalmente, la literaria. Creemos que la complejidad de la Suma y narración puede ser abordada mejor desde estas líneas de análisis, que el texto mismo se encarga de integrar.

El documento oficial

Son por lo menos dos las Ynstrucciones que recibe Juan de Betanzos para escribir y entregar a las autoridades virreinales su versión de la historia de los Yngas. La primera Ynstrucción viene del Virrey Antonio de Mendoza, en 1551². Sabemos esto porque el autor le dedica su obra a este funcionario: "Al Ilustrísimo y Excelentísimo Señor Don Antonio de Mendoza, Visorey y Capitan General por su Majestad en estos reinos y provincias del Piru...". Y opinamos que fue en 1551 porque lo dice Betanzos en la página 70 de la versión de Mallorca: "...

hasta este año en que estamos de 1551...” (1987:70). Y, aunque se lo dedica, Betanzos no le entrega el texto terminado al Virrey, quizás por su imprevisto deceso. Sabemos esto porque en la página 309, Betanzos nos informa que viaja a Los Reyes para ofrecerle sus servicios al Virrey Don Andrés Hurtado de Mendoza³, como miembro de la comitiva que enviaba el Virrey a ofrecerle el perdón a Sayri Tupac (p 309). El Virrey acepta y consta en el texto que le ofrece mercedes a Betanzos por el servicio a Dios y a Su Majestad. El texto termina con la frase siguiente: “... y así se partio el dicho Juan de Betanzos para la montaña donde los Yngas alzados.” Esta última actividad registrada en el texto tiene lugar el 29 de junio de 1557⁴. Finalmente, quien lleva este documento a España es el gobernador Lope García de Castro⁵. Se sabe que llevó consigo la Suma y narración porque en la versión mutilada que publicó Jiménez de la Espada en 1880 aparecen las siguientes palabras sobre el encabezamiento: “Sacose copia de los Yngas de otra del señor licenciado Castro que me dio en Madrid. Año 74.” (Martín Rubio, 1987:xv). La Suma y narración se genera, entonces, como un documento oficial en 1551. El responder a una Ynstrucción emanada del virrey Antonio de Mendoza, convierte a la obra de Betanzos en una Relación, una Información al Virrey y, por consiguiente, al Rey.

¿Por qué le solicita el Virrey Mendoza a Betanzos, escribano y lengua esta Relación? ¿Es él el más autorizado en el Cuzco de 1551 para responder a esta solicitud? La respuesta a esta última pregunta es afirmativa si consideramos que Betanzos formó parte, como escribano solamente, de la elaboración de otro documento oficial, la Declaración de los Khipukamayúq al Gobernador Cristóbal Vaca de Castro de 1542. Con este antecedente y con la posibilidad de que todavía cuente con una copia o con borradores de esa Declaración, Betanzos se convierte en un informante privilegiado. Lo es, no porque supiera quechua en 1542 (lo aprende después), ni porque se hubiera casado⁶ con una nativa “noble”, sino, en nuestra opinión, por su acceso a la temprana información que solicitara y recabara Vaca de Castro.

¿Dónde y cómo aprende quechua Betanzos?

Es una pregunta que nos venimos haciendo los investigadores hace ya algunos años. Las respuestas no han sido claras hasta ahora porque los datos biográficos de nuestro autor son, a veces contradictorios y a veces inexistentes. Muchos estudiosos, sin mencionar sus fuentes, nos informan que Betanzos era ‘intérprete oficial’ de Francisco Pizarro y, luego, de la Real Audiencia en Los Reyes⁷. Yo no he encontrado ninguna confirmación de estos datos. Es más, los intérpretes conocidos de la época de Pizarro son todos ‘ladinos’, nativos (yungas) a quienes se les llevó a España en las primeras incursiones y se les enseñó español allá. Los primeros españoles que empiezan a aprender la lengua en los Andes son, por lo general, religiosos. Otros probables intérpretes, aunque no tan tempranos como los primeros, son mestizos, hijos de padres españoles.

Uno de los motivos que ha contribuido a sembrar dudas sobre si Betanzos actuó como escribano o como intérprete en la Declaración de los Khipukamayúq ha sido la ambigüedad con que Fray Antonio ([1608] 1920) describe esta actividad en su copia del mencionado documento: “Dieron este cargo [transcribir la relación verdadera de los quipos] a personas de mucha curiosidad por interpretacion de Pedro Escalante indio ladino en lengua castellana el cual servia a Vaca de Castro de interprete con asistencia de Juan de Betanzos y Francisco de Villacastin vecinos de esta ciudad del Cusco personas que sabian muy bien la lengua general deste reino las cuales iban escribiendo lo que por los quipos iban declarando...” (p 5). Proponemos retirar la adjetivación que, creemos pertenece a la opinión de Fray Antonio: “...personas que sabian muy

bien la lengua general deste reino...” ya que son observaciones posteriores a los hechos. Aún cuando Betanzos supiera la lengua general, su función, así como la de Francisco de Villacastín, no era la interpretación, sino la transcripción. Betanzos y Villacastín iban escribiendo (registrando en papel y tinta) lo que el “indio ladino en lengua castellana”, Pedro Escalante, iba traduciendo. Los Khipukamayúq relataban lo que contenían sus khipu, el lengua iba traduciendo consecutivamente al castellano. Esta versión era la que registraban los escribanos, Betanzos y Villacastín. Es posible que Fray Antonio opinara así porque Betanzos fue “lengua”, pero después de participar en la transcripción de la Declaración de los Khipukamayúq a Vaca de Castro. Esto sería especialmente cierto si tuviéramos la confirmación de que Fray Antonio pertenecía a la Orden de los Dominicos. Otros escritores de la época, incluyendo al mismo Betanzos nos pueden ayudar a aclarar o definir esa ambigüedad. Garcilaso confirma esta opinión, llamando a Betanzos “escribano” con relación a su actuación de 1542-3. Es recién en 1548 que encontramos un documento en que Pedro de la Gasca identifica a Juan de Betanzos como “lengua”.

Varios investigadores, entre ellos Nicanor Domínguez (1991), opinan que Betanzos ya conoce la lengua general en tiempos de Vaca de Castro. Opinan esto porque la Cédula de Encomienda de 1548 (preparada por Gasca?) que le asigna tierras y personal, indica que Betanzos tiene “15 años en el país” (Domínguez, 1991). Ello los hace afirmar que Betanzos llega a Nueva Castilla por lo menos en la década de 1530, de 1532 en adelante. No he leído el texto completo de la Cédula, pero si dijera: “... en la tierra...” o “...en Indias...” las cosas cambiarían bastante. Si tuviera 15 años en Indias en 1548, estos datos coincidirían con los que proporciona Martín Rubio (1987): de 8 a 9 años en Santo Domingo y de 6 a 7 años en los Andes. Es muy posible que llegara al Perú en los primeros años de la década de 1540. Llegaría a Santo Domingo en 1533^s y a Los Reyes en 1542, posiblemente con Vaca de Castro. Estos datos biográficos son importantes -y por eso se insiste tanto en ellos- porque nos ilustran sobre su aprendizaje del quechua.

Cuando Betanzos afirma, en su Introducción, que “... gaste seis años de mi moçedad en escribir un vocabulario en lengua india y unos confesionarios y phrasis...”, nos está informando de cuándo tuvo lugar su aprendizaje del quechua general y dónde lo hizo. Primero el cuándo. De acuerdo a los datos disponibles comprobables, el aprendizaje del quechua general (Betanzos la llama ‘lengua yndia’) lo realizó el autor entre 1542 y 1548, fechas en las que aparece como escribano y lengua, respectivamente. Es verdad que la palabra “moçedad” puede llevarnos a conclusiones o interpretaciones diferentes. Si entendemos por “moçedad” simplemente los 6 años anteriores a 1548 (fecha de la Cédula en que ya se dan por elaborados sus textos religiosos), no habría una interpretación contraria a lo que venimos proponiendo. Aunque opinamos que esos textos se siguieron elaborando, corrigiendo y editando hasta 1550-1551, que es cuando se presentan al Primer Concilio Limense. Sin embargo, tomada literalmente, “moçedad” no se refiere a un pasado inmediato, sino a un pasado caracterizado por la juventud. En este caso, debemos recordar que Betanzos se demora aproximadamente siete años en escribir este texto (de 1551 a 1557) y, a nuestro parecer, es posible que lo dé por concluído después de 1558. Es así que habrían pasado más de 10 años desde que iniciara su aprendizaje del quechua.

Como se trata de una edición bilingüe de la ‘doctrina cristiana’, forzosamente debemos asociar a Betanzos con alguna orden religiosa que se ocupara, en el Cuzco, de estos menesteres. Domínguez es también de esta opinión. Creemos muy improbable, imposible, que un lego, un laico relativamente poco instruído decidiera, por su cuenta y riesgo, escribir volúmenes destinados

a la evangelización de los nativos. Su participación en las labores de producción de los textos de evangelización debe haber estado relacionada más con el aspecto mecánico, de copista o transcriptor y quizás hasta de traductor de primeras versiones. Pero, a mi modo de ver, no debe haber tenido responsabilidad sobre los contenidos y las formas lingüísticas. Esta recaería en algún miembro de una orden religiosa⁹. Betanzos se limitaría a aprender mientras copiaba, o algún fraile le enseñaría directamente.

Es posible que trabajara con Fray Domingo de Santo Thomas, dominico, quien, de acuerdo a Cieza ya tendría listo su Lexicon y su “arte” en 1550 ([1553] 1984:143). El propio Santo Tomás nos informa en su carta al Emperador de 1550 “que ha diez años que trabaja en sus libros”. Pero, estos diez años los pasa, mayormente, entre Trujillo, Chicama y Chancay (Pérez, 1986). Betanzos podría haber colaborado también con el mercedario Martín de Victoria, que pasa al Perú con Benálcazar según algunos autores (Pérez, 1986:76) o con Orenes (Domingo) en los primeros años de la década de 1530, antes de la fundación de la Ciudad de Los Reyes (Pérez, 1986:81). La segunda opción parece más apropiada pero la fecha es muy temprana, aunque le daría tiempo para aprender la lengua general a Betanzos. Como Victoria pasó a Quito, ello nos deja en Cuzco, donde era vecino Betanzos, con los dominicos y posiblemente algún franciscano. Hay otro autor posible, Pedro de Aparicio, mencionado por Créqui-Montfort (Cerrón, 1996). De este religioso no se sabe mucho; posiblemente haya sido franciscano, pues no aparece en las ciudadosas relaciones de viajeros dominicos que nos ofrece Isacio Pérez Fernández (1986).

Me inclino a asociar a Betanzos con los dominicos por varias razones. Una es el respaldo que recibe Vaca de Castro a su llegada a la Ciudad de Los Reyes en 1541. Quien proclama Gobernador al Licenciado Vaca de Castro es Fray Tomás de San Martín, superior de la Orden de los Dominicos en la provincia del Perú (Pérez, 1986:102). Otra razón es la organización de la Orden, tanto en Los Reyes como en Cuzco y el buen número de frailes con que contaba. De acuerdo a Isacio Pérez, “... en 1540 ya había en el Perú unos 35 ó 40 dominicos...” (1986:101). En 1541, y de acuerdo al mismo autor, Fray Tomás de San Martín elaboró un ‘plan de evangelización’ en lenguas nativas. Esta política fue puesta en práctica y continuada por Fray Juan Solano, segundo obispo del Cuzco, quien llega a Los Reyes a principios de 1545, en reemplazo de Vicente de Valverde, fallecido en 1542. En 1545, el Dominico Fray Jerónimo de Loaisa, primer obispo de Los Reyes, prohíbe el uso de cartillas en lengua indígena “hasta tanto que por Nos juntamente con los autores dellas y otras personas que entiendan bien la lengua sean vistas y examinadas y de las que así están hechas se reduzcan y hagan una’ (Pérez, 1986:165). El testimonio del I Concilio Limense de 1551-52 certifica que esta cartilla única ya se había confeccionado. De esto nos informa el jesuita Francisco Mateos, en sus Constituciones, citado por Pérez (1986:165). Dice Mateos que además de la doctrina se redactaron ciertos ‘coloquios’, también en quechua, que la comentaban o declaraban y trataban ‘de la creación y otras cosas útiles’ (Pérez, 1986:165). Si recordamos la descripción del trabajo bilingüe de Betanzos, las dos calzan: “... un libro que doctrina cristiana se dice, en el cual se contiene la doctrina cristiana y dos vocabularios uno de bocablos y otro de noticias y oraciones enteras y coloquios y confisionario...” (Introducción). Las fechas en que las dos doctrinas, la que ‘traduce y conpila’ Betanzos según sus propias palabras y la que se aprueba en el Primer Concilio Limense, deben ser las mismas, pues ambos textos (que creemos se trata del mismo) estuvieron listos en 1551. La presentación del texto completo ante el Concilio puede explicar, también, el esfuerzo al que hace referencia

Betanzos por la premura de ejecutarlo y terminarlo a tiempo.

El Jesuita Anónimo nos informa que los franciscanos, a partir de 1546, también preparaban sus materiales catequéticos en lenguas nativas, pero que no tenían ‘tantos interpretes o lenguas’ (Citado por Pérez, 1986:166).

Como sabemos que se conoce a Juan de Betanzos como ‘vezino del Cuzco’, asumimos que es allí, en el templo de Coricancha, concedido desde 1533 a los dominicos, pero habitado por ellos sólo desde 1539 (Pérez, 1986:90), donde trabaja Betanzos con los miembros de la Orden de Predicadores. Es posible que haya habido esfuerzos paralelos, realizados tanto por dominicos como por miembros de otras órdenes, para cumplir con los dictámenes de evangelizar en lenguas nativas. Unos estarían más dedicados al conocimiento y enseñanza del quechua y otros, aplicándola a la evangelización. Hay que considerarlos pues, como esfuerzos complementarios aunque simultáneos.

La asociación de Betanzos con los dominicos es bastante obvia, aunque no los menciona en su Introducción. Quizás era un dato superfluo en su tiempo. Betanzos no menciona a sus acompañantes en la misión de conferenciar con Sayri Tupac en 1556, pero sabemos por otras fuentes (Mendiburu, 1902) que él acompaña a otros dos, por lo menos, y uno de ellos es un dominico, Fray Melchor de los Reyes. Pérez recoge información de varios cronistas, entre ellos Diego Fernández y Reginaldo de Lizárraga, y describe la comitiva de manera algo diferente: “Para tratar de paz con el Inca había enviado el virrey marqués de Cañete, en la primavera de 1537, desde Los Reyes, como comisario a Fray Melchor de los Reyes, O.P., con un compañero (de la Orden Dominica) y a Juan de Betanzos, vecino del Cuzco, con una Real Provisión de perdón... quienes se vieron obligados a pasar por el Cuzco; y aquí, a petición del Inca se agregó Juan Sierra, hijo del conquistador Mancio Sierra; y posteriormente fue también desde el Cuzco Diego Hernández.” (Pérez, 1986:307). Como vemos, la participación de Betanzos es de acompañante de los Dominicos, quizás cumpliendo funciones de testigo, de intérprete o de escribano, o una combinación de estas funciones. En su texto, Betanzos es prácticamente el protagonista, el líder de la empresa; en el de otros, pasa a ser un actor de segundo orden.

¿Cuánto quechua sabe?

Después de tanta discusión y elucubración intelectual sobre dónde y cómo aprendió Betanzos el quechua, conviene que nos preocupemos de cuánto sabe. Considerando que nuestro autor va a tender a sobre-estimar sus calificaciones para tener más y mejor acceso a puestos importantes para de allí servir mejor a Su Majestad, hay que tomar sus propias opiniones sobre sus conocimientos lingüísticos con mucha cautela. Tenemos la opinión de Fray Gregorio, quien asegura que Betanzos es una de las “... personas que sabían muy bien la lengua general deste reino...” ([1608] 1920:5). Y contamos también con el criterio de Garacilaso: “... presumia de buen lenguaraz...” (Domínguez, 1991). Si “presumir” significa en el Siglo XVII lo mismo que en el Siglo XX, tenemos entonces una brecha interesante que salvar. Betanzos incorpora muchos quechuismos en su texto, como los demás cronistas. Es posible que tenga unas 150 a 200 palabras y frases en quechua en su Suma y narración. Vamos a utilizar algunas de ellas para hacer un análisis de sus conocimientos de esa lengua, tanto léxicos como sintácticos, y poder opinar sobre este punto con más y mejores argumentos. En esta oportunidad utilizaré la estructura sintáctica del posesivo para elaborar este análisis. Como reserva, diremos que no hemos consultado el manuscrito original del autor, sino la publicación de la copia de 1987. Las ausencias de algunos

caracteres fonético-fonológicos podría deberse a la falta de cuidado o de conocimiento del copista. Pero, las omisiones son tan uniformes que tendemos a pensar que están así en el original.

De acuerdo a Cerrón-Palomino (1987:268), “La flexión de persona se refiere a la marca de posesión del objeto referido por la raíz o tema nominal. Primera persona: _; _y; Segunda persona: _yki; Tercera persona: _n”.

En cuanto al genitivo tenemos: ñuqa _q; qan _pa; pay _pa (1987:303). Las personas poseedoras presentan varias alternancias (1987:134): _p (Ancash, Junín y Cajamarca); _p >_q (Cuzco); _pa (Ayacucho y otras variedades del quechua). Cerrón-Palomino opina que se trata de apócope: _pa >_p, aunque éste no es uniforme, ya que se da la alternancia _p ~_pa (1987:134). Luego nos habla de las concordancias de persona poseedora (1987:303). Nos interesa destacar la concordancia entre el elemento poseído y el poseedor, en las frases de genitivo, ya que este tipo de concordancia es de naturaleza obligatoria. “La concordancia de las construcciones genitivas se marca por medio de los sufijos de posesión...” (1987:303):

Genitivos: ñuqa <u>_q</u>	wasi <u>_y</u>	Posesivos
qan <u>_pa</u>	wasi <u>_yki</u>	
pay <u>_pa</u>	wasi <u>_n</u>	

Vemos entonces que las concordancias entre objeto poseído y persona poseedora muestra la alternancia en el genitivo: _p ~_pa. No hay variación en la marca de posesión en el objeto poseído.

Observemos los ejemplos extraídos de la Suma y narración:

pag 60	pumo chupa	por	pumap chupan
pag 77	pumapchupa		
pag 304	pumasupa pusupuma		
pag 307	pumansupa pumasupa pusupuma		
pag 71	pacha unan changa	por	pachap unanchanqa
pag 73-4	pacha unan chac		
pag 83	Indichuri	por	intip churin
pag 100	yndichori		
pag 93	Yndinyoca	por	intip ñuqan
pag 90	Curaguasi	por	kurap wasin
pag 95	Cangaguase	por	kanqap wasin
pag 111	Cuxipata Cato	por	kusipatap qatun
pag 273	pachap tiquicin	por	pachap tiqsin

Observando los ejemplos tiendo a pensar que el autor consideró ya sea la variante _q o la variante _p para marcar el agentivo, no así la variante _pa. Cabe mencionar que es posible que en el manuscrito original el autor haya colocado una tilde sobre la última vocal para indicar la nasal (chupa~) y que el copista lo haya ignorado. Como se observa, son varios los ejemplos encontrados en los que no se representa gráficamente la marcación obligada de la concordancia genitivo/posesivo. Hemos encontrado un sólo ejemplo en contrario, que sí presente esas marcas, el de la página 273. Es posible que se deba a errores u omisiones de la transcripción paleográfica o hasta errores de imprenta, pero son bastante uniformes. Si se tratara de descuidos del autor, entonces tendríamos razones de más para cuestionar el grado de conocimiento que tenía de la “lengua yndia”. Estos ejemplos son lo suficientemente complejos como para ilustrar un relativo conocimiento léxico y morfológico de la lengua, que nos permiten dar cuenta de un dominio intermedio de la lengua quechua, que ameritan mayores análisis de nuestra parte.

La Declaración de los Khipukamayúq y la Suma y narración

Creemos estar en posición de afirmar que la Declaración de los Khipukamayúq (versión de Fray Antonio, 1608) y la Suma y narración (Juan de Betanzos, 1550-1558) son dos versiones del mismo documento, dos redacciones de la misma fuente. Es quizás necesario añadir a Fray Gregorio García, con su versión más tardía, basada en la de Betanzos, como un tercer desarrollo que tuvo la Declaración de los Khipukamayúq. Por ahora compararemos la Declaración de los Khipukamayúq con la Suma y narración.

En el aspecto estructural, Betanzos presenta las siguientes partes: 1) Introducción; 2) Suma; 3) Primera Parte; 4) Segunda Parte; y nosotros separamos el último capítulo de la Segunda Parte y lo consideramos como 5) Cuarta Parte. Fray Antonio inicia su versión de la Declaración denominada por él Discurso sobre la descendencia..., con una sección referencial, de antecedentes circunstanciales, que identificaremos como 1) Introducción; luego viene el Discurso sobre la descendencia y gobierno de los ingas, hasta Huáscar, que llamaríamos Primera Parte. La Segunda Parte se inicia luego de un corte y un subtítulo del autor de la versión, indicando los contenidos del texto que sigue: los Incas desde la llegada de los españoles; y, finalmente, como Colofón, la dedicatoria y presentación de esta versión a Pedro Ybañez.

Sin duda, y como lo afirma Ake Wedin (1966: 44 y ss), la Declaración de los Khipukamayúq está plagada de intervenciones de Fray Antonio, pero se puede identificar aún la base informativa nativa. Lo mismo sucede con la versión de Betanzos, aunque con algunas variantes.

La Primera Parte de ambos textos presentan prácticamente la misma información básica:

- a) Listados de los gobernantes Inkas, en los que aparecen con sus respectivas esposas y con sus hijos, ‘legítimos’ e ‘ilegítimos’.
- b) Datos sobre las extensiones de sus respectivos territorios, modos en que los ‘conquistaron’ y conservaron.
- c) Duración de sus gobiernos.

La Declaración es un documento más bien esquemático (Wedin, 1966), excluyendo las añadiduras de Fray Antonio, por supuesto. Se trata de un extracto escueto al que el compilador le ha intercalado cantidades apreciables de información y de opinión. Mantiene un mismo orden de principio a fin. Es posible que esto se deba a la continua repetición de las mismas preguntas¹⁰ por parte de los recopiladores o al orden en que se presentan en el khipu.

Por su lado, la Primera Parte de la Suma y narración es bastante ordenada, siguiendo un patrón temático similar al de la Declaración. Asimismo, ofrece más cantidad de información de los Inkas más tardíos que de los más tempranos. Observamos que a partir de Pachakutiq aumenta notablemente la cantidad de datos que nos ofrece. En esta parte, los Inkas aparecen como personajes positivos, constructivos. Las partes que comparamos, entonces, estarían respondiendo, según afirma Jiménez de la Espada en la Introducción de su publicación (1892) de la Declaración bajo el título de Antiguallas del Perú, (citado por Urteaga, 1920:v y ss) “ a las averiguaciones en torno a la procedencia de sus antiguos soberanos y de sus derechos a la soberanía”. Opinamos que las Primeras Partes responden a la “procedencia de sus antiguos soberanos”, mientras que las Segundas lo hacen a “sus derechos a la soberanía”. Jiménez de la Espada opina, en la misma introducción (1920:ix), que la “parte en que más puso de sí Fray Antonio y más se aparta del asunto de las informaciones oficiales, es la separada del texto por el epígrafe de “Prosiguen...”. Por su parte, Ake Wedin es de la misma opinión que Jiménez: “La segunda [parte] se extiende hasta 1572 y tiene, a más de ésto, un carácter que hace seguro afirmar que no tiene ella, tampoco, nada que ver con dicha entrevista.” (1966:44). Y opinaríamos de igual manera si no encontráramos la Segunda Parte de Betanzos tan similar a la de Fray Antonio. La Segunda Parte de Betanzos, a partir de Huayna Capac, los datos parecen ser más confusos y el documento se torna menos claro. Aquí los Inkas aparecen tematizados como figuras destructivas, antitéticas: borrachos, asesinos, traidores. Será posible, entonces, que esta parte de la Declaración sea más bien de opinión y responda a las inquisiciones sobre la “soberanía de los ingas”. Establecemos esta correlación y paralelismo porque las dos versiones presentan a los nativos como seres incapaces de gobernarse a sí mismos, ensarzados en una guerra fratricida, en la que ha salido triunfante el usurpador, Atahualpa. Cabe destacar que en este punto crucial difieren las tendencias y opiniones de los autores, porque si Fray Antonio es Huascarista, Betanzos es Atahualpista. Por el bien de los nativos, y siguiendo a la Divina Providencia, los españoles destruyen a Atahualpa, a sus herederos y se hacen cargo del gobierno, justificando así, la violenta invasión. ¿Sería por esta última opinión que Vaca de Castro fue apresado y encarcelado a su regreso a España?

Es así que postulamos que la Declaración de los Khipukamayúq antecede y sirve de base documental tanto a la Suma y narración... como al Discurso sobre la descendencia... de Fray Antonio. Tenemos que también Betanzos ha compilado material aunque más extensamente que Fray Antonio, añadiendo información adicional, opiniones y recursos estilísticos, literarios, de gesta y conquista.

También es necesario destacar las diferencias, especialmente los añadidos y ampliaciones editoriales de Betanzos. Aunque, por ejemplo, el dato de la pertenencia a la panaka o ayllu aparece en todos los gobernantes mencionados en la versión de Fray Antonio, Betanzos sólo incluye esa información en la Segunda Parte, al referirse a los descendientes de Huayna Capac. Al parecer, esa información es decisiva para comprobar la ‘legitimidad’ del gobernante, el cual debía pertenecer a un ayllu o panaka Hanan por línea materna para poder acceder al gobierno (Fossa: 1996).

Sorprende, por ejemplo, la inclusión de Yamque Yupangue en la Suma y narración. Es un nombre nuevo para la mayoría de estudiosos. La sorpresa va perdiendo intensidad cuando apreciamos que es la inclusión de este personaje lo que permite la aparición de Cuxirimay Ocllo -

posteriormente Angelina Yupangue - en el relato. Angelina es una persona que existió y su presencia en el entorno de Pizarro y luego en el de Betanzos está atestiguada. No así la de Yamque Yupangue.

Yamque Yupangue aparece en escena en tiempos de Pachakuti; es un gran benefactor. Su hijo mayor (sic), también llamado Yamque Yupangue, se casa con Tocto Ocllo, hermana de Pallacoca, una de las esposas de Huayna Capac. De esa unión nace Cuxirimay Ocllo, sobrina nieta de Pachakuti por el lado paterno y sobrina de Huayna Capac por el materno. Además de ello, se le presenta como la prometida y la Piwiwarmi de Atahualpa. Podemos suponer que Cuxirimay y Atahualpa, primos hermanos según las cuidadosas informaciones genealógicas de Betanzos (p 197 y ss) tenían casi la misma edad, siendo algo mayor Atahualpa. Cuando ya se enfrentan Huáscar y Atahualpa, Cuxirimay tiene 10 años (p 214). Cuando Chalcuchimac y Quizquiz están en campaña, se casa Atahualpa con Cuxirimay. ¿Cuánto tiempo habría pasado? ¿Un año, dos? Cuxirimay tendría 12 ó 13 años... Es posible que cuando "... el Marques ya la tenia consigo..." (p 285) tuviera entre 13 y 15 años, en 1532.

Otro personaje muy importante en la Suma y narración es Cuxi Yupangue, hermano de Cuxirimay y lugarteniente de Atahualpa en Cajamarca/Quito, desde que empiezan los enfrentamientos con Huáscar. Betanzos le da un lugar destacado en el desarrollo de las acciones militares tanto contra Huáscar como después en el trato con los invasores españoles. Ningún otro cronista nos habla de este personaje, ni, mucho menos, el Discurso de la descendencia... de Fray Antonio.

En mi opinión, esta es otra forma de anclar a Cuxirimay en la élite dominante, asociándola muy estrechamente a Huayna Capac y a Atahualpa para poder solicitar restituciones posteriormente. La inclusión de Yamque Yupangue, entonces, en la Suma y narración es necesaria para explicar la posterior aparición de Cuxirimay Ocllo y dejar constancia por escrito de su estrecho parentesco con Huayna Capac y con Atahualpa. Es posible que no haya 'inventado' a los personajes, pero sí que los haya ubicado en posiciones de poder, destacadas, para facilitar su asociación con la "princesa" Inka.

Es interesante destacar que Atahualpa sólo aparece en la versión de Betanzos; los Khipukamayuy no lo incluyen. Es importante para Betanzos por cuanto es el nexo más alto entre Cuxirimay y la 'nobleza Inka'. Es posible que toda la secuencia Atahualpa-Huáscar sea una versión más española que nativa de la conquista. Siguiendo otra pista que la lleva prácticamente a la misma conclusión, María Rostworowski opina lo siguiente: "Si aceptamos la versión de la mayoría de cronistas de que la madre de Atahualpa no fue quiteña sino del Cosco, todo el sentido de la narrativa tradicional sobre el encuentro armado entre los hermanos rivales cambia por completo." (Rostworowski, 1993:37)

Tomemos en cuenta, también, que los contenidos de los documentos oficiales, como el de Juan de Betanzos dirigido al Virrey Antonio de Mendoza, tienen la potencialidad de ser considerados como prueba o *probanza*, cuando ello sea necesario¹¹. Esto es especialmente importante cuando se solicitan mercedes a cambio de servicios, como lo hace explícitamente Betanzos en su último capítulo, o se esperan restituciones de tierras y repartimientos, como el autor a través de su esposa nativa, Angelina Yupangue, estrechamente vinculada a la *nobleza* Inga, como lo *prueba* Betanzos.

Los intereses personales de Juan de Betanzos han invadido el espacio reservado para la inclusión del dato histórico, documental. Las preocupaciones de Fray Antonio sobre las creencias

nativas y la soberanía Inca hacen lo mismo. Es posible que el documento original elaborado por orden de Vaca de Castro tuviera una doble finalidad: recabar información sobre la historia pre-hispánica, inclusive pre-inka y desautorizar la soberanía de los Inkas sobre el Tawantinsuyu para así poder justificar la invasión y conquista. Betanzos, por su parte, adapta la historia, modificando el pasado para obtener beneficios en el futuro. Se trataría de la “capitalización” del hecho histórico. Fray Antonio aboga, a su manera, por el derecho español a gobernar el territorio Inka.

La perspectiva histórica

Desde la perspectiva histórica, la Suma y narración es un conjunto de informaciones y datos muy importantes para el conocimiento del pasado Inka y aún del pre-Inka. Considerando que Juan de Betanzos tiene una presencia documentada en Cuzco en 1542, fungiendo como escribano en la elaboración de la Declaración de los Khipukamayuq, podemos afirmar que tiene un contacto directo con los hechos de ese momento y que su intervención, aunque de segundo orden en la recopilación de Vaca de Castro, le ofreció, también, información antigua muy valiosa. El conocimiento de una lengua general nativa es un punto a favor del autor como historiador, quien lo destaca en su Introducción y lo utiliza al ofrecer sus servicios de interpretación ante el Sayri Tupac levantado.

Como portador de datos históricos, entonces, el texto de Juan de Betanzos es imprescindible para la tarea de recomponer el pasado Inka, que está costando tanto esfuerzo realizar. Es indispensable continuar con los trabajos comparativos (especialmente con la Crónica del Perú de Pedro de Cieza y los textos de la Descripción de las Indias de Fray Reginaldo de Lizárraga y la Historia de las Indias de Diego Hernández, el Palentino) y profundizarlos para establecer, hasta donde sea posible, los datos históricos que nos proporciona y los añadidos coyunturales, personales que también figuran en el texto, obedeciendo a intereses menos importantes, pero, al parecer, más urgentes.

Hasta donde yo sé, todavía no se encuentra el original de la Declaración de los Khipukamayuq a Vaca de Castro. Este documento debe haber llegado hasta donde el Rey de España en la primera mitad de la década de 1540. Ese original contribuiría grandemente a validar históricamente la Suma y narración de Juan de Betanzos.

Dentro de la perspectiva histórica y analizando las estrategias persuasivas del autor, interesa indagar sobre lo que hemos dado en llamar “testimonialidad”. Por ello entendemos el recurso constante que hace el autor de las palabras u opiniones de quienes realizan las actividades que describe. Postulamos que además de ser una estrategia bastante exitosa, nuestro autor difícilmente puede apartarse de ella por su propia formación y ejercicio profesional como escribano. La función de un escribano es dar cuenta por escrito de las acciones, acuerdos, situaciones de terceros. El escribano, en el Siglo XVI, está siempre registrando por escrito lo que otros le manifiestan de viva voz en el juzgado o en la oficina notarial. El escribano es el encargado, por excelencia, de transcodificar la lengua oral en texto escrito, de hacer permanente lo fugaz, de elaborar registros que sirvan después de fuente de información o de prueba¹¹ de algún litigio o de confirmación de algún hecho. La transcodificación a la que hacemos referencia no anula la oralidad, las características de esa oralidad; más bien, las conserva aún cuando cambia de registro. Y es que la oralidad, o el efecto de oralidad (Jakfalvi, 1993:263) adquiere, también, la forma de esa “testimonialidad” que intentamos describir. Opinamos, entonces, que, por una parte,

Juan de Betanzos no puede dejar de ser escribano¹² cuando traslada las voces de sus personajes al papel, y, por otra, consigue con ello ya no sólo efectos de oralidad, sino, aún más importante, efectos de verosimilitud. Y es que el testimonio de primera mano, la voz de Huayna Capac, por ejemplo, tiene un sonido más claro y fuerte que el que hace la pluma que lo refiere. Es la primacía del discurso directo sobre el indirecto; es el resultado de una experiencia laboral en la cual la presencia de la oralidad ajena confiere visos de verdad y certidumbre al documento escrito por mano propia.

Los testimonios orales que encontramos en el texto escrito por Juan de Betanzos son numerosos y pertenecen a muy variadas personas, incluyéndose el autor a sí mismo. Para definir este tipo de presencia vocal en el texto, me gustaría recurrir a la frase de José Antonio Mazzotti “escritura coral” o “polifónica” (1994: 242 y 252)¹³. Más que una enumeración, quisiera presentar aquí una tipología que nos permita ver qué voces tienen acceso a su relación y qué tipos de discursos priorizan esas voces. En cuanto a los parlamentos, es decir, a las intervenciones directas de los participantes en las acciones, creemos que son una confirmación de esa tendencia profesional a testimonializar todo lo que el escribano registra.

Tenemos, entonces, testimonios sólo de Yngas en la Primera Parte. Son los únicos a quienes se les cede la palabra, para quienes está abierto un espacio de locución. En la Segunda Parte, y confirmando su diferencia con la Primera, los testimonios pertenecen a los Yngas enfrentados, pero más que presentarlos como autoridades (como hacía la Primera Parte), aparecen como seres belicosos, en pugna. En esta parte también les está permitido hablar a los militares y a sus mensajeros, y hasta un grupo de tallanes -yungas- participa en un diálogo con Atahualpa sobre los españoles recién llegados.

Es interesante destacar la aparición de Vilaoma quien, por su título, pareciera ser el Sumo Sacerdote, pero por sus actividades resulta liderando el levantamiento de Manco Ynca y el cerco del Cuzco. El Inca rebelde también tiene acceso a la palabra en el texto de Betanzos. El autor deja cuidadosamente para el último capítulo su versión de su entrevista con el Virrey Hurtado de Mendoza, en la cual quedan registradas para la posteridad las palabras del Virrey, ofreciéndole mercedes a Betanzos por los servicios prestados a la Corona.

En lo que se refiere a las intervenciones grupales, tenemos primero los coros, o las voces colectivas que interpretan cantares en ambientes públicos, multitudinarios. Veamos ahora la cantidad, tipo e intérprete de los cantares que incluye Betanzos en su Suma y narración. Cabe destacar que de nueve cantares que incorpora, ocho aparecen en la Primera Parte. En la Segunda Parte, Betanzos hace uso de un solo cantar, y se trata de un cantar-amenaza, dirigido a los españoles, en el cerco del Cuzco¹⁴.

Los cantares de triunfo y los de loas a los señores Yngas son interpretados por quienes Betanzos llama “mamaconas y yanaconas” o “servicios”. Los “capitanes” entonan la relación de sus acciones en la batalla contra los soras. Es interesante destacar que hay cantares que se interpretan llorando, canto y llanto simultáneamente, como en la ocasión de las ceremonias fúnebres del Ynga fallecido. En una oportunidad -según Betanzos- lo hacen los hombres y en otra hombres y mujeres. Siempre se trata de canto coral consecutivo, acompañado de instrumentos, especialmente de tambores que en ocasiones son de oro. Son las mujeres las que generalmente empiezan a tocar los instrumentos de percusión y a cantar.

Betanzos sólo nos ofrece una interpretación individual de un cantar: Ynga Yupangue entonando su cantar de despedida, cuando se ve ante la muerte. Se trata de una visión poética de

su vida. La letra -en castellano- que nos regala Betanzos (p 149) dice: “... desde que florecia como la flor del huerto hasta aquí, he dado orden y razón en esta vida y mundo hasta que mis fuerzas bastaron y ya son tornado tierra...”. Sería interesante re-traducirlo al quechua y observar los posibles juegos de palabras, rimas y figuras que se podrían lograr. Tenemos otro caso destacable en la página 93, cuando Betanzos nos ofrece la versión en quechua y la traducción al castellano de un cantar de triunfo sobre los soras. En quechua, lo que aparece es una “sopa de letras”: Yndin yocafola ymalca chinboleifola ymalca axcoley haguaya guaya hagua yaguaya, pero voy a intentar recomponerlo:

Inka Yupanki, Intipñuqan
Suraymarca chimpuriy
Suraymarca aksuriy

En la traducción de Betanzos se lee:

Ynga Yupangue, hijo del sol
Vencio a los soras
Los puso de borlas

Mi traducción sería:

Ynga Yupanki, yo, el que pertenece al sol
Puse borlas a los soras
Puse vestidos a los soras

Este cantar tiene un coro que dice:

Haguaya guaya
Haguaya guaya

Y nos explica: “... el sonsonete postrero Hayaguaya [sic] que es como la tanarara que nos decimos...” (p 93).

Estos cantares pueden ser informativos o no, pero su función parece ser la celebratoria, formando parte de un ritual bastante complejo, que apenas se empieza a vislumbrar. Tenemos también cantares de celebración fúnebre, de éxito militar, de amenaza, de loa, de remembranza, de oración. Como vemos, las expresiones cantadas coralmente abarcan una amplia gama de funciones sociales. Consideramos que es un género literario, poético-lírico en sí mismo. Este género expresivo es la principal fuente de información histórica de Betanzos, asumiendo que haya identidad o maternidad entre el original de la Declaración de los Khipukamayuy y la Suma y narración.

El cantar constituye, pues, el punto medio en el proceso de transcodificación por el que han pasado los contenidos que nos ofrece Juan de Betanzos. De acuerdo a informaciones detalladas de Pedro de Cieza en la Segunda Parte de su Cronica del Peru, durante el inkano había unas personas encargadas de registrar y conservar los hechos importantes de la vida de cada gobernante. Este registro se hacía en khipu. Luego había otros encargados de convertir la

información conservada en khipu en cantares. Para ello se seleccionaba a personas que tenían mucha facilidad de palabra y que podían hacer elaboraciones artísticas con ella. Estos cantares eran entonces compuestos por especialistas (poetas, literatos, artistas), y eran interpretados de manera colectiva en ocasiones apropiadas.

Digamos, por ejemplo, que los cantares a que aludimos están todos en lengua quechua. Cuando el cantar nos llega y podemos identificarlo como tal, está codificado bajo patrones orales y musicales que, a su vez, forman parte del código ritual dentro del cual son interpretados. Antes de ser cantares propiamente dichos, la información que contienen ha estado registrada en khipu, es decir, ha sido codificada y conservada por medio de un código complejo: queda fijada para una lectura táctil y visual. Vemos entonces, que la oralidad final del cantar es el resultado de un proceso de transcodificación dentro de una misma lengua y una misma cultura.

Betanzos recoge el cantar, directamente si él conoce y comprende la lengua, o a través de un intérprete si lo anterior no es posible. Ahora tenemos el cantar en el código de la lengua española; posteriormente el autor, utilizando el código de la escritura fonética, lo registra y lo conserva, fijándolo en el papel con tinta y pluma.

Lo que quiero destacar es que la oralidad nativa en que llegan los cantares al oído de Betanzos es sólo una de las formas codificadas que han sido utilizadas para conservarlo, crearlo y reproducirlo. Es probable también que el contenido de un cantar sea o haya sido representado de muchas otras maneras, pasando por diversos códigos y adquiriendo diferentes formas de expresión y funciones sociales. Es muy posible que las escenas representadas en un k'ero o vaso ceremonial Inka o en un muro sean las mismas que describe un cantar que relata un juramento o un compromiso. También es posible que la vestimenta de un Inka contenga toda la información visual que sólo nos llega a través de la oralidad del cantar de loa o de remembranza, porque no estamos capacitados para decodificar la vestimenta hasta ese nivel de detalle.

Cuando le atribuimos características de 'oralidad' a la información nativa debemos recordar que esa es ya una simplificación del proceso de transcodificación por el que ha pasado. También debemos considerar que sea posiblemente debido a la ignorancia sobre los sistemas de codificación nativos que sólo podemos observar y captar el código oral. Nuestra propia limitación en percibir los códigos de la cultura nativa, Inka, no debe ser óbice para atribuirle de plano ese único código que sí podemos interpretar, el oral. Esto es banalizar esa cultura, simplificando sus sistemas de conservación y de transmisión de discursos, hasta quedarnos solamente con los que pueden comprender y decodificar los miembros de una cultura ajena, la occidental.

Para que un cantar pase de la voz quechua a la letra hispana, es necesario que consideremos, primero, que se trata de un discurso determinado que "migra" de una cultura a otra. Si esta "migración" es forzada, por ejemplo, en un contexto colonial, estamos hablando entonces de "apropiación" de un discurso de una cultura por otra. Si la migración es voluntaria, se hablaría de cesión. A mi parecer, la reunión de los Khipukamayuk en el Cuzco tiene un carácter conminatorio: "Vaca de Castro envió luego por ellos [quipocamayos] y le trujieron antel cuatro muy viejos." (Fray Antonio, [1608] 1920:4), por lo que yo hablaría de una apropiación española de uno o varios discursos nativos.

Es entonces bajo órdenes y procedimientos españoles que se procede a inquirir sobre el discurso histórico nativo. Para ello se requiere de intérpretes que busca la administración colonial

entre los suyos¹⁵. En el caso de los Khipukamayuq, se trata de Pedro Escalante “indio ladino en lengua castellana”, “el cual servía a Vaca de Castro de intérprete” (Urteaga, 1920:5). En el caso de Betanzos, se trata de él mismo, auto-titulado traductor y compilador. No parece plausible que tanto Escalante (¿Será un yunga de los que aprendió castellano en España?) como Betanzos tengan un conocimiento muy exhaustivo del quechua. Se trata ahora de verter la versión oral en quechua de los Khipukamayuq a una versión oral en español que quedará así registrada por escrito. El proceso de traducción requiere, en sí mismo, de adaptaciones a la lengua y cultura receptoras. En el presente caso, se trata de la traducción de una lengua aglutinante a otra más bien sintética, lo que exige una transposición semántica mayor que si fueran dos lenguas del mismo tipo. Si hay pobreza lingüística o léxica del lado receptor, el trabajo de traducción se verá afectado, limitándose a mostrar el acervo léxico del traductor y sus recursos lingüísticos en la lengua meta más que mostrar características lingüísticas intrínsecas a la lengua fuente. Las limitaciones o extralimitaciones del traductor dejarán sus marcas en la versión traducida y mostrará el rango del dominio de ambas lenguas. Al traducir al español, se va a tratar de que la calidad de esa lengua sea la mejor posible, porque en ella se verá el esfuerzo del traductor y se conservará, quedando escrita o impresa para usos posteriores. Los contenidos semánticos serán adaptados a los de la cultura receptora para facilitar su comprensión y su absorción. Ya Michel de Certeau decía que el diccionario es un instrumento de conquista ideológica (De Certeau, 1975:232).

Lo que ha tratado de hacer Betanzos, y los intérpretes del momento, es una traducción sincrónica. Creo que este es un punto importante para la lectura de su texto en el Siglo XX. Debemos referirnos a vocabularios y diccionarios de la época para mantener, hasta donde sea posible, la sincronía semántica y semiótica (del sentido), por lo menos con la crónica o relación, si no con el cantar. Estoy hablando aquí tanto de vocabularios bilingües quechua/castellano, como de diccionarios monolingües españoles de la época o referidos a ella (Fossa, 1991).

Hemos visto ya el complejo proceso de codificaciones por las que pasa un cantar antes de ser considerado “oral” o una muestra de “literatura oral”. Veamos ahora lo que sucede para que un cantar pase de la voz quechua a la letra hispana. Consideremos al “cantar” como algo dinámico, que está en continuo cambio al pasar de un código a otro. Vamos a observar el proceso vital del “cantar”, el proceso por el cual el discurso codificado participa y forma parte del entorno cultural y, en nuestro caso, de la semiosis colonial¹⁶.

En un sólo ámbito cultural, el ámbito que genera, da origen y uso al cantar, la semiosis es privativa de ese ámbito. Es decir, todas las transacciones discursivas, todo intercambio o participación en la generación y transmisión del sentido, de su configuración y de su consumo, se dan dentro del espacio relativamente cerrado de un entorno cultural. Por su parte, el concepto de semiosis colonial ya está considerando por lo menos dos culturas, la colonizadora y la colonizada, y ahora se fija la atención en el flujo de mensajes de una cultura a otra, dentro de este marco específico de interrelación. Vemos, entonces, que la cultura colonizadora, la española, requiere los discursos internos de la cultura colonizada, no los que se le ofrecen al pasear la mirada por el mundo colonizado, sino esos discursos que la cultura nativa construyó para sí misma, valora y no desea compartir. La verticalidad de las relaciones de comunicación al interior de la semiosis colonial sale a relucir cuando las autoridades cortesanas conminan a los antiguos representantes visibles de la memoria nativa colectiva, a que cedan sus discursos propios a los invasores¹⁷. Esta exigencia irrumpe en el ámbito discursivo nativo con todo el poder de que la cultura dominante es

capaz. Se localiza a los informantes considerados óptimos, se les traslada si es necesario y se les somete a una serie de interrogatorios basados en concepciones coloniales que no respetan, y hasta ignoran, los criterios diferenciales de toda cultura: idea del tiempo, tratamiento del espacio, de lo sagrado, de los seres vivos, etc. Esta irrupción cultural es, por lo tanto, total: física y conceptual.

Una vez que las preguntas han sido formuladas, viene el segundo aspecto de la transición de un discurso determinado de una cultura a otra. Si lo que se requiere es información histórica¹⁸, como en este caso, podemos asumir que se habrá buscado e identificado a quienes puedan proporcionar ese tipo de discursos. Es así, entonces, que el discurso final será un discurso histórico hispano, europeo, que albergará a los sub-textos históricos (para la visión española de lo histórico) nativos, en una acción asimiladora que uniformiza las funciones textuales a las del discurso que las adopta (Rastier, 1989). Este es, asimismo, un proceso de transformación, en el que hay que preparar el discurso exógeno para que se parezca al endógeno; hay que adaptar forma y contenido para que pueda ser incorporado al discurso oficial que se elabora a partir de él. Este proceso de transformación puede ser más o menos violento, pero siempre asume una transformación. La cultura receptora -usurpadora- exige esto porque, al ser diferente, no cuenta con los recursos contextuales para que haga sentido un discurso perteneciente a otra cultura. Ello conlleva, en términos generales, una simplificación de los elementos discursivos que atentan contra su densidad signífica, reduciendo su capacidad y potencialidad significativa. El discurso de una cultura, en su tránsito a otras, atraviesa un campo semiótico que lo despoja de gran parte de sus elementos significativos para la cultura original, la que lo generó, asignándole otros, los de la cultura asimiladora que, por una parte, le permite comprender el discurso, y por otra satisfacer la necesidad de incorporarlo a su propio conjunto de prácticas discursivas. En el caso que nos ocupa, vemos que este proceso ha transformado una práctica social vital en un acontecimiento finado, terminado y pasado: en un cadáver cultural, amortajado en papel de tela y fijado, embalsamado, con pluma y tinta. Es ahora un fósil cultural, porque al mismo tiempo que usurpa el discurso, esa cultura dominante prohíbe toda práctica social en que ese discurso tenga sentido. El discurso queda ya, únicamente, como patrimonio fosilizado de la cultura dominante.

¿Es posible volverle a dar vida a este fósil? ¿Es posible reinsertar ese discurso banalizado y fosilizado en una dinámica cultural otra? Sí. Es lo que intentamos hacer en este momento.

Consideremos que cada vez (y a cada paso en el proceso de asimilación de un discurso cultural por otro, en un proceso intercultural colonial) que se cambia de código, cualquiera que éste sea, se da también un cambio tanto en la forma como en el contenido, en el significante como en el significado y se tiende a la pérdida del sentido que se intenta compensar, con más o menos éxito, al manipularlo y adaptarlo. En el proceso de transformación del discurso en el ámbito de su propia cultura -intracultural- esta dinámica es diferente. Se podría hablar, más bien de evolución y transformación que de adaptación y asimilación, situaciones que se dan cuando el discurso cruza, de grado y de fuerza, el umbral cultural del colonizador. Todo el contenido del discurso original se reduce ahora a ser fuente de información: de elemento cultural múltiple a singularidad funcional. Ha perdido pues, todo carácter trascendente, sagrado; todo poder social de aglutinación, toda función de preservación de identidad cultural y proyección temporal.

La perspectiva literaria

Interesa ahora examinar la perspectiva literaria de la Suma y narración. Hemos hablado ya de sus varias partes, intentando relacionarlas con diferentes momentos de la vida del autor y con

distintas fuentes documentales. Esa partición, que el mismo Betanzos nos ofrece, nos servirá de base para estudiar el texto como un discurso literario.

Si por literario entendemos el uso de la imaginación creadora en la invención de las tramas y personajes, es posible que la Segunda Parte sea más literaria que la Primera. Por su parte, la Primera incluye más ‘cantares’ en su interior, lo que podría hacernos pensar en una caracterización más lírica del texto.

Los recursos lingüísticos de Juan de Betanzos no son, de ninguna manera, destacables por su elaboración estética o su belleza poética. Según Porras: “... el relato de Betanzos es áspero, rústico, pobre de lenguaje...” ((1962) 1970:244)¹⁹. Sólo hay un momento, en mi opinión, en que el juego de palabras es ingenioso, irónico y denota un fino sentido del humor. Queda la duda, empero, que ello se deba más al parlamento que se glosa que al aporte del traductor/compilador, como se auto-titula Betanzos. En realidad, es Ynga Yupangue el que habla, por la pluma de Betanzos: “... dijo [Ynga Yupangue] que estaba muy lejos e que sus pensamientos dellos eran muy atras de do el suyo iba caminando e que les pasaba muy delante el suyo al dellos que al presente que no gastasen tiempo con sus pensamientos en semejante cosa porque les hacia saber que mientras su padre viviese el no pensaba ponerse tal cosa en su cabeza porque el pensaba que su padre habia de dar la tal borla a su hijo Ynga Urco despues de sus dias la cual el pensaba irsele a quitar de la cabeza e la cabeza juntamente con ella...” (p 82).

Interesante la figura metafórica del ‘pensamiento caminante’, del juego entre pensamientos *dentro* de la cabeza y la borla *sobre* la cabeza; del quiebre irónico, inesperado por cierto, de no sólo quitar la borla sino también la cabeza que la sustenta (y los pensamientos dentro de ella). Me inclino a pensar que el original quechua debe haber sido mucho más rico aún y que hemos perdido mucho en la traducción/interpretación de Betanzos, el escribano/lengua.

Por otro lado, hay que destacar el valor dramático del texto, obtenido sin duda por las selecciones narrativas de Betanzos. Para lograr ese dramatismo y esa expectativa que logra en el lector (¿en el lector/escucha acostumbrado a leer/escuchar libros de caballerías?), incorpora diestramente descripciones vívidas, construye personajes un tanto esquemáticos pero eficientes al momento de representar lo positivo/negativo (por ejemplo, Pachakutiq/Vilaoma) (cf Poupene, 1994:164). Los diálogos que estos y otros personajes, incluyendo al autor, nos permiten escuchar a lo largo de la Suma y narración, contribuyen sustancialmente a darle el dinamismo que la oralidad -el efecto de oralidad- infunde en el texto escrito.

Como compensando el dinamismo de lo oral, Betanzos nos ofrece varios sub-textos, narraciones dentro de su narrativa. Estos sub-textos nos dan muchos datos sobre las ceremonias festivas, por ejemplo. También nos describen rituales, construcciones, lugares sagrados, etc. Es destacable, una vez más, que en la Primera Parte, de aproximadamente 150 páginas, encontremos doce de estas narraciones, mientras que en la Segunda Parte, de aproximadamente 100 páginas, sólo tenemos cuatro.

Entre las narrativas más interesantes tenemos la oración de Ynga Yupangue (p 32), a la que sigue la descripción de un sueño del Ynga. Hay varios hechos de este tipo, pertenecientes a otro nivel de lo real -quizás entrando a lo maravilloso- pero siempre reteniendo su función sagrada. A este sueño le sigue la descripción de un ‘milagro’, es decir, de un hecho maravilloso. En vista de que no se les refiere a algo demoniaco o herético, podemos pensar que es información de fuente nativa mediatizada, pero poco teñida por la cultura receptora.

El sustrato mítico o sobre-natural se puede identificar también en alusiones a lugares especiales, encuentros con personas inesperadas, animales, vestimenta y el ritual que comprende los cantares y los bailes. De este último sólo estamos percibiendo su función ceremonial, no así su significado intrínseco ni su proyección a otros estratos de la realidad o a otros aspectos de la cultura.

Al final de la Primera Parte (p 201), se inicia una narración sobre un enano. Huayna Capac encuentra a este personaje entre unas mantas al irrumpir en el pueblo de Yahuarcoche (sic). Las relaciones entre el enano y el Ynga son inmejorables. Aunque el enano sea del bando contrario, el Ynga lo nombra ‘hijo suyo’ y el resto de su comitiva hace lo mismo, tratando al enano con mucha deferencia. Luego prosigue la historia y tenemos a Huayna Capac enfermo física y mentalmente, muriendo poco después (p 200-201). En la página 208 (Segunda Parte) reaparece el enano, pero esta vez como “... hombres habidos en la guerra y prisioneros del Guayna Capac...”. Aquí el enano es agredido y se le considera responsable de la muerte del Inca. Posteriormente es encarcelado y como sobrevive a ser comido por las fieras, es tratado, él y sus compañeros, otra vez con mucha deferencia.

Saliendo un poco de la descripción y entrando en la interpretación, el enano, en términos nativos, es ‘waka’; es decir, diferente y dotado de cierto carisma especial. Se le atribuye la intempestiva enfermedad del Inca, lo que no le permite elegir inteligentemente a un sucesor, generando así la guerra entre los dos ‘herederos’ de la borla. Este desenlace sí parece sacado de historias monárquicas europeas, mientras que el aspecto maravilloso que provoca o acelera la desaparición de Huayna Capac sí parece pertenecer a la cultura nativa.

El enfrentamiento con lo sobrenatural generalmente trae la destrucción de lo nativo, como vemos en la historia de Cacha (p 14) y en la de Atahualpa destruyendo el adoratorio (p 249 y ss) cuando ya sabe que los españoles están en su territorio. Aunque Betanzos no establece claramente las consecuencias, es más que probable que para un miembro de la cultura Inka esto sería muy obvio y comprensible. Postulo, entonces, que hay en las narrativas un sustrato maravilloso o ‘mítico’ que pertenece a la cultura nativa, que aparece tímidamente en el texto escrito de Betanzos y, probablemente, a pesar suyo. Podemos atribuir estos rasgos a la presencia del pensamiento mágico medioeval, también patrimonio de Betanzos, especialmente en lo que se refiere a encontrar pronósticos nativos de la llegada de los españoles a América.

Esta estrategia ya tenía antecedentes en México y probablemente obedecía a las tácticas europeas de sorpresa y/o penetración utilizadas por los españoles. No debemos dejar de lado la posibilidad de una construcción narrativa posterior de esta temática, especialmente escrita para audiencias europeas. Es posible, además que se estuviera anunciando, con esta narrativa, el cierre del círculo providencial, en que la invasión española se transforma en el arribo de los dioses liberadores, esperados porque fueron augurados.

Dentro de esta última perspectiva, Betanzos deja a Viracocha en el mar en la página 15, que corresponde a los inicios de la civilización Inka. Luego, en la Segunda Parte, Cuxi Yupangue informa a Atahualpa que “... dos tallanes [¿Los lenguas que fueron y volvieron de España?] le trujeron nuevas como habian salido de la mar el Viracocha y otros muchos viracochas con el y tienense que son los viracochas antiguos que hicieron la gente...” (p261). Desde el punto de vista narrativo, el elemento /mar/ es el que proporciona el punto de contacto entre el Viracocha nativo y los “viracochas” españoles. Esta continuación de la narrativa sólo puede tener sentido para los

españoles que asumieron y redujeron el relato nativo a un hecho concreto, unidimensional. Si se trata de la interpretación “mítica” de un hecho astronómico, natural, como es probable dentro de la perspectiva andina, el mar al que se refiere el relato andino es parte del firmamento y el Viracocha un cuerpo celeste que cruzó el espacio de SE a NO, afectando la vida en esa parte del continente o del planeta; es decir, algún antecedente o factor cataclísmico (cf. Sullivan, 1996).

El reducir un relato multiplanar y multidimensional a un sólo nivel, el del mundo concreto (oponiendo concreto, realista a mítico, real-mítico), conlleva muchos problemas que fueron ignorados por los conquistadores. La llegada concreta de ellos por vía marítima les fue suficiente para considerar una gran argucia, el aprovechar la narrativa autóctona. El círculo que se abrió bajo un criterio sacro-cósmico nativo, queda cerrado bajo otro criterio, el de la justificación de la invasión. A los españoles se les “re-conoce” como deidad nativa.

Digamos entonces que los españoles se irrogan el contenido sacro y quedan investidos por él como los nuevos/viejos guías de la civilización Inka. Para confirmar esto, Atahualpa dice en la narrativa de Betanzos, que es necesario “... encontrarse con ellos para ver lo que le mandan que haga que es la orden que le den para su conservacion...” (p 261). Atahualpa, antes de ver personalmente a los españoles, se pone a su disposición y está listo para recibir órdenes. A uno de sus lugartenientes le apremia: “... Dime Cinquinchara que gente esta que nuevamente [por vez primera] es venida a mi tierra que si son los dioses hacedores del mundo servirlos he y reverenciarlos he como tales...” (p 263). Cuando Cinquinchara le informa que: “... son hombres como nosotros... y no hacen milagros ninguno ni hacen sierras ni las allanan ni hacen gentes...” (p 264), Betanzos nos aclara la reacción de Atahualpa: “... y como el Ynga oyese esto quedo admirado [sorprendido] de lo haber oido y como el los hubiese tenido por dioses y los quisiese servir y reverenciar como a tales pesole de haber sabido tal nueva y dijo a Cinquinchara: dime pues por que causa le llamais Viracocha el Cinquinchara le dijo yo no los llamo Viracocha sino supaicuna que dice demonios... ¿quien los llama viracocha? Los bestiales de los yungas los llamaron así pensando que eran dioses...” (p 264). El Inka no se convence y en las páginas siguientes les envía regalos y está pendiente de sus reacciones: ante la duda, propiciar a los “dioses”.

Sin mayor tránsito narrativo que dejar la duda sembrada en el Inka, vemos al Marqués (Pizarro es siempre “el Marqués” para Betanzos.) recibiendo los regalos que “... el Ynga su hijo...” (p 267) le enviaba. ¿El Inka “hijo” del “Marqués”, esto es, de “Viracocha”? Esta frase indica la sumisión de Atahualpa ante un Pizarro asumido deidad sin siquiera haberlo visto ni atender a la información en contrario que recibe de personas en quienes el Inka confía. Reforzando la idea de paternidad/filiación como eje de la relación Atahualpa/Pizarro, Betanzos añade: “... el Ynga se holgo mucho con ello [de la chaquira, los peines y los rescates] por se lo haber enviado su padre...” (p 267). Ya está Pizarro indentificado con Viracocha y, de paso, con el Sol. Por esto, los españoles de la comitiva de Pizarro, se permiten -en palabras de Betanzos- decirle al Inka “... que le enviaba llamar el capitan que era hijo del sol...” (p 269).

Tenemos entonces a un Pizarro que es, a la vez, Marqués e hijo del sol. La idea de Pizarro como “hijo del sol”, suena, a todas luces, manipulatoria y destinada a desconcertar al Inka, atrevida y desafiante en cuanto a creencias religiosas y posición social se refiere, tanto en el contexto español como en el nativo, e increíble. Aún así, no deja de ser interesante e importante para la narrativa, ya que en esa situación, Pizarro se ha puesto a la altura del Inka y tenemos a dos

“grandes” contendores en igualdad de condiciones. Esto le permite proyectar al lector una futura confrontación entre “iguales”, siempre y cuando acepte la mentira como una simple táctica para sorprender al enemigo. Pizarro llega a ser indentificado como “hijo del hacedor” (p 269), que podría sonar, si no estuviera en boca de un “lengua”, directamente provocador para una institución como la Inquisición.

Un poco después, el Marqués ya ha apresado a Atahualpa y en una circunstancia le dice: “... que estuviese alegre que el era su padre...” (p 280). Es posible entender aquí que era como un padre para Atahualpa, pero destacamos la rapidez con que se convierte de “hijo del sol/del hacedor” a “padre” de Atahualpa, que queda bajo su “protección”, no su cautiverio: “...no tengas pena deso que yo soy tu padre...” (p 280). Este deseo y voluntad de Pizarro de proteger a Atahualpa hasta de la tristeza queda patente aquí, en la narrativa de Betanzos.

Esta caracterización nos lleva a seguir indagando sobre la tematización del Marqués en el relato de Betanzos y preguntarnos por las posibles causas o razones que motivan al escritor a opinar así. Dice Betanzos en la página 283: “... la virtud y gran magnificencia del Marqués era grande...”. Observemos el abuso de la adjetivación que no se detiene ante el objetivo de construir una imagen textual impecable de Francisco Pizarro. Betanzos nos explica que esta imagen no es sólo literaria, pues el mismo Atahualpa la reconoce como tal: “... y el Atahualpa ansimismo se holgaba con el Marques y con los demas españoles en tanta manera que los españoles le amaban y el a ellos...” (p 284). Suena sorprendente y es, de veras, increíble.

Pero no, todavía falta la gran muestra de magnanimidad del conquistador: “... y como viese el Marques el requerimiento que le habia hecho el tesorero [Riquelme] y el gran persuadir de Almagro y de otros en que matasen al Atahualpa, sentencio al Atahualpa a que fuese quemado.” (p 285). Es la presión de los demás lo que fuerza a Pizarro a ejecutar al Inka. Su imagen no queda mancillada ya que, no sólo hace lo que algunos piensan es mejor para la Corona de España, sino que defiende y resguarda los tesoros del Rey.

¿Por qué le interesa a Betanzos reivindicar la figura de Pizarro ante las autoridades? ¿Qué gana él con esto? Por lo pronto, recibe una de sus mujeres (como esposa) y algo de sus propiedades en Yucay. ¿O es que quiere mostrar también a un Atahualpa sometido prácticamente por decisión propia? ¿Cómo contribuyen estas tematizaciones (Pizarro caballero, Atahualpa sumiso pero traidor) a reforzar la tesis de la tiranía? ¿De la justificación del asesinato del Inka? ¿De la defensa del Quinto Real?

En cuanto a la tematización de los personajes, la Primera Parte generalmente presenta a los Inkas como constructores, gente ocupada en erigir una civilización. La Segunda Parte, más bien, parece ser un alegato en favor de la tesis de la tiranía de los Inkas. Los Inkas aparecen como aguerridos, sanguinarios combatientes, no dan muestras de piedad, más bien de salvajismo y crueldad, terminando siendo representados como partícipes e instigadores de varias ‘barbacoas’ humanas, de las que Betanzos nos proporciona hasta la receta de la preparación! Los Inkas de la Primera Parte reciben potajes exquisitos en vajilla de oro; los de la Segunda Parte comen carne humana (cocida) y carne de tigre (puma?) cruda! Parece ser que Betanzos quiere contribuir con su granito de arena, o con su gotita de tinta, a hacerle más llevadera la carga de conciencia que aqueja al Rey de España por la invasión violenta de los conquistadores y la explotación de los colonizadores. Posteriormente, cuando ya los españoles “nombran” a los Inkas, Paulo Ynga

aparece como persona dócil y obediente. No así Mango Ynga ni Sayri Tupac, quienes son tildados de ladrones, traidores, engañadores, etc.

Otros factores que nos llevan a pensar en una elaboración literaria del texto de Juan de Betanzos son las adumbraciones, la tensión ascendente de los clímaxes en la acción y los correspondientes descenlaces. Hay suspensos que se resuelven páginas después; hay secuencias narrativas que se retoman y continúan. En el Capítulo XXX, páginas 141-143, Betanzos nos informa de los ritos que inventa Ynga Yupangue, un poco antes de morir. Dentro de ese ritual, y del capítulo, tenemos un cantar que se debe proferir una vez que tanto el Ynga como las personas que quieren morir con él hayan sido enterrados. Se hará entonces una ceremonia en la plaza del Cuzco para llorar “... y llorando dijese en alta voz sus hechos famosos [como el de organizar rituales] que el había hecho así en hacer la ciudad como en sujetar y adquirir tierras y provincias a su dominio como en la orden que tuvo en regir y mandar en bien de su ciudad como en todo lo demás en toda la tierra...” (p 142). La circularidad de la que hablamos, en que el cantar (sub-texto) refiere la creación del propio ritual en que se realiza el cantar, es un ejercicio literario destacable. En cuanto al contenido del cantar, es una enumeración de los temas que ese, y todo cantar debe tener. Es decir, el relato remite al cantar y el cantar al relato.

Luego, en la página 81 nos presenta a Ynga Yupangue diseñando “unas puentes”. Esta labor, “pintando y dibujando” es interrumpida por un grupo de personas que le propone asumir el Inkanato. El lo despacha después de algunas explicaciones, indicándoles a los visitantes -y a los lectores- que le ha molestado la interrupción. Por lo tanto, el relato de “las puentes” también queda interrumpido. Betanzos lo retoma en la página 90, estando el Inka en campaña de incorporación de pueblos y territorios. Ynga Yupangue habla por la pluma de Betanzos: “... allí dijo a sus capitanes e principales de la ciudad del Cuzco que aquella era la pintura y dibujo que ellos le habían visto hacer cuando le fueron a rogar que tomase la borla de aquellas puentes e caminos que hasta allí había hecho e mandoles que ansimismo por do[quiera] que fuesen cuando ellos fuesen conquistando gentes fuesen haciendo y mandando hacer los caminos y en los ríos las puentes bien así como el las había hecho hasta allí...”. Recién ahora tenemos una idea clara de lo que quería el Inka y cuándo lo quería hacer público (a su gente y a sus lectores) de no haber sido por la interrupción que tuvo su planeamiento y el relato.

En general, podemos decir que el autor nos ofrece una visión retrospectiva de los hechos, proyectando hacia el pasado los antecedentes de los hechos que fueron importantes en el presente del autor. Es así que pensamos que Betanzos organiza el pasado para que coincida, explique y justifique el presente y le reporte mercedes en el futuro.

Las proyecciones hacia adelante son también muy llamativas. Betanzos presenta un hecho, un acontecimiento que involucra a alguna persona y, seguidamente, nos actualiza el dato, indicándonos lo que sucedió después -probablemente en su tiempo. Son como apostillas personales que anclan al personaje en la realidad española en los Andes: “el mas valiente que hallaban en los encuentros que tenían era un cañari que se decía Ucoxicha el cual les decía siempre que le pesaba porque no iba allí Atahualpa para el solo pelear con el...” Y luego, varias líneas después: “... este Ucoxicha fue después gran amigo de los cristianos...” (p 233). Este micro-relato se presenta como un sub-texto insertado en el Capítulo X como una cuña, quizás para informar o confirmar que el cañari estaba desde antes en contra de Atahualpa y sólo luego estuvo apoyando a los cristianos.

Tenemos otro caso similar en la página 260: "... excepto Mango Ynga que fue el que despues fue nombrado por el Marques para que fuese Ynga como la historia delante lo dira...". A la inserción del dato puntual relacionado con la administración española le sigue la adumbración, que no deja de crear cierta expectativa en el lector/oyente.

Hay también un interesante paralelismo cuando se intenta, en la Segunda Parte, contar simultáneamente los acontecimientos del lado de Atahualpa y del de Huáscar, utilizando técnicas que más asociaríamos con el "boom" de los 1960 que con el de 1550! A este paralelismo se le suman otros, porque la perspectiva de los capitanes de cada Inka también aparece en el texto, a los que se le suma la del Marqués. No sólo tenemos una multiplicidad de voces, sino también de perspectivas, intentando generar el efecto de simultaneidad, deteniendo el tiempo de la acción para enriquecerla, otorgándole más densidad informativa.

La 'narración' opta por recurrir a la testimonialidad, lo que le permite al autor presentar interesantes efectos de oralidad, concientes o no, en su obra. Estas operaciones narrativas contribuyen a tener cautiva a la audiencia. Además del afán de transmitir datos históricos o de documentar el pasado, creemos que hay un interés por entretener. La narración de Betanzos aparece como un 'patchwork' de cantares, intercalados con sendos parlamentos, diálogos y otras expresiones orales. Todo ello organizado alrededor de la aparición y desarrollo de la civilización Inka, especialmente en la Primera Parte. En la Segunda Parte, el eje narrativo es la caída de esa civilización, causada por sus propios gobernantes, quienes asumen características destructivas, que no se condicen con una situación o estado de civilidad.

La dinámica de esta narrativa nos hace cuestionar las propias palabras del autor cuando dice que sólo actúa como "traductor y compilador" de la misma (Introducción). Es observable su trabajo de recreación, adaptación, adecuación, inserción, eliminaciones por selección temática y secuencialidad narrativa. Todo ello nos permite apreciar el tratamiento literario que le da a la trama, encadenando las acciones de manera que no sólo sean descriptivas sino también portadoras de emoción, invitando al lector/auditor a tomar partido, luego de haber sufrido con los protagonistas.

Notas

1. Del Busto, en su Datos biográficos de los conquistadores, lo identifica como Juan Díez de Betanzos. Su hija se llama María Díez de Betanzos y otro hijo, Ruy Díez de Betanzos, también lo lleva. Pero, el autor no lo usa, por lo menos, en su Suma y narración.
2. El Virrey Antonio de Mendoza entra en funciones en Ciudad de Los Reyes (Lima) el 12 de noviembre de 1551. Fallece el 21 de julio de 1552, en la misma ciudad.
3. Don Andrés Hurtado de Mendoza arriba a Los Reyes el 17 de julio de 1556.
4. Sayri Tupac se “entrega” en 1558.
5. Lope García de Castro ejerce funciones de Gobernador del Perú entre 1564 y 1569 (Martín Rubio, 1987:xvi).
6. Su matrimonio con doña Angelina Yupangue (antes Cuxirimay Ocllo) se realiza en 1544 según Domínguez y en 1542 según Wedin.
7. Nicanor Domínguez no ha encontrado confirmación documental sobre la relación laboral de Betanzos con Pizarro. Sobre su labor en la Real Audiencia, nos informa que: “Aquí [en Los Reyes] tenía, en 1567, el título de Intérprete Mayor de la Real Audiencia (ciertamente la única evidencia documental al respecto que he podido hallar).” (Domínguez, 1991). Pero, no nos indica qué evidencia es esa. Yo me pregunto si se tratará del mismo Juan de Betanzos. Parecería haber habido dos en Cuzco y uno en Lima.
8. Centro-americanismos de Betanzos*:

p 56	aji	Taino de Santo Domingo (Corominas, p 34)
p 61	cabuya	Taino de Santo Domingo (Corominas p 114)
p 61	caciques	Taino de Santo Domingo (Corominas p 114)
p 61	chicha	Parece ser voz de indios cunás, Panamá (Corominas 194)
p 63	maiz	Taino de Haití (Corominas p 374)
p 69	tunas	Taino de Haití (Corominas p 589)
p 134	yuca	Taino de Santo Domingo (Corominas p 616)
p 134	micos	Prob. del caribe de Tierra Firme (Corominas p 395)
p 163	xaqueyes [xaguey]	Taino de Santo Domingo (Corominas p 342)
p 192	galpon	Azteca [nahuatl] (Corominas 289)
p 201	gaobo [caoba]	Taino de Santo Domingo (Corominas p 128)
p 250	hamacas	Taino de Santo Domingo (Corominas p 314)
p 264	petacas	Azteca [nahuatl] (Corominas p 455)

*Aunque el autor usa estas palabras muchas veces a lo largo de su texto, sólo incluimos la primera vez que aparecen.

9. “Rivet y Créqui-Montfort (1951-1956) mencionan, en su monumental bibliografía del quechua y del aimara, el nombre de Pedro de Aparicio, como el primero que habría redactado, hacia 1540, un *Arte y Vocabulario del Quechua* (cf. Tomo I: No.1). De igual modo, la tradición señala al mercedario Martín de la Victoria, como el primer autor de un *Arte y Vocabulario de la lengua del Inca* (según la leyenda que aparece en un óleo del personaje existente en el convento de la Merced de Quito, comunicación personal de Ruth Moya; cf. también Rivet y Créqui-Montfort, *Op.Cit.*, I, No. 23). Fuera de ello, sabemos, por declaración de su propio autor, que Betanzos ([1551] 1987), en su dedicatoria al virrey Antonio de Mendoza, confiesa haber escrito, además de una *Doctrina*, “dos vocabularios uno de bocablos y otro de noticias y oraciones enteras y coloquios y confisionarios”, y ello tuvo que haber sido antes de 1550. Ninguna de tales obras se han encontrado a la fecha.” Citado por Cerrón-Palomino, 1995:xiv.

10. Nótese el efecto de españolización de la historia andina que ejercen las preguntas, exigiendo respuestas que siguen el patrón cultural de quien las elaboró (Cf. Gruzinski, 1988). Cabe mencionar que ambos documentos están ‘españolizados’, es decir, han sido preparado para ser comprendidos por una audiencia española que tiene sus propios conceptos de lo que es la historia, la sucesión dinástica, el mayorazgo, etc. Han partido, asimismo de la premisa que todo gobierno ‘organizado’ debe estar estructurado a la manera de una monarquía absoluta. Debemos entonces considerar, como lo demuestra Gruzinski (1988) que las preguntas de los funcionarios españoles son las que han generado esos datos que consideramos *nativos*.

11. “Aprovecha tan bien la noticia de las historias... para corroboracion y tambien aniquilacion de las prescripciones y de los privilegios que no ayuda poco a la declaracion y decision juridica de la justicia en muchos negocios y de grande importancia necesarios en los reinos y en favor de las cosas humanas porque segun los juristas las cronicas mayormente antiguas hacen probanza o al menos adminiculo de prueba en juicio con tanto que desde antiguo tiempo se les haya dado fe y credito o cuando la tal historia o coronica haya sido guardada en los Archivos publicos de los reyes o reinos o ciudades y por las personas publicas: asi lo tratan y disputan los canonistas en el capitulo *Cum causam De Probationis* y en el capitulo *Inter dilectos De Fide Instrumentorum*.” (Las Casas [1552] 1986:9)

12. “Este grafista es más escribano que escritor; su trabajo no se inscribe en una tradición literaria vigente (por ejemplo, el diálogo renacentista), sino que se ajusta a las normas ‘prosaicas’ de un texto administrativo. En las respuestas de los indios, sin embargo, se percibe la huella de un discurso ‘literario’, obviamente oral.” (Lienhard, 1992:47)

13. “... propongo que en la Suma y narración... se materializa... un juego de voces cuya mejor característica podría definirse en el concepto de coralidad, entendido como un tipo específico de polifonía...” (1994: 242)

“... la multiplicidad de voces indígenas traducidas y de intervenciones directas del narrador que aparecen en la Suma, permiten hablar, más que de un ‘canto épico’ a la incaica, de una “escritura coral”. (1994:252)

14. El cerco del Cuzco tiene lugar en 1536.

15. “Dice el jesuita anónimo, refiriéndose a esta etapa de las guerras civiles, que los indios ‘no tuvieron quien les enseñase la fe en su lengua, contentábanse [los buenos españoles seculares] con desirles el *Pater noster*, *Ave Maria* y *Credo* en latín, poniéndoles una cruz alta en público y se arrodillasen allí por las mañanas y al anochecer. Religiosos había pocos, y estos que había estaban ocupados en las ciudades de españoles en fundar casas y monasterios, en coro y otras cosas; y así no podían atender a los indios; y si atendían, era por vía de intérpretes, que sabían nuestro romance castellano muy mal; aunque cuanto duraron las guerras civiles, no hubo eso ni esotro”.

(Pérez, 1986:113)

16. “... colonial semiosis implies constant interactions, where relations of domination cannot be avoided, adaptation by members of cultures in conflict takes place, and opposition (from “inside”) and resistance (from “outside”) to the official power structure are enacted in various forms.”

(Mignolo, 1994: 261)

17. “Para México, John Glass (1975:13-19) distingue tres tipos de textos indígenas al modo antiguo: los que se realizaron a pedido de los españoles, los que se destinaban a la comunicación con ellos y los que cumplían funciones internas a la sub-sociedad indígena. En la práctica, resulta a veces difícil distinguir quién impulsó la realización de un códice y con qué objetivo; un texto encargado por los españoles bien puede servir, en algún momento, para reivindicar derechos indígenas (comunicación con los españoles); el mismo texto - o su copia - conservado por la comunidad indígena puede formar parte de los archivos indígenas locales (función interna). Sería quizás más apropiado pues, distinguir no los textos sino las funciones que ellos cumplen.”

(Lienhard, 1992:45-46)

18. Salvando las distancias entre la colonización española de los Andes y la británica de la India, considero que las palabras y el análisis de T. Niranjana son perfectamente aplicables a la realidad andina de la segunda mitad del Siglo XVI: “Mill [John Stuart] trashes the Puranas (mythological tales) as false history, but is willing to accept evidence from the play *Sákuntala* regarding the political arrangements and laws of the age... History is dismissed as fiction, but fiction - translated- is admissible as history.” (Niranjana, 1992:25)

19. La cita sigue así: “... y de los monótonos y difíciles de leerse entre los cronistas. Carece de agilidad y de gracia y es incapaz de un comentario personal.” Como no estamos de acuerdo con esta última parte y no es nuestro deseo discutirla aquí, sólo dejamos constancia de la cita *in extenso*.

Bibliografía

- Alonso, Martín Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española. Siglos XII - XX, Ed. Aguilar, Madrid, 1958
- Betanzos, Juan de Suma y narracion de los Yngas [1551-1571], Prolog. M. C. Martín Rubio, Ed. Atlas, Madrid, 1987
- Cerrón Palomino, Rodolfo “Estudio introductorio y Notas” en Grammatica o Arte de la Lengua General de los Indios de los Reynos del Peru [1550] por el Maestro Fray Domingo de Santo Tomás, de la Orden de Santo Domingo, Ed. CERA-Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1995
- Lingüística quechua, Ed. CERA-Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1987
- Cieza de León, Pedro de Crónica del Peru. Primera Parte (1553) Ed. PUC. Lima. 1984.
- Covarrubias, Sebastián Tesoro de la lengua castellana y española, Ed. Martin de Riquer, Barcelona (1611), 1943
- De Certeau, Michel L’Ecriture de l’histoire, Gallimard, 1975
- “Declaración de los Khipukamayuq a Vaca de Castro”, en Informaciones sobre el Antiguo Perú, en Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Tomo III, 2da serie, Lima, 1920
- Domínguez, Nicanor “Juan Díez de Betanzos, nuevos datos sobre el cronista” ponencia presentada en el Primer Encuentro de historiadores, balance de una década de investigación, Lima, Junio, 1991
- Gruzinski, Serge La colonisation de l’imaginaire. Sociétés Indigenes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe-XVIIIe siecle, Ed. Gallimard, 1988
- Fossa, Lydia “The Discourse of History in Andean America: Europeans Writing for Europeans,” Diss, University of Michigan, 1996
- “Base semántica para una reformulación gráfica y retraducción de Wiraqucha”, Ms., 47a. Conferencia Internacional de Americanistas, Tulane, 1991
- Jakfalvi Leiva, Susana “De la voz a la escritura: La Relacion de Titu Cusi 1570]”, en Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Año XIX, No. 37, Lima 1993, 259-277
- Las Casas, Bartolomé de Historia de las Indias[1552], Ed. A. Millares Carlo, Prolog. Lewis Hanke, FCE, México, 1986

- Lienhard, Martin La voz y su huella, Ed. Horizonte, Lima, 1992
- Martín Rubio, María del Carmen “Introducción” en Suma y narración de los Yngas de Juan de Betanzos [1551-1558] 1987
- Mazzotti, José Antonio “Betanzos: de la ‘épica’ incaica a la escritura coral. Aportes para una tipología del sujeto colonial en la historiografía andina”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 20, No. 40, Lima, 1994
- Mendiburu, Manuel de Apuntes históricos del Perú y noticias cronológicas del Cuzco, Imprenta del Estado, Lima, 1902
- Mignolo, Walter “Signs and Their Transmission: The Question of the Book in the New World” in Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes, Duke U Press, Durham and London, 1994, 220-270
- Moliner, María Diccionario de uso del español, 2 Vols, Ed. Gredos, Madrid, 1984
- Oxford Latin-English Dictionary, 1984
- Pérez Fernández, Isacio El pensamiento de Las Casas en el Perú, Ed. CERA-Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1986
- Porrás Barrenechea, Raúl Los cronistas del Perú (1528 - 1650), Ed. Banco de Crédito, Lima, (1962) 1986
- Rastier, François Sens et textualité, Hachette, Paris, 1989
- Rostworowski de Diez Canseco, María Ensayos de historia andina, Ed. IEP-BCR, Lima, 1993.
- Santo Tomás, Domingo Grammatica [1550], Ed. CERA-Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1996
- Sullivan, William. The Secret of the Inkas. Myth, Astronomy, and the War Against Time, Crown, 1996
- Urteaga, Horario H. “Preámbulo”, en Informaciones sobre el Antiguo Perú, en Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Tomo III, 2da serie, Lima, 1920
- Wedin, Ake. “El concepto de lo incaico y las fuentes”, *Scandinavian University Books*, Uppsala, 1966.
- Zumthor, Paul “Le texte médiévale, entre oralité et écriture”, in Exigences et Perspectives de la Sémiotique, Ed. H. Parret and H.-G. Ruprecht, 1985, 827-843.