

Movimientos en la página, filiaciones del archivo: *Relación de antigüedades de este reyno del Perú (¿1613?)*

Movements on the page, archive's affiliations:
Relación de antigüedades de este reyno del Perú (¿1613?)

Oscar Martín Aguirrez

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Instituto de Investigaciones sobre el Lenguaje y la Cultura. CONICET - INVELET, Tucumán, Argentina.

Universidad Nacional de Tucumán - IIELA, Tucumán, Argentina.

Contacto: martinaguirrez@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6228-0480>

Resumen

La propuesta de este trabajo reflexiona sobre el archivo, su peso y urdimbre a comienzos del siglo XVII en los Andes centrales. Pone el ojo en las “alianzas con el invasor” (Cornejo Polar, 1986) que trama la *Relación de antigüedades de este reyno del Perú (¿1613?)* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Aliarse supone un acto de filiación, es decir, entroncar un pasado “otro” a las ramas del archivo occidental. Distingo dos gestos claves en ese proceso de afiliación: uno sedentario, otro nómada. Ambos conviven en las páginas de un manuscrito y dan cuenta de un proceso traumático de colonización y evangelización.

Palabras clave: Archivo colonial; Afiliaciones; Pachacuti Yamqui; Manuscrito.

Abstract

The proposal of this paper thinks about the archive, its weight and its weave at the beginning of the XVII century in the central Andes. It analyses the “alliances with the conqueror” (Polar Cornejo, 1986) in the *Relación de antigüedades de este reyno del Perú (¿1613?)* by Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. To form an alliance is an affiliation's act, that is, to connect an “other” past with the occidental's archive. This paper distinguishes two key aspects in that affiliation's process: one sedentary, another nomadic. Both they live in the pages of a manuscript and they give an account on a traumatic process of colonization and evangelization.

Keywords: Colonial archive; Affiliations; Pachacuti Yamqui; Manuscript.

Recibido: 28.08.18

Aceptado: 15.11.18

*Antes de que nadie pudiera impedírmelo me lancé al suelo
y agarré el trompo. La púa era larga, de madera amarilla.
Esa púa y los ojos, abiertos con clavo ardiendo, de bordes negros
que aún olían a carbón, daban al trompo un aspecto irreal.
Para mí era un ser nuevo, una aparición en el mundo hostil,
un lazo que me unía a ese patio odiado,
a ese valle doliente, al Colegio.*

José María Arguedas. “Zumbayllu”. *Los ríos profundos*

Introducción

En 1986, Antonio Cornejo Polar introdujo la pregunta por la multiplicidad literaria de América Latina. Su artículo se incluye en una compilación de Saúl Sosnowski (1986) que reúne ponencias de un simposio sobre la relación literatura-sociedad-historia. El libro en sí abre las puertas de la crítica literaria al diálogo con las ciencias sociales y la historia. En tal sentido, no es casual que la propuesta de Cornejo Polar inaugure la sección “Aperturas” del libro. Los múltiples abordajes de las literaturas del continente se piensan desde una pluralidad que tiende lazos estrechos con lo histórico. A partir del término “procesos” se busca visibilizar los ritmos históricos particulares articulados en un solo *continuum* iniciado en la Conquista. Así, el intelectual peruano define la totalidad como “la comprensión en términos históricos de la pluralidad” (Cornejo Polar, 1986, p. 96), una categoría que pone de relieve las contradicciones reales de lo total. Insiste el autor en que acercarse al conocimiento inteligible de esa totalidad supone no diluir lo vario y distinto: “[...] es necesario advertir que las contradicciones actúan en el proceso íntegro de la producción literaria [...] de suerte que pueden comprometer a cualquier instancia de ese proceso” (Cornejo Polar, 1986, p. 96). Poner el foco en la bisagra que articula los sistemas literarios latinoamericanos; mejor dicho, poner el ojo en el gozne chirriante que enlaza las particularidades con las totalidades. Una frase ilumina aún más el panorama e interesa sobremanera para los fines de este trabajo. El peruano piensa las relaciones entre la literatura del conquistador y la producción indígena en función de “alianzas con los invasores”. Cornejo abre la puerta de la crítica literaria al análisis de esas alianzas, bisagras siempre conflictivas.

El siguiente artículo se inscribe en una investigación mayor que se orienta a indagar sobre la materialidad, la circulación del libro y el proceso de representación que genera una comunidad lectora hacia fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII en el espacio andino. En dicho sentido, las nociones de “archivo” y “manuscrito” se tornan centrales para conjeturar cómo se instaura una lógica colonial que marca y pauta los modos de apropiarse de América. Pienso la función del manuscrito, el blanqueamiento de la página que supone pasar del manuscrito al libro impreso y cómo se eliminan las tensiones del archivo en ese proceso. Me interesa explorar la “violencia archivadora” (Derrida, 1997) y sus modulaciones para ingresar al exterior del archivo, visibilizar las ausencias, las dispersiones. Para ello me centraré en un manuscrito en particular: la *Relación de Antigüedades de este reino del Perú* (¿1613?)¹, de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, texto que se encuentra sumido en una red compleja de dominación. Tres escrituras se superponen en la *Relación* de Pachacuti: la del autor, la de un indio ladino y la del cura doctrinero Francisco de Ávila. La propuesta de este artículo reflexiona sobre el archivo, su peso y urdimbre hacia fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Intento poner el ojo en esas “alianzas con el invasor” que trama la *Relación*. Aliarse supone un acto de filiación, es decir, entroncar un pasado “otro” a las ramas del archivo occidental. Distingo dos gestos claves en ese proceso de afiliación: uno sedentario, otro nómade. Ambos conviven en las páginas del manuscrito y dan cuenta de un proceso traumático de colonización/evangelización.

Del lado de lo sedentario, la letra dibuja los muros de una casa europea a dos aguas que encierra una organización cosmogónica andina. La casa ordenada —centro sedentario por excelencia— se replica y se reitera en el texto como fortaleza y como aparato militar; el muro de la casa no se derriba, al contrario, se cercan las mentalidades, los cuerpos y las religiosidades; réplicas en abismo que de tanto reiterarse se naturalizan.

Del lado de lo nómade, el manuscrito modula y muestra su revés. El orden vira en desorden y la escritura desborda la página. Las reiteraciones del archivo

dejan ver sus fisuras. Si el centro de lo sedentario es la casa fija y ordenada, lo nómada se hace visible mediante la materialidad misma de la escritura. Tachones, traducciones, tres manos que intervienen sobre el papel y dejan rastro en un esfuerzo colectivo por contar la historia del incario. Desprolijidades sobre el papel que desestabilizan los cimientos de la casa y ponen de relieve los intentos de una armonía imposible. Intentaré en este trabajo visibilizar el ruidoso gozne, aspecto que a su vez me permite pensar las articulaciones que forja el archivo en pos de una alianza entre el Viejo y el Nuevo Mundo.

El orden perenne de los signos: las tramas sedentarias del archivo

La ciudad letrada se monta sobre un “parto de la inteligencia” (Rama, 2009 [1998], p. 31) y hace del signo un artificio para que la comunidad perdure eternamente. Ella adopta una política de representación en la que el signo absorbe la realidad. En un interesante estudio de Arnold (2014), la antropóloga se acerca al orden dispuesto en una casa de adobe y piedra inca. Resaltan los modos en que el proceso de construcción de la casa se vincula con los juegos de la memoria:

Al compartir la memoria del proceso de construcción de una casa en cada una de estas ocasiones, los Qaqas reconstruyen no sólo el espacio sino el tiempo, en la medida en que recuerdan el pasado, las genealogías ancestrales y sus orígenes míticos e históricos. La casa sirve de trasfondo mnemotécnico sobre el cual se superponen las memorias colectivas de los ancestros y los muertos. (Arnold, 2014, p. 38)

Mientras se transita el proceso, se rememora el pasado. Construir es asumir un compromiso con la memoria; ella está ligada a una dinámica del movimiento en la que el pasado se reactualiza en el hacer. Por el contrario, en el imperio de los signos interesa la estampa, la imagen que obnubila el ojo y fija la memoria. La ciudad letrada “[...] percibe el objeto en cuanto signo, típica operación intelectual que no tiene mayor apoyo que los diagramas, los que al tiempo que representan, como no imitan, adquieren una autonomía mayor” (Rama, 2009 [1998], p. 43). En la *Relación* de Pachacuti, el reinado de Mayta Capac, inca a cargo de la segunda edificación del Coricancha, es presentado sin fisuras y con el diseño de la paz. En la fiesta de Capac Raymi, este inca

manda hacer tambores, himnos y cantares para el Hacedor. Pachacuti entiende que estas órdenes

[...] quiere[n] dezir conocer sólo con el entendimiento por poderoso señor y gobernador y por Hazedor menospreciando a todas las cosas, elementos y criaturas más altos, como los hombres y sol y luna que aquí los pintaré como estaban puesto hasta que entró a este reyno el Santo Evangelio. (f. 13v)

A continuación, se dibuja la casa. El objeto intelectual, apresado por la razón, ingresa a las redes del archivo y se replica como autónomo. Pintado se congela en el papel, cualquier idea de dinamismo y proceso se abandona. Cerca del dibujo de la “plancha redonda” que identifica a Viracocha, el Hacedor, se escribe una frase en quechua y su traducción: “[...] quiere dezir ymajen del hazedor del cielo y tierra aun esta plancha era simplemente nosechava de ver qué ymajen era porque abía sido plancha largo como Rayos de la Resuresion de Jesucristo Nuestro Señor” (f. 13v). La casa ha ingresado definitivamente al archivo de occidente y se entrama con el relato maestro: la Biblia. Integra así el orden de los signos y se fija en la memoria de la comunidad.

Llama la atención lo indoloro del proceso. Me acerco a la violencia de la escritura a través de los aportes de Michel de Certeau (1997), quien sostiene que la escritura enviste una empresa económica: “[...] al combinar el poder de *acumular* el pasado y el de *ajustar* a sus modelos la alteridad del universo, es capitalista y conquistadora” (De Certeau, 1997, p. 149). El ingreso a las redes del archivo supone de por sí el avasallamiento de la letra y ella precisamente es casa para habitar, para acumular, para ajustar. Pensar la escritura como casa, como un espacio que se coloniza, se domina y, por ende, se controla, es pensar el dibujo de Pachacuti en una lógica sedentaria de distribución en espacios cerrados y regulados que propician el muro, el cerco, la linde (Katzer, 2015). Quien escribe es capaz de decir “yo” porque previamente su cuerpo ha sido doblemente marcado desde el sedentarismo: lleva la marca del disciplinamiento alfabetizador y la del disciplinamiento religioso: “Yo, don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, cristiano por la gracia de Dios Nuestro Señor,

natural de los pueblos de Sanctiago del Anan Guaygua y Hurin Guaigua Canchi de Orcusuyu” (f. 1). Es pariente legítimo de “[...] los primeros caciques que acudieron en el tambo de Caxamarca a hazerse cristianos” (f. 1). Disciplinar es distribuir en espacios cerrados, es localizar e inmovilizar al indio en un pueblo determinado², es hacerlo ingresar al tambo para convertirlo en cristiano, es darle una casa común para sellar la alianza, es acumular el pasado y sus muertos para luego ajustarlos a los moldes occidentales de la escritura.

El gesto se expande en el texto. Las casas se suceden a lo largo del manuscrito y con ellas las lindes, los cercos; en definitiva, la institucionalización de la violencia. Cito aquí dos ejemplos. En primer lugar: durante el reinado de Mayta Capac, el inca ordena a su pueblo llevar a la ciudad del Cusco los ídolos y huacas con intenciones de hacer cimientos de una casa con ellos. Un segundo ejemplo: la casa de Tonapa/Santo Tomás, el primer predicador de Viracocha, el Hacedor, se torna espacio predilecto a proteger (“que obiese servicios” dice el texto) durante el reinado de Capac Yupanqui. Los dominios de la casa ceden a los de la fortaleza. El cerco que rodea la casa de Tonapa se construye con los cuerpos de los indios desobedientes que no han atado sus cabezas³:

Y más dizen que antes de llegar a la dicha casa abía de estar dos piedras pegados largos a quien el Tonapa los abía hecho conbertir en piedras de una guaca hembra que se había fornicado con un yndio de Guanza. (f. 16)

La violencia institucionalizada toma los cuerpos enemigos y los fija en forma de piedras. Unidas conforman la fortaleza de Sacssaguaman, muro de trabajo donde el gran capitán Pachacuti Inca Yupanqui envía a los curacas “muy grandes, negros y muy feos” (f. 20) como castigo por atreverse a confrontarlo. Piedras y cabezas se entregan como botín de batalla en las luchas por la expansión del incario contadas por Pachacuti en clave de guerra santa.

La lógica del combate, lejos de dinamizar el relato, se escribe como una historia del aparato militar incaico. En el texto, las guerras contribuyen al expansionismo del Incario y al mismo tiempo siguen distribuyendo espacios cerrados. Pienso en la semántica sedentaria que invade el relato de la guerra. Al

contarse como aparato militar asienta aún más la jerarquía, el orden, la orden y la ordenanza: “[...] porque las cosas de guerra siempre consisten en los oficiales y no en mancebos visúños (bisoños)” (f. 33v). Una escena clave en el texto es el momento en que el combate se teatraliza, se “representa a manera de comedias”. El capitán Pachacuti Inca Yupanqui, ya entrado en años, representa la guerra a su hijo y a su nieto. Vuelvo a Ángel Rama (2009 [1998]) quien especifica un rasgo del discurso letrado: este “[...] no se limita a las palabras, sino que [...] inserta este enunciado complejo dentro de un despliegue teatral que apela a la pintura, la escultura, la música, los bailes, los colores” (Rama, 1998, p. 73). La muerte se viste de comedia porque la guerra se escribe como una casa, un artefacto, un aparato “[...] en donde los dos ejércitos luzidísimos de oro y plata y rica plumería, haze sus escaramajos, caracoleando” (f. 25v). En esta escena teatral las cabezas degolladas son de utilería y se untan con sangre de llama a falta de sangre humana. Los capitanes con las cabezas en las lanzas ingresan victoriosos al Coricancha, a la casa, al templo, al orden.

Retorna la pregunta por la “alianza con los invasores” y por el ingreso a la casa ordenada, a la lógica sedentaria; en definitiva, a las totalizaciones. Un grito mudo queda atrapado en las redes del archivo. Este lo ha diferido todo, lo ha confundido todo, incluso la herida de la violencia conquistadora.

Alianzas en los márgenes: tramas nómades del archivo

Dizen que el diablo entró con un rruído de viento que todos se sudaron frío y temor, y entonces el mozo, o nuevo inca, dizen que dixo: “abran esa puerta y las ventanas, yo los quiero conocer qué figura o qué talle trae éste a quien con tanta veneración y aparato lo abéis esperado”. (f.14v)

El diablo se mueve en la zona del desacato y desestabiliza cualquier intento de lógica sedentaria cimentada en el orden. A la lógica de la casa se contraponen una lógica nómada que, en palabras de Leticia Katzer (2015), asedia lo fijo mediante la itinerancia.

Lo sedentario se monta en el Perú colonial sobre una imposición imperial que coloniza el tiempo histórico. Las medidas del virrey Francisco de Toledo

de pacificación y reorganización del virreinato son claves para comprender la segunda mitad del siglo XVI en los Andes. En dicho sentido, fragmentar la sociedad andina en “republica de los españoles” y “república de los indios” consolidó compartimientos estancos que alteraron los modos de organización de los indios para evitar la dispersión habitacional de la población⁴. A ello se sumó la disposición de Jerónimo de Loayza, arzobispo de Lima, quien dio la orden de enterrar a los muertos frente al horror español por la momificación. Coincidió con Carmen Bernard y Serge Gruzinski (1999) cuando sostienen que “[...] la prohibición cristiana que pesaba sobre las momias —muertos sin sepultura— transformó insidiosamente la percepción del tiempo, y los antepasados, antes benéficos, se convirtieron poco a poco en condenados” (1999, p. 39). Había, pues, que fijar los cuerpos muertos en la fosa.

El Inca Garcilaso de la Vega cuenta en sus *Comentarios reales* (1943 [1609, 1617]), la visita a la casa del licenciado Polo de Ondegardo previa a su viaje a España. El jurista del Marqués de Cañete le proporcionó una casa/museo a las momias del incario. Ondegardo le mostró los cuerpos embalsamados y le dijo: “Pues que vais a España, entrad en esse aposento; veréis alguno de los vuestros que he sacado luz, para que llevéis qué contar por allá” (Garcilaso de la Vega, 1943, p. 286). La fosa, la casa ordenada, clasificó a los muertos tornándolos espectáculo y maravilla para el lector del Viejo Mundo.

Frente a este sedentarismo impuesto, normado desde un discurso imperial, lo nómade se asoma poniendo en crisis el aparato institucional. Si el “yo” de Pachacuti Yamqui es localizado y marcado por el disciplinamiento impuesto por la comunidad, el manuscrito desestabiliza las marcas y mueve los cimientos de la casa. Sobre el papel se entraman tres escrituras que van llevando la narración de esta historia moral del incario: por un lado, el mismo Pachacuti que junto a un copista anónimo alternan la escritura del texto; por el otro, el doctor Francisco de Ávila, juez visitador de idolatrías y quien renueva las campañas de extirpación en los Andes a principios de 1610. Ávila anota en los márgenes y traduce términos quechuas a un lector que nunca verá publicado el texto. Refiriéndose a Mayta Capac agrega como

nota marginal: “Este Mayta Capac se llamose porque siempre solía dezir siendo niño: ‘¿mayta ccapac?’ como si dixesse ‘Creador señor, ¿adonde estas?’ y siempre hazía estas consideraciones con deseo de conocer al criador” (f. 12v).

Las categorías de autor y propiedad del texto se fisuran: ¿quién es el dueño de la casa ahora cuando sobre el manuscrito las letras asedian los márgenes de la hoja? La traducción del extirpador intenta fijar los vientos del diablo y del sentido, volver sedentario lo nómada. Pero las otras dos letras que fluctúan y se alternan en el papel mueven los hilos del relato y deshabetan las casas que el extirpador le construye a las palabras. Comprendo ahora lo que Derrida (1997) sugiere cuando dice que el archivo es anarquivístico: “[...] trabaja para destruir el archivo: con la condición de borrar, más también con el fin de borrar sus propias huellas —que, por tanto, no pueden ser propiamente llamadas propias” (1997, p. 18). El manuscrito visibiliza una economía escrituraria que pone al descubierto las dinámicas de poder imbricadas en el proceso de escritura y lectura. Movimientos en la página que diseñan un sistema de alianzas entre las agencias coloniales al mismo tiempo que recuperan las lecturas sedimentadas de esos mismos agentes en correcciones, agregados y traducciones. Las voces autoriales negocian el sentido y la coherencia de la historia moral del incario que se construye en el texto.

Al respecto, el *Tesoro de la lengua castellana o española* sostiene que

[...] *escribir* algunas veces significa fabricar obras y dexarlas escritas, e impresas, de diferentes facultades; y hanse dado tantos a escribir que ya no ay donde quepan los libros, ni dineros para comprarlos, ni ay cabeca que pueda comprehender ni aún los títulos dellos: verdad es que muchos no escriben sino trasladan: otros vierten y las mas vezes pervierten. (Covarrubias, 1611, p. 367v)

Es clara, por un lado, la impronta productivista de la escritura (fábrica de obras) en el siglo XVII; se vincula al dinero para compra y venta de aquello que se escribe e implica una acumulación, una reserva, una plusvalía de las obras. Así también, el acto de escribir se liga al acto de trasladar, un gesto dinámico que involucra la copia (verter) y la mala copia (pervertir). “La isla de la página es un lugar de tránsito donde se opera una inversión industrial” (De Certeau,

1997, p. 149): la escritura como operación bursátil sujeta a la explotación de esa isla por parte del autor. Escribir como una modulación del acto de trasladar: se vierte de un molde a otro para la obtención de un producto final aunque ese producto sea una “mala” copia (incluso entendiendo ese “pervertir” en el contexto de la Contrarreforma española). En ese dinamismo del gesto de escribir (entre el capital y la traslación), el manuscrito de la *Relación de antigüedades de este reyno del Perú* explora los pasajes, el tránsito de una inversión bursátil que hace de la oralidad, el pasado incaico y su religión una red en la que se negocia la representación de un territorio.

Partimos de la noción de “manipulación misionera de la tradición oral andina” propuesta por Cesar Itier (1993) quien piensa el manuscrito de Pachacuti Yamqui como parte del proceso de adaptación de una cultura al proyecto colonial de una sociedad cristiana. Leer a través del filtro lingüístico misionero nos permite acceder a una palabra herida, fragmentada que escribe para suturar y concretar filiaciones con aquellos que impusieron la escritura capitalista y conquistadora. Se plantea entonces una relación conflictiva con la lengua: un vínculo que da cuenta de un mundo simbólico fracturado en el que, frente a la colonización de las lenguas y los recuerdos de las civilizaciones del Nuevo Mundo, la única posibilidad de superar la tensión es armar la bisagra a partir del sistema de escritura y los géneros discursivos occidentales. En el plano de la trama histórica, Pachacuti inicia la construcción de esa bisagra a comienzos de la *Relación*. Apo Manco Capac recibe como legado el palo convertido en oro de Tonapa/Santo Tomás a inicios de su gobierno:

[...] y llamando a sus ermanos y así se partió hasia el cerro de donde sale el sol o medio día, y beniendo así dizen que llegó al dicho cerro más alto de todo aquel lugar y en donde junto del dicho Apo Manco Capac se lebantó un arco del cielo muy ermoso de todos colores, y sobre el arco pareció otro arco, de modo quel dicho Apo Manco Capac se bido en medio del arco y lo avía dicho: “buena señal, buena señal tenemos”. Y dicho esto dizen que dijo: “muchas prosperidades y bitorias que emos de alcanzar en veniendo el tiempo con todo el deseado. (f. 6v)

La alianza se concreta en el arcoíris, presencia absoluta de la tradición bíblica que recuerda el pacto de Dios con Noé luego del diluvio universal. Los eslabones de la cadena al mismo tiempo refuerzan la idea providencialista de un buen gobierno plagado de buenos augurios: precisamente se trata del mismo Manco Capac que manda hacer una plancha de oro fino que represente al “Dios Hacedor”, logrando expandir su reinado a fuerza de guerras y victorias sobre los territorios próximos. El arcoíris permite avizorar los eslabones que se concretan en el espacio mismo de la hoja; también allí los representantes de Dios en la tierra juegan a hacer pactos con los indios, valiéndose de la escritura como una forma de traslación.

El manuscrito pone de relieve que las alianzas se inscriben tanto en el imaginario como en la materialidad del texto. Lo interesante en este último caso es que el sistema de alianzas se representa en el margen mismo de la página, como si las negociaciones se depositaran en la orilla con el objetivo de trasladar, a esa posible zona de contacto, las operaciones bursátiles propias de la escritura. Porque en la isla de la página cualquier terreno es propicio para fundar un pacto. En el folio 12 de la *Relación* se escucha el crujir del gozne que pone en diálogo la letra del indio bautizado Joan de Santa Cruz con la del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila. “Trata de la ciudad de Rimac o de Los Reyes” (f. 12) es la antesala que da el doctor Ávila a toda una digresión marginal del indio en torno a la figura de Apo Mayta Capac:

Como abía ssido pronóstico el Mayta Capac. Este dicen que pusso leyes y los había mandado que hizieran caminos hasta la boca de la mar para la salida del Evangelio, desde Carminca a Limatambo y Guaina Lima y Apo Limac y Limac entrando por el camino de Chacla a Mama y por Uallpay Pacssi, que es palacio del Virrey, Uallcay Pacccar, y de allí, como digo, a Lima que son unos paredones que como vamos al puerto del Callao. (f. 12)

En la orilla se escribe apretado, desprolijo, pensando en la economía de la página que permite ese espacio retirado del centro. En esta zona de contacto⁵ se concretan dos operaciones claves: transacción y traslación. El margen tramita el intercambio asimétrico de los elementos de dos culturas. Mientras Pachacuti y el indio ladino intentan transvasar (verter) los fragmentos de una cultura

ágrafa a los modelos renacentistas de historiografía impuestos por el proceso de colonización, el extirpador totaliza los fragmentos y los incorpora al archivo de Occidente. La totalización supone una operación del lenguaje en el que los fragmentos se condensan en un discurso universal categórico⁶. Los lugares de saber se distribuyen jerárquicamente como inmutables a medida que el indio bautizado reitera el “dizen que” —marca fuerte de oralidad anónima, colectiva— y el cura extirpador repite el “esto quiere dezir”, reafirmando su lugar de traductor cultural de un mundo que él cree ininteligible y caótico⁷. “Ccamantina es las plumillas reluzientes que tienen los pájaros, debajo del pico, por la barba” (f. 10v); “quicuchicui es quando se trançan el cabello o los recojen para salir del número de los muchachos” (f. 10v); “este caçir capac quiere dezir un señor principal de tierra y gente como virrey” (f. 25v).

Las alianzas se concretan en este intercambio ocurrido en los rincones de la hoja manuscrita. Zona estratégica en la que se cruzan dinámicas de traslación con operaciones económicas de pérdida y ganancia. La última intervención de Ávila en el margen del texto es respecto al gobierno de Inti Topa Cusi Uallpa, quien manda la coronación de Inti Cusi Uallpa Guascar tras la muerte de Guayna Capac:

Para esta coronación, hizo este Ynca Cuçi Huallpa hazer en Sappi, junto al Cuzco, en un jardín, muchos animales de plata y oro que estaba repartidos por los árboles. Y entonces se hizo una muy larga cadena de oro que cada eslavón era de forma de una culebra enroscada que la cola le entraba por la boca y matizada de colores al modo de su piel. Y este Inga no se llama Huascar, como algunos dizen, por esta cadena, sino porque nació en Hascarpata que es junto a Mohina. Y en la laguna desta Moyna es tradición que echaron después esta cadena quando vinieron los españoles, y no en Urcos Cocha. (f. 36v).

Ávila desborda el borde: su nota marginal es una larga culebra enroscada que acompaña de cerca el cuerpo textual de los indios. Su larga cadena de palabras ocupa la mitad inferior del manuscrito. Lo interesante aquí radica en la fuerte presencia de esa víbora que se come a sí misma la cola y que se duplica en los intentos del extirpador por devorarse a esos “algunos” que “dizen” para instalar la verdad de los hechos respecto del nombre del Inca. ¿Qué se obtiene de ganancia en esta transacción bursátil? ¿Qué se pierde en la isla de la página?

El manuscrito como ruina

Frente a la totalidad y la inmensidad del archivo, el manuscrito da cuenta de lo fragmentario, de lo incompleto. Pensar el manuscrito como ruina en la doble modulación que propone Jon Beasley-Murray (2015): como geografía de la derrota pero también como persistencia de una utopía. La ruina interpelando el presente desde el pasado, pero conservando en su interior el impulso de que lo arruinado alguna vez fue un proyecto futuro. En tal sentido, “el manuscrito como ruina” es el impulso futuro de un libro, es un potencial libro que ha sido destinado al anaquel de la derrota. “El programa puede haber desaparecido, pero el impulso permanece” (Beasley-Murray, 2015, p. 4) dice este autor⁸. La persistencia de la ruina, de lo que no fue pero que aparece una y otra vez, permite visibilizar en los textos el proceso conflictivo que supuso ese ingreso a las redes del archivo. En el centro de la casa ordenada se instala la contradicción misma. El conflicto horada la piedra y penetra en la médula de la modernidad. Morada contradictoria, plagada de tensiones que articula una fuerte pugna por parte de los indios en ejercicio de la escritura.

El manuscrito de la *Relación de antigüedades de este reyno del Perú* insiste en un tiempo ruinoso organizado a tres manos sobre la persistencia de la traslación. Al llegar a las últimas hojas del documento (¿cómo decir final si el texto se corta abruptamente, incompleto?), el lector vuelve a sentir el vértigo del movimiento: se salta a un “ahora” de la enunciación cargado de denuncias. La historia del pueblo incaico desemboca en la llegada de Pizarro y fray Vicente Valverde al Perú:

Fray Vicente va derecho a coricancha, casa hecha por los incas antiquísimos para el hacedor [...] Allí predica todo el tiempo como otro Santo Tomás el apóstol [...] Que si hubiera sabido la lengua hubiera sido mucha su diligencia, más por intérprete hablaba. No estaba desocupado como los sacerdotes de ahora. Ni los españoles por aquellos años se aplicaban a la sujeción de interés, como ahora. Lo que es llamar a dios, había mucha devoción en los españoles y los naturales eran exhortados con buenos ejemplos. (f. 43v)

El duro “ahora” construye por oposición una edad de oro en el pasado; la transacción comercial es clara: de la isla de la página se obtiene como producto un

tiempo dorado que fue mejor desde el gobierno del inca Manco Cápac hasta el de Topa Atahualpa; fue mejor porque permitió la consolidación de una religiosidad monoteísta ligada a figuras imperiales que responden a un universal abstracto, a un orden político vigente. Añadir también que ese pasado dorado desemboca providencialmente en Manco Inca Yupanqui quien ayuda a los españoles en la conquista del territorio incaico y funciona como la contracara de Atahualpa Inca (heredero en Quito) en las disputas internas por la sucesión al trono.

Al mismo tiempo, los procesos de traslación se acentúan; son necesarios para pensar un futuro enmarcado en los modelos imperiales y nómades solo dentro de rígidos patrones estipulados con anterioridad. El grado de movilidad es reducido; la traslación deriva en sustitución binaria amparada en lógicas teatrales y de representación.

Al fin aquel día llegaron a Saquixaguana, en donde al día siguiente el padre fray Viçente con el capitán Francisco Piçarro les dize a Mango Ynga Yupagui que lo queria ver bestidos de Guayna Capac Ynga, su padre, el qual les haze mostrar, y visto por el capitán Piçarro y fray Viçente les dize que bestiera aquel bestido más rico. Al fin se bestió el mismo Piçarro en nombre del Emperador [...] Al fin, les dio batalla todos los orejones y con los españoles. Y así fueron hasia Capi, y el marqués con el ynga, en compañía del Santo Ebangelio de Jesu Xpo Nuestro Señor, entraron con gran aparato real y pompa de gran majestad. (f. 43v)

La insistencia en el “al fin” hace del ingreso de Valverde y Pizarro un evento, por un lado, esperado, por otro, anticipado en las páginas del manuscrito. La entrada con gran aparato real y pompa de gran majestad se anuncia en las casas y fortalezas previas construidas por los reyes incas receptores del palo de Tonapa/Santo Tomás. La cadena de sustituciones⁹ deviene como consecuencia de las totalizaciones y las alianzas marginales fundadas a lo largo del texto. Solo así es posible confluir en el Coricancha como gran casa de Dios, Valverde como otro Santo Tomás apóstol, Manco Inca Yupanqui como el rey, el marqués Pizarro como don Carlos V y los Andes completos como “[...] la nueba biña que estaba tanto tiempo usurpado de los enemigos antiguos” (f. 43v).

Notas finales

Sigo hilvanando ideas y me pregunto por los modos totalizantes del archivo que intentan acallar ese conflicto escudándose en el libro y la autoría. Y por las tareas de Sísifo (al decir de Walter Mignolo) de “levantar la piedra que el pensar de Descartes y de Kant les ha tirado encima” (Mignolo y Carballo, 2014, p. 27). Interesante cómo el peso de la piedra fue el ápice de la imposición de una modernidad que puso en funcionamiento la máquina de representación occidental.

Vuelvo con fuerza, entonces, a la pregunta por las “alianzas con los invasores” de Antonio Cornejo Polar. El chirriante sonido de las contradicciones atraviesa todo el proceso de filiaciones culturales, históricas y sociales en el Nuevo Mundo. La armonía imposible se condensa en los intentos por escribir un pasado estable y homogéneo en las hojas de un manuscrito que expone los tachones y las tensiones de la alianza con el extirpador. Gran paradoja esta de construir casas y fortalezas que suturen la herida colonial, pero plasmando sobre el papel las llagas vivas de esa misma herida.

El archivo almacena el doble gesto de sutura y de supura; coser y no cicatrizar; habitar y deshabitar. Es en las tensiones donde se le tuerce la mano al binarismo y el conocimiento se abre a las complejidades de un proceso con fisuras y quiebres. Nada más doloroso en la memoria de una herida que el sonido del *zumbayllu* de Arguedas, púa y ojos ardiendo sobre el polvo; sonido infernal que es puente, lazo, filiación con un proceso agridulce como fue el de la colonización del Nuevo Mundo.

Notas

- 1 Utilizo para este trabajo la edición de Pierre Duviols y César Itier que posee el facsímil y la transcripción paleográfica del Códice de Madrid. Esta edición se publicó en diciembre de 1993 bajo los sellos del Instituto Francés de Estudios Andinos y del Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. En las referencias al manuscrito, solo citaré el folio correspondiente del mismo.
- 2 Vinculo este esfuerzo de localización y de inmovilidad del indio con lo que Pierre Duviols (2003) llama Nueva Extirpación, es decir “[...] una serie de iniciativas y medidas convergentes surgidas entre 1610 y 1621: constitución de la nueva visita de la

idolatría, reglamentos sinodales de 1613 sobre la idolatría, ‘Parecer y arbitrio’ de 1614, ‘Memorial’ de 1615, ‘carta de edicto’, creación de la Casa de Santa Cruz y del Colegio del Príncipe, control de las doctrinas y de los doctrineros, disposiciones para mejorar el conocimiento del quechua entre los doctrineros y promover la predicación, etc.” (p. 55).

- 3 “Este mismo inca les había mandado que atasen las cabezas de las criaturas para que sean simples y sin ánimo, porque los indios de gran cabeza y redonda suelen ser atrevidos para cualquier cosa: mayormente son desobedientes” (f. 9).
- 4 La pacificación general, una de las medidas de reorganización que el virrey Francisco de Toledo implementó en el mundo andino entre 1569 y 1581, se logró a través del despliegue de instituciones de control que se pusieron en funcionamiento en los ámbitos político, religioso y económico. El plan político de Toledo se basó en instalar figuras administrativas importantes, como la del Corregidor de Indios y el Curacazgo, ambas ligadas al control fiscal, productivo y religioso de la población andina. A su vez estableció las “reducciones de indios”, nuevos pueblos en los que el Virrey agrupó a los indígenas con el fin de que abandonen su residencia en las alturas de la sierra (donde era imposible organizarlos y controlarlos) y allí pudiese fijárseles la tasa de tributo y cuota mitaya.
- 5 Son fundamentales los aportes de Mary Louise Pratt (2011) respecto a la noción de zona de contacto. La autora la define como el “[...] espacio de los encuentros coloniales, el espacio en el que las personas separadas geográfica e históricamente entran en contacto entre sí y entablan relaciones duraderas, que por lo general implican condiciones de coerción, radical inequidad e intolerable conflicto” (p. 33). Una perspectiva de contacto “[...] trata de las relaciones de entre colonizadores y colonizados, o de viajeros y ‘viajados’, no en términos de separación sino en términos de presencia simultánea, de interacción, conceptos y prácticas entrelazadas” (p. 34).
- 6 “Como lo planteó Fanon, la decolonización es una doble operación que incluye a la vez los colonizados y los colonizadores, aun cuando esté liderada por y desde la perspectiva y los intereses de los *damnés* (los racialmente difamados y política, económica y espiritualmente desposeídos en su religión y en su conocimiento). De no ser así, los *damnés* se verían privados de su ‘derecho’ a liberarse y descolonizar y tendrían que esperar que sus colonizadores les concedieran el ‘regalo de la libertad’. En otras palabras, si los colonizadores tienen que ser descolonizados, el mismo colonizador no es susceptible de ser el mismo agente de la descolonización sin el acompañamiento intelectual del *damné*” (Mignolo, 2014, p. 32).
- 7 De alguna manera, las operaciones del lenguaje aquí planteadas se vinculan con los gestos que Homi Bhabha (2002) identifica respecto al estereotipo: “[...] el estereotipo [...] es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está ‘en su lugar’, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente...” (p. 91).
- 8 Para Jon Beasley Murray (2015), la ruina siempre fue definida como ausencia de totalidad. El autor repiensa esa posición negativa de lo ruinoso y propone mirar la poshegemonía de la ruina: “[...] es la ruina misma la que es suplemento o exceso de lo requerido [...] una ruina es una presencia donde deberíamos esperar ausencia, el remanente de un pasado que se niega a desaparecer” (p. 2). Frente la lógica de la

negación, la ruina propone una lógica de adición: reaparece, molesta, nos topamos con ella insistentemente.

- 9 “Y el marqués con sus canas y barbas largas representava la persona del Emperador don Carlos 5º, y el padre fray Viçente, con su mitra y capa, representava la persona de San Pedro, pontífice romano no como Santo Tomás hecho pobre, y el del ynga con sus andas de plumerías ricas, con el bestido más rico, con su suntur paucar en la mano, como rey” (f. 43v).

Referencias bibliográficas

- Arnold, D. Y. (2014). “La casa de adobes y piedras del Inka: género, memoria y cosmos en Qaqachaka”. En Denise Y. Arnold (Coord.), *Domingo Jiménez A. y Juan de Dios Yapita, Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales* (pp. 31-108). La Paz: Fundación Xavier Albó e Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Beasley-Murray, J. (2015). La utopía en ruinas: el hospital Ochagavía. *Actas del I Simposio de la Sección de Estudios del Cono Sur (LASA)*. Santiago de Chile. Recuperado de: https://posthegemony.files.wordpress.com/2015/08/ochagavia_lasa-translation.pdf
- Bhabha, H. (2002). “La otra pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo”. En *El lugar de la cultura* (pp. 91-110). Buenos Aires: Manantial.
- Bernard, C. & Gruzinski, S. (1999). *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo II: Los mestizajes, 1550-1640. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Cornejo Polar, A. (1986). “Las literaturas marginales y la crítica: una propuesta”. En S. Sosnowski (Comp.), *Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana* (pp. 91-98). Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Covarrubias Horozco, S. [1611]. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Recuperado de los Fondos Digitalizados de la Universidad de Sevilla el 20 de junio de 2018 en <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>
- De Certeau, M. (1997). *La invención de lo cotidiano*. 1. Artes de hacer. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Duviols, P. (2003). *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, Siglo XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Garcilaso de la Vega, Inca. (1943). *Comentarios reales de los incas*. Edición al cuidado de Ángel Rosenblat y prólogo a cargo de Ricardo Rojas. Buenos Aires: Emecé.
- Itier, C. (1993). “Estudio y comentario lingüístico”. En Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, *Relación de Antigüedades de este reyno del Pirú* (pp. 129-172). Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Katzer, L. (2015). Márgenes de la etnicidad: de fantasmas, espectros y nómadológica indígena. Aportes desde una “etnografía filológica”. *Tabula rasa*, 22, 31-51.
- Mignolo, W. (2014). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- Mignolo, W. & Carballo, F. (2014). *Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Pachacuti Yamqui, Joan de Santa Cruz. [¿1613?](1993). *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú*. Estudio preliminar de Pierre Duviols y César Itier. Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Pratt, M. L. (2011). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rama, Á. (2009 [1998]). *La ciudad letrada*. Madrid: Fineo.
- Sosnowski, S., Eds. (1986). *Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.